



TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

*BÂKILLÂNÎ'NİN FÂİL MERKEZLİ KOZMOLOJİK KANITI**

Muhtaroglu, Nazif. "Al-Bâqillâni's Cosmological Argument from Agency". *Arabic Sciences and Philosophy* 26/2 (2016): 271-289.

Tercüme
Abdulhamit Gülhan
Central European Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Budapeşte
Central European University Department of Philosophy, Budapest
gulhanhamit@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2028-2784

Öz

Bu makalede Bâkîllânî'nin Tanrı'nın varlığına dair verdiği argümanın mantıksal yapısını açığa çıkarmayı, böylelikle bu argümanın geleneksel anlamdaki ontolojik, kozmolojik veya teleolojik argüman kategorilerinden birine yerleştirilemeyen kendine özgü türde bir argüman sunduğunu göstermeyi hedeflemekteyim. Bâkîllânî'nin argümanını özel kılan varsaydığı Tanrı kavramıdır. Herbert Davidson'un bu konudaki sezgilerini geliştirip Macid Fahri'nin yorumlamasını da eleştirerek söz konusu Tanrı kavramını fâil kavramı ile açıklığa kavuşturmayı hedeflemekteyim. Neticede, Bâkîllânî'nin Allah'ın varlığına dair özgün bir argüman geliştirdiğini iddia ediyor ve bu argümana "fâil merkezli kozmolojik kanıt" diyorum. Bu genel itibarıyla kozmolojik bir kanıttır çünkü Allah'ın varlığına dair evrenden yapılan bir çıkarıma dayanır. Ancak fâil olma kavramı ve tanrının kişiselliği fikri bu argümanda merkezi bir yer tuttuğundan literatürdeki kozmolojik kanıtlardan farklı değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kozmolojik kanıt, Teleolojik kanıt, Fâil merkezli kozmolojik kanıt, Bâkîllânî

Atıf / Cite as: Muhtaroglu, Nazif. "Bâkîllânî'nin Fâil Merkezli Kozmolojik Kanıtı". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 568-585.

* Bu makale *Arabic Sciences and Philosophy* (26, no: 2 (2016): 271-289) dergisinde yayınlanan "Al-Bâqillâni's Cosmological Argument from Agency" başlıklı makalenin İngilizceden Türkçeye çevirisidir.

Giriş¹

Tanrı'nın varlığını göstermek için ortaya konmuş argümanlar belirli bir Tanrı kavramını varsayıp onun üzerine inşa edilirler. Bir ilahı tanımlarken ve kavrarken ortaya çıkan farklılıklar, Tanrı'nın varlığını destekleyen klasik argümanların tam olarak neyi ispatlamaya çalıştıklarını sorgulamaya iter. Bu da tam olarak, bir Eş'ari kelâmcısı olan Bâkılânî'nin (950-1013) ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik argümanları inceleme imkânı bulsa idi yapacağı şey olurdu. Bâkılânî bu argümanların başarılı olsalar bile herhangi birinin "Tanrı"nın (Allah'ın) varlığını ispatlayamayacağını düşünürdü. Çünkü bu argümanlar, onun nazarında, "Allah" olarak adlandırılmayı hak etmeyen başka bir varlığa delil olurdu.

Bu makalede, Bâkılânî'nin Allah'ın varlığını delillendirirken kullandığı argümanın mantıksal yapısını ve Allah kavramı özelindeki ön kabullerini göstermeyi hedefledim. Bu argümanın dikkate değer olmasının sebebi üstte bahsettiğimiz argümanların hiçbirine benzemeyen ve kendi varsaydığı Allah kavramı tarafından belirlenen ve şekillenen bir mantıksal yapıya sahip oluşudur. Bâkılânî'nin argümanını yorumlarken, temel aldığım kaynak Herbert Davidson'ın şu görüşüdür: Kâinatın varlığının bir ilk sebebe dayandığının delillendirilmesi, kelâmcılara göre Allah'ın var olduğu sonucuna ulaşmak için yeterli değildir. Kelâmcıların bu ilk sebebi Allah olarak görebilmesi için daha fazla şartın sağlanması gerekmektedir.² Fakat, Davidson'a göre, Allah kavramının tanımlanması için gerekli ve yeterli koşulların ne olduğu ile O'nun varlığının ispatlanması için gereken öncüllerin ne oldukları kelâmcılar tarafından açık bir şekilde ortaya konulmamıştır. Benim bu meseleye katkım temel olarak şu iki nokta üzerindedir: (1) Bâkılânî'nin varsaydığı Allah kavramı için gerekli asgari şartları ve bu Allah kavramının fâil kavramıyla nasıl ilişkili olduğunu göstermek. (2) Bâkılânî'nin Allah'ın varlığını göstermek için verdiği argümanı onun çağdaşlarıyla; kendi gibi Eş'ari kelâmcısı olan Cüveynî (1028-1085) ve Mutezile kelâmcısı Kâdî 'Abdül-Cebbâr'ın (935-1025) argümanlarıyla karşılaştırmak. (3) Macid Fahri'nin Bâkılânî'nin argümanı ile ilgili olarak yapmış olduğu yorumun bir analizini sunarak bu argümanın mantıksal yapısını tam olarak yansıtmadığını göstermek. Sonuç olarak, Bâkılânî'nin Allah'ın varlığına dair kendine özgü bir tür argüman geliştirdiğini iddia ediyor ve bu argümana "fâil merkezli kozmolojik kanıt" diyorum. Bu genel itibarıyla kozmolojik bir kanıttır çünkü Allah'ın varlığına dair evrenden yapılan bir çıkarıma dayanır. Buna ek olarak, fâil olma kavramı ve kişisel bir tanrı fikri bu argümanda merkezi bir yer tutar. Fakat, bu argümanın mantıksal açıdan ne kadar kuvvetli olduğunu değerlendirmeyeceğim çünkü bunun için başlı başına ayrı bir çalışma gerekmektedir.

¹ Bu makalenin önceki taslakları İstanbul Üniversitesi (2013) ve Tübingen Üniversitesi'nde (2015) sunuldu. Bu iki üniversitedeki sunuma katılan ve geri bildirimleriyle katkıda bulunanlara teşekkür ederim. Ayrıca, yorum ve önerileri için bu derginin isimsiz hakemine de teşekkürü bir borç biliyorum, Tübitak Bidep 2232 Programı'na da bu makaledeki desteğinden ötürü teşekkürlerimi sunuyorum.

² Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York, 1987).

Bâkîllânî'nin Allah'ın Varlığı ve Tekliği Üzerine Argümanı

Bu bölümde, Bâkîllânî'nin Allah'ın varlığı ve tekliğini göstermek için verdiği argümanın aşamalarını,³ *Kitâbu't-Temhîd*'deki⁴ sırasıyla göstereceğim. Bâkîllânî öncelikle, tüm kâinatın ('âlem) yokluktan varlığa geldiğini (*hâdis*) göstermeye çalışır. Bâkîllânî kendi metafizik anlayışında varlığı üç kategoride sınıflandırır. Bunlar ya (a) ayrık cevherler veya atomlar (*cevher münferid*), ya (b) bileşik cisimler (*cism müellef*) veya (c) cisimlerde veya atomlarda bulunan arazlardır ('arâz). Bâkîllânî'ye göre, cevher bölünemeyen en küçük parça anlamındaki atoma tekabül eder ve cisim ise atomların bir araya gelmesiyle oluşan şeydir.⁵

Bâkîllânî, arazların varlığa sonradan geldiklerinin (*hâdis*) açıkça bilindiğini iddia eder. Hareket ve sükûnun arazları üzerine bir gözlem bu durumu ispatlar. Hareket ve sükûn birbirlerini takip eder. Hareket meydana geldiğinde sükûn yok olur ve sükûn ortaya çıktığında hareket kaybolur. Bunlar bir arada var olamazlar. Bundan ötürü, arazlar ezeli değildir; yani varlıklarının bir başlangıcı vardır (*hudûs*)⁶. Sonrasında, Bâkîllânî cisimlerin, zaman içerisinde yok iken var olduklarını iddia eder. Cisimler hakkındaki bu tezini geçerli kılmak için, bir cismin arazları olmadan meydana gelebileceğini ve bu yüzden cisimlerin arazlardan önce meydana gelebileceğini iddia eder. Arazlar varlığa sonradan geldikleri için, cisimler da bu şekilde meydana gelir. Sonuç olarak, her cismin zamansal bir başlangıcı vardır. Buna ek olarak, Bâkîllânî'nin cisimleri oluşturan atomların ya bileşik bir bütün halinde ya da ayrı olarak bulduklarını belirttiğini hatırlamakta fayda var. Bu iki durum da onların varlığa gelmiş olduğunu varsayar.⁷

³ Diğer bir deyişle, Bâkîllânî sadece tek bir Allah'ın olduğunu ispatlamaya çalışıyor.

⁴ *Kitâbu't-Temhîd*'i, Bâkîllânî'nin klasik kelâm konuları üzerine yazdığı detaylı ve olgun bir eser olduğu için göz önünde bulunduruyorum. Tabi ki Bâkîllânî'nin araştırmaya değer başka kitapları da vardır. Mesela, *el-İnsâf* tamamen korunmuş başka bir eserdir. Bkz., Bâkîllânî, *el-İnsâf*, ed. 'Izzat el-Atfâr el-Hısaynî (Kahire, 1950). Sabine Schmidtke, Bâkîllânî'nin kaybolduğu düşünülen *Hidâyetü'l-Müsterşidîn* adlı eserinden bir bölümü yakın zaman önce gün yüzüne çıkarmıştır. Bkz. Sabine Schmidtke, "Early Aş'arite theology: Abū Bakr al-Bâqillânî (d. 403/1013) and his Hidâyat al-mustarşidîn", *Bulletin d'études orientales*, 60 (2012): 39-71.

⁵ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, ed. Richard J. McCarthy (Beyrut, 1957), s. 17-18. *Kitâbu't-Temhîd*'in ilerleyen kısımlarında Bâkîllânî, gerçek şeyin ya atomla birleşmiş bir cisim ya da münferid bir cevher olabileceğinden bahseder (bkz., s.195). Richard Frank, Bâkîllânî'nin, cevherler bir araya geldiğinde, her birinin bir cisme dönüştüğünü ve bir araya gelme arazına sahip olduklarını düşündüğünü söylemektedir. Richard Frank bu görüşü, cisimleri üç-boyutlu olmaklık üzerinden değil atomların birleşmesi üzerinden tanımlayan genel Eş'ari pozisyonuna bağlar. Daha fazla ayrıntı için bkz., Richard Frank, "Bodies and atoms: The Ash'arite analysis", in Michael M. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. (New York, 1984), 39-53.

⁶ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 22.

⁷ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd* 22-23. Bâkîllânî açık bir şekilde cevherlerin varlığa geldiğini göstermez ancak söyledikleri şunları ima eder diyebiliriz. Onun sisteminde bir atomun bileşik bir bütünde parça olduğu zaman cisme dönüştüğünü hatırlayalım. Dolayısıyla, bir atom ya tek başına ya da bileşik bir bütünde bulunur. Eğer bu iki durum da arazi olursa atomlar da varlığa sonradan gelirler demektir. Fakat Davidson, bu argümanın, her ne kadar hepsi sonradan varlığa gelmiş olsalar dahi, tüm cevherlerin veya tüm cisimlerin bir başlangıcı olduğu manasına gelmediğini iddia eder.

Tüm kâinatın zamansal bir başlangıcı olduğu argümanından sonra, Bâkılânî, evreni yoktan varlığa gelmesinden sorumlu olan bir sebebin (*muḥdis*) var olduğu çıkarımını yapar. Yok iken var olmuş (*muḥdes*) ve şekillendirilmiş (*muṣavver*) kâinatın bir var ediciye (*muḥdis*) ve şekil verene (*muṣavvir*) işaret ettiğini de ekler. Gündelik hayatta kullandığımız; bir kitabın onu yazan bir yazarın varlığına işaret ettiği ve bir binanın onu yapan bir mimara işaret ettiği misalleri⁸, bu önermeye örnek oluşturur.

Bâkılânî şekillendirilmiş evrenle neyi kastettiğini şöyle açıklar. Bazı şeylerin bazılarından önce varlığa geldiklerini gözlemleriz. Bu zamansal sıra, şeylerin kendileri tarafından veya onların cinsleri tarafından sebep olunamaz. Çünkü, eğer bu sıra şeylerin özleri veya cinsleri yüzünden ortaya çıksaydı, onların realitede olan zamanda varlığa geliş sıraları zorunlu olurdu. Fakat bu durum kabul edilemezdir. Çünkü herhangi bir şey için, zamansal bir sırada önce veya sonra meydana gelme aynı derecede mümkündür. Bu yüzden şeylerin belirli bir zamansal düzendeki varlığı, şeylerin varoluşunu bu şekilde iradesiyle düzenleyen bir varlığa delâlet eder.⁹ Daha sonra Bâkılânî, kâinatın mümkün olduğundan bahsederken, tek tek belirleyip karar verme gibi manaları içinde barındıran “ihtisas” (*ihktisâs*) fikrine baş vurur. Ona göre, objelerin kendi sahip olduklarından farklı özellikler ve şekiller almaları mümkündür (*bi-s’sihḥah*). Kendilerine uygun şekillere sahip olabilmeleri için onlara bu formları kendi irade ettiği (*kaşd*) şey doğrultusunda verecek bir fâil sayesinde gerçekleşir.¹⁰

Bir sonraki adımında Bâkılânî, kâinatın etkin fâilinin (*fâ’il*) kâinatın kendisi olamayacağını iddia eder. Ona göre, bir şey diri, âlim ve kâdir olmadıkça etkin bir fâil olamaz. Evrendeki sebep-sonuç ilişkileri mükemmel bir düzene sahiptir. İlim ve kudret olmadan bu düzen açıklanamaz. Fakat canlı olanlar nihayetinde ölür, yani kendi ölümünü engelleyemez. Ayrıca canlılar kendi iç düzenlerinden habersizlerdir. Dolayısıyla canlı şeyler bile nedensellik potansiyeline sahip etkin fâil değilseler, bu dünyadaki hiçbir şey kendisinin etkin fâili olamaz. Yani, kendisi üzerinde hiçbir nedensel kontrolü olmayanın, diğer objeleri nedensel olarak etkileme potansiyeli yoktur.¹¹

Bu adımdan sonra Bâkılânî, kâinatın etkin fâilinin (*fâ’il*) kâinata benzemediğini ve dolayısıyla ezeli olması gerektiğini iddia eder. Burada Bâkılânî, açık bir şekilde varlığa gelen şeylerin (*muḥdes*) hepsinin bir muhdise ihtiyaç duyduğunu temel bir prensibini kullanıyor. Eğer bu muhdise de varlığa gelen bir şey olarak tahayyül edilirse, onun da bir muhdisi var demektir. Bu böyle sonsuza kadar gidemez ve

Bundan dolayı, Davidson’a göre, Bâkılânî kâinatın bütün olarak zamansal bir başlangıcı olduğunu göstermiş olmaz. Bkz., Davidson, *Proofs*, 136-137.

⁸ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 23.

⁹ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 23.

¹⁰ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 23-24.

¹¹ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 24.

muhdis meydana gelen şeylerden kategorik olarak farklı olmak zorundadır. Bundan ötürü, kâinatın muhdisi kadim olmak zorundadır.¹²

Argümanın bundan sonra gelen adımı ise kâinatın sadece tek bir yaratıcısı olduğunu ispatlamaktadır. Temel olarak şu sebepten ötürü birden fazla yaratıcı olamaz: İki yaratıcının olduğunu kabul edelim, eğer birisinin yaratmak istediği bir şeyi diğeri yaratmak istemezse, bu iki istek birbirlerinin zıtları olduğu için ikisi bir arada gerçekleşemez. İki dileğin hiçbiri gerçekleşmezse, bu iki yaratıcıdan herhangi biri kâinatın yaratıcısı olamaz çünkü onlar acizdir -aksi halde istekleri gerçekleşirdi- ve acizlik varlığa sonradan gelenlerin bir özelliğidir. Eğer sadece birinin isteği gerçekleşirse, o gerçek yaratıcıdır ve diğeri değildir çünkü o kendi isteğini yerine getiremediği için acizdir.¹³ Bu aşamada Bâkîllânî argümanını tamamlamış görünüyor çünkü sonrasında kâinatın etkin fâilinin belirli sıfatları - hayat, ilim ve irade vb.- üzerine olan sorulara karşı başka kanıtları değerlendiriyor. Belirli bir sıfatla ilişkili olduğu ölçüde bazı argümanlarını özetleyip açıklıyor.

Burada dikkate değer husus, Bâkîllânî'nin ilk olarak hayat sıfatını ele almasıdır. Bâkîllânî, yaratıcının (*şânî*) hayat sahibi olduğunu göstermek için onun âlim ve kâdir bir fâil olmasını delil olarak kullanır. Sonrasındaysa, ilim sıfatını ele alır ve evrendeki düzen ve karmaşık mekanizmayı yaratıcısının ilminin delili olarak sunar. Yani evren, yaratıcısının düzenli kompleks faaliyetine örnek ve delil teşkil eder. Yaratıcının ilmini tartıştığı pasajın sonunda, konuyu değiştirip bu düzenli kompleks faaliyeti Allah'a¹⁴ atfeder. Bu bağlamda "Allah" terimi, hayat sahibi, akıllı ve kudretli olarak tarif edilen kâinatın yaratıcısı ile aynı anlamda kullanılmıştır. Bâkîllânî'nin *Kitâbu't-Temhîd*'de sunduğu argümanın bu evresinde kâinatın etkin fâili ilk defa Allah ile özdeşleştirilmektedir .

Bâkîllânî'nin Argümanının Mantıksal Yapısı

Bu bölümde, Bâkîllânî'nin Tanrının varlığına dair argümanının mantıksal yapısını, Davidson'un yorumları doğrultusunda göstermeye çalışacağım. Yukarıda sunulan argüman birçok alt argüman içerir ki bunların her birisi Bâkîllânî'ye göre Allah'ın varlığını ve tekliğini göstermek için atılacak birer adımdır.

Davidson, ilk argümanı, kelâmcılar arasında yaygın olan bir yaklaşımı takip ettiği için kelâmın standart bir yaratma delili olarak nitelendirir. Argüman arazların geçiciliğinden başlayıp sonrasında cisimlerin arazlardan bağımsız bir şekilde var olamayacakları prensibine dayanarak cisimlerin de geçici olduğuna ve nihayetinde bütün kâinatın, cisimler ve arazlardan oluştuğu için, yaratıldığı sonucuna varır. Araz kavramı bu argümanda önemli bir rol oynar ve bu sebepten Davidson ona "araz merkezli kanıt" (*the proof from accidents*) der.¹⁵

¹² Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 25.

¹³ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 25.

¹⁴ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 26.

¹⁵ Davidson, *Proofs*, 134-136.

Davidson ikinci ve üçüncü argümanları “hususiyet argümanları” (*particularization arguments*) adı altında sınıflandırır. Bu argümanlarda, şeylerin gerçek düzeni ve formlarının birçok mümkün içinden seçilmiş ihtimaller olarak sunulduklarını unutmamalıyız. Davidson’a göre, tek tek belirleme fiili bahsi geçen argümanların temel yapı taşıdır. Bu fiil, kendisine sebep olan etkin fâilin bir iradesi olduğunu gösterir; bundan dolayı o *muhasşisdir* (*mukhaşşis*).¹⁶ Kısaca, kâinatın hâdisliği üzerinden hususiyet argümanı irade sıfatını ispatlamaya çalışır.

Davidson, Bâkılânî’nin hayat sıfatı bahsinden hemen sonra kâinatın yaratıcısının ilmi üzerine olan pasajın bir “tasarım kanıtı”¹⁷ (*argument from design*) içerdiğini söyler. Bu pasajda Bâkılânî, canlıların yazmak ve marangozluk gibi, düzen ve plan içeren hareketlerinin, bilen ve bilgi sahibi fâiller olmaksızın kabul edilemeyeceğini ve Allah’ın faaliyetlerinin çok daha derin bir düzen ve mükemmellik içermesinden dolayı O’nun ilmi olmadan mümkün olamayacaklarını iddia eder.¹⁸ Davidson, bu şekilde tanıtılan kâinatın yaratıcısını “Allah” olarak sunar. Bâkılânî’nin yaratılmış şeylerin aslında gerçek etki güçlerinin olmadığı tezini değerlendirirken, ilim sıfatını Davidson’un bahsettiği pasajın öncesinde başka bir pasajda tartıştığı hatırlanmalıdır. Bu önceki pasajda, Bâkılânî evrendeki düzene ve varlıkların mükemmel tasarımına dikkat çeker ve aynı zamanda onların bu düzen ve tasarımın ayrıntılarını bilmekten ve idrak etmekten aciz olduklarına dikkat çeker. Sonrasında bundan ötürü kâinatın yaratıcısının ilim sıfatına sahip olması gerektiği sonucunu çıkarır. Dolayısıyla, bu iki pasajın da amaçladığı şey, düzen ve tasarımın, ilim sahibi etkin bir fâilin varlığına işaret ettiğini göstermektir. Fakat Davidson, Bâkılânî’nin Allah’ın varlığı ve teklifi argümanını anlamada esas teşkil eden iki tip temel argümanı göz ardı eder.

Birinci argüman, kâinatın etkin fâilinin evrenden kategorik olarak farklı olduğunu iddia eder ve Bâkılânî bu iddiayı etkin fâilin ezeli olmasıyla temellendirir. Ezeliyet (*kıdem*), hâdis olmanın ve zamanda sonradan varlığa gelmiş olmanın tam tersidir. Etkin fâili ezeli olarak tanımlayarak, Bâkılânî, nedensel hiçbir etkinin altında kalmama şartının ancak ezeliyetle sağlanacağını öne sürer. Aksi halde, fani varlıklar seriler halinde sonsuza kadar sıralanır ve böylece onların varlıkları için herhangi bir gerçek illet formüle edilemez. Ancak, bütün kâinatın var edilmiş ve birçok olasılık arasından seçilmiş belirli bir yapısı olduğu için onun varlığına ve arızı özelliklerine sebep olan etkin bir fâilin olması gerekir. Ezeli olan etkin fâil kâinat cinsinden değildir. O herhangi bir sebeple bağlanamazken, kâinat ise O’na her açıdan bağımlıdır. Bu argümana “kıdem argümanı” (*argument for eternity*) diyelim. Bu argümanla Bâkılânî, kâinatın etkin fâili olan, kudret, ilim ve irade dolayısıyla da hayat sıfatına sahip olan Allah’ın varlığı kanıtını tamamlar.

¹⁶ Davidson, *Proofs*, 160-161. Davidson, Bâkılânî’nin *tahsis etme* terimini kullandığını fakat *muhasşis* terimini kullanmadığının altını çizer. Fakat, argüman bunu ima eder.

¹⁷ Davidson, *Proofs*, 233.

¹⁸ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd*, 26.

İkinci argüman Allah'ın varlığı kanıtı için gerekli değildir, O'nun varlığını varsayarak tekliğini göstermeye çalışır. Sadece tek bir "Allah" olduğunu ispatlamaya çalışan bu argüman, Allah'ın varlığı argümanları üzerine inşa edilir ve O'nun biricikliği üzerine bir iddiada bulunur ki bu da İslam geleneğinde oldukça önemlidir. Bu argümana da "vahdaniyet argümanı" (*the argument for uniqueness*) ismini verelim. Vahdaniyet, Allah kavramına içkin bir özellik değildir. O kavramın varlıkla ilişkisi hakkındadır. Dolayısıyla bu argümanı diğerlerinden şu noktada ayırıyorum. Önceki argümanlar, Allah kavramının realitede var olduğunu kanıtlamaya ve Bâkîllânî'nin onu nasıl algıladığını anlamamıza yardımcı oluyordu. Son argüman ise bu manada birden fazla varlık olabilir mi sorusunu açıklamaya katkıda bulunuyor ancak Allah kavramının kendisine yeni bir boyut getirmiyor.

Davidson'un yorumları Bâkîllânî'nin Allah'ın varlığı ve tekliği argümanlarına ışık tutuyor. Onun terminolojisini takip edersek, Bâkîllânî'nin arazlar, hususiyet ve tasarım kanıtlarını öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Bunlara ek olarak, Bâkîllânî ezeliyet ve vahdaniyet üzerine de kanıtlar ortaya koymuştur. Ancak Bâkîllânî bu argümanlardan hiçbirini Allah'ın varlığını kanıtlamada tek başına yeterli olarak görmez çünkü "Allah" terimini bütün argümanlarını sunduktan sonra kullanır. Dolayısıyla, bu argümanlar onun Allah'ın varlığı ve tekliği meta-argümanının bireysel öncülleridir. Davidson, Bâkîllânî'nin meta-argümanının öncüllerini teker teker belirtmese de biz *Kitâbu't-Temhîd'de* Bâkîllânî'nin argümanları kullanım sırasına ve onun bu argümanlardan çıkarsadığı fâilleri hangi terimlerle nasıl açıkladığına bakarak, bu öncülleri belirleyebilmekteyiz.

İlk argüman kâinatın sonradan varlığa geldiğini yani belirli bir başlangıcı olduğunu kanıtlamaya çalışır. Onun varlığına sebep olan bir yaratıcı (*sâni*) ve *muhdis* olarak sunulur. İkinci argüman ise kâinatın mümkün özellikleri üzerine yoğunlaşır ve etkin fâilin sahip olduğu irade sıfatına dikkat çeker. Bu adımda, kâinatın etkin fâili aynı zamanda şekil veren (*muşavvir*), bazı şeyleri diğerlerinden önce yaratan (*mukaddim*), düzenleyen (*mu'ellif*) ve iradesi olan (*kâşid*) olarak tanıtır. Sonraki argümanda, etkin fâil, hayat, kudret ve ilim sahibi bir varlıkla özdeşleştirilir. Bir sonraki adım, etkin fâilin evrenden aşkın olduğunu tartışır ve onun ezeli (*kadîm*) olduğunu ortaya koyar. Kâinatın tek bir etkin fâili olduğu argümanından sonra, daha önceki öncüller ve onların etkileri üzerine kapsamlı ve derin açıklamalar görürüz. Hayat ve kudret sıfatlarının açıklamalarından hemen sonra, ilim sıfatı daha ayrıntılı bir şekilde açıklanırken, etkin fâil aynı zamanda "Allah" olarak adlandırılır.

Sonuç olarak, arazlar, hususiyet, tasarım ve ezeliyet argümanları Allah'ın varlığı üzerine olan temel argümanın gerekli ve yeterli şartlarını belirlerler. Vahdaniyet argümanı ise, sadece tek bir Allah'ın olduğunu göstermek için ilaveten verilmiştir. Bu meta-argüman Allah'ı ezeli fâil olarak kabul eder ve "fâil olmak" için gerekli şartların nasıl sağlandığını göstermeye çalışır. Bundan ötürü, Bâkîllânî'ye göre "fâil olmak" kavramının ne ifade ettiğini anlamaya çalışmamız gerekmektedir. Bâkîllânî'nin argümanını ve önkabullerini daha iyi anlamak için, ilk olarak onu

Cüveynî ve Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr’ın argümanlarıyla karşılaştırıp, daha sonrasında “fâil olmak” kavramını inceleyeceğim.

Cüveynî ve Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr’ın Allah’ın Varlığı Argümanları

Cüveynî’nin Allah’ın varlığı argümanı ile başlayalım. *Kitâbu’l-İrşâd*’da Cüveynî, Bâkılânî’nin argümanına bazı açılardan benzeyen fakat bazı açılardan da benzemeyen bir argüman sunar. Öncelikle, Cüveynî bütün kâinatın bir başlangıcı olduğunu yani sonradan varlığa geldiğini kanıtlamaya çalışır.¹⁹ Bâkılânî gibi o da kâinatın atomik cevherlerden, arazlardan ve bir araya gelmiş atomlardan oluşan cisimlerden meydana geldiğini düşünür. O, Bâkılânî gibi arazların var olduğunu ve sonradan varlığa geldiğini iddia eder. Sonrasında, Cüveynî cevherlerin menşei hakkında konuşurken, onların arazlardan ayrılamayacaklarını iddia eder çünkü ona göre varlığa sonradan gelen şeyden önce var olmayan şey de varlığa sonradan gelmiştir.²⁰ Bu adımda, Cüveynî cisimlerin menşelerinden ziyade doğrudan cevherlerin menşelerini göstermeye çalışmaktadır. Bâkılânî ise argümanında sadece cisimlerin menşelerini kanıtlamaya çalışmıştı.

Cüveynî’nin argümanında olup da Bâkılânî’de olmayan başka önemli bir eklenti daha vardır. Cüveynî varlığa sonradan gelen şeylerin sonsuz seriler oluşturup oluşturamayacağını dikkate alır. Diğer bir deyişle, içindeki tüm varlıkların belirli bir başlangıcı olsa dahi kâinatın ezeli olup olmayacağını değerlendirir. Şimdiye kadar var olagelmiş sonsuz varlık serilerinin ihtimalini reddeder. Bunun için verdiği argümanı bilfiil sonsuzluğun (*actual infinity*) ardışık eklemelerle aşılamayacağı iddiasına dayandırır.²¹

Cüveynî kâinatın ve içindeki her şeyin bir orijini olduğunu ortaya koyduktan sonra, kâinatın bir etkin fâili olduğunu göstermek için hususiyet fikrine başvurur. Özetle, var olmuş her şey var olmayabilirdi. Varlıkları kadar yokluğu da mümkündür. Eşyanın var olduğu an, başka bir an da olabilirdi. Bu yüzden, sonradan varlığa gelmişler bir muhassise (*mukhassis*) ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayı, evren de bir muhassise ihtiyaç duyar. Sonrasında, bu muhassisin bir [zorunlu] illet (‘illa) veya belirli bir tabiat (*tabî’a*) veya iradeli bir fâil (*fâ’ilan mukhtâran*) olup olmadığını sorgular. İlk iki ihtimali şu sebeplerden dolayı

¹⁹ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd* (Beyrut, 1995), 12.

²⁰ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 12–14.

²¹ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 16. Bilfiil sonsuz olan veya bilfiil sonsuzluğu kat eden büyüklüğün imkansızlığına odaklanarak, William Lane Craig kelâmcıların kâinatın başlangıcı üzerine olan argümanları sunar ve onun başlangıcının sebebini Tanrı ile özdeşleştirir. Bu argümana da “kelâm kozmolojik kanıtı” (*the kalâm cosmological argument*) der. Bkz. William L. Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (London, 1979). Harry Wolfson, sonsuzluğa ardışık eklemelerle ulaşılamayacağı argümanının kelâmcılar tarafından bazen kâinatın kademini reddetmek için bazense Allah’ın varlığını destekleyen bir yan-argüman olarak kullanıldığını belirtir. Bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, 1976), 410. Burada altı çizilmesi gereken husus şudur: Kâinatın başlangıcı olduğunu sonsuzluğun ardışık eklemelerle ulaşılamayacağı üzerinden göstermeye çalışan bu argüman aslında birbiri içine geçmiş argümanlardan oluşan Allah’ın varlığını ispatlamaya çalışan kanıtın bir parçasıdır.

reddeder: Zorunlu bir illet veya tabiatın etkisi onlarla beraber var olur. Zorunlu illet veya tabiat ya ezeliydi ya da yaratılmıştır. Eğer yaratılmış olsalardı, başka bir muhassis fâile ihtiyaç duyarlardı ve bu böyle sonsuza kadar giderdi. Muhassis fâillerin teselsülü kabul edilemezdir. Eğer onlar ezeli olsalardı, onların etkileri de ezeli olurdu ki bu daha önceki argümanlarla reddedilmiştir. Bu yüzden, kâinatın yaratıcısı (*şâni*), evreni kendi isteğiyle yaratan iradi fâil olmak zorundadır. Ayrıca, bu fâilin ezeli olduğu argümanda belirtilmiştir. Bu noktadan sonra, Cüveynî bu yaratıcıya “Allah” der ve O’nun hakkında hangi sıfatların mümkün olduğunu, O’na hangi sıfatların zorunlu olarak atfedilip atfedilemeyeceğini araştırır.²² Bâkîllânî gibi, Cüveynî de Allah’ın vahdaniyeti argümanını sonradan verir. Ancak, Bâkîllânî’nin tersine, Allah’ın varlığı için sunduğu meta-argümana herhangi bir teleolojik adım eklemeyiz. Ancak, Allah’ın ilim sıfatının olduğunu göstermek için, Cüveynî sonrasında Bâkîllânî’ninkine benzeyen bir teleolojik argüman kullanır.

Şerhu’l-Uşûl’de Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr da kâinatın sonradan varlığa gelmişliği üzerinden Allah’ın varlığına dair bir argüman verir. Kâinatın sonradan varlığa gelmesini ayrıntılı bir şekilde açıkladığı dört tane öncül verir. Bu öncüller şu şekildedir:

- (1) Cisimlerde bazı şeyler (*ma ‘ânin*) bulunmaktadır.²³
- (2) Bu şeyler yaratılmışlardır.
- (3) Cisim onlarsız ve onlardan önce olamaz.
- (4) Sonradan varlığa gelen şeylerden ayrılamayan ve onlardan önce var olmayan, onlar gibi sonradan var olmuştur.²⁴

Gördüğümüz üzere, Cüveynî’nin aksine fakat Bâkîllânî gibi ‘Abdü’l-Cebbâr da cisimlerin varlığa sonradan gelmelerini, cevherlere açık bir şekilde referans vermeden tartışır. Kâinatın varlığa sonradan gelmiş olduğunu açıklarken, Cüveynî gibi, ‘Abdü’l-Cebbâr da kâinatın ezeli olabilme ihtimalini reddeder.²⁵

‘Abdü’l-Cebbâr argümanını, kâinatın belirli bir başlangıcı olması ve sonradan meydana gelmesinin bir var ediciyi (*muh̄dis*) ve fâili (*fâ’il*) gerektirdiğini, o fâilin de Allah’la özdeş olduğunu söyleyerek bitirir. Bu fâili aynı zamanda, iradî fâil (*fâ’ilu’l-mukhtâr*) olarak tanımlar ve yaratıcının kendi doğası dışında hareket edebilen bir illet olduğunu reddeder. Zorunlu olarak tabiatı gereği eyleyen bir illet ya sonradan

²² Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 17

²³ ‘Abdü’l-Cebbâr “şeyler”i (*ma ‘ânin*) bu bağlamda, birleşmek, ayrılmak, hareket ve sükûn gibi oluş arazları manasında kullanmıştır. Bkz. Kâdî ‘Abd al-Jabbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse: Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul, 2013), I, 156.

²⁴ Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, I, 156–188.

²⁵ Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûl’de* Cüveynî’nin aksine kâinatın ezeliyetini reddederken bilfiil sonsuzluğun kat edilemeyeceği argümanını kullanmaz. Ancak, *Kitâbu’l-Mecmû’* da sonsuz serilerin imkânsız olduğu üzerine bir argüman verir. Bkz. Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Kitâbu’l-Mecmû’*, ed. Jean Joseph Houben (Beyrut, 1965), 59–61.

varlığa gelmiştir ya da ezeldir. Eğer sonradan varlığa gelmiş olursa, başka bir illete ihtiyaç duyar ve bu sonsuza kadar gider ki bu da saçmadır. Eğer sonsuz olursa, kendi etkisi de sonsuz olmalıdır ki bu da zaten reddedilmiştir. Bundan ötürü, kâinatın var edicisi iradi fâildir. Yani, sonradan varlığa gelmiş olamaz.²⁶ Bâkılânî ve Cüveynî'nin ikisinin de kâinatın var edicisinin iradi bir fâil olduğunu ve iradeye sahip olduğunu temellendirirken, hususiyet fikrine dayandıklarını hatırlayalım. Ancak, 'Abdü'l-Cebbâr hususiyet fikrine dayanan herhangi bir argüman sunmaz.

Şu noktalar bu üç düşünürün argümanlarında ortaktır: (1) Bütün argümanlar evrenden Allah'ın varlığına giden çıkarımlara dayanır. (2) Tüm argümanlar kâinatın yaratıcısının iradi fâil olduğunu ortaya koymayı amaçlar. İlk noktaya ilişkin olarak, bahsedilen çıkarım şekli, "görünen bir etkiden yola çıkıp görünmeyen bir sebebe ilerleyen" genel bir akıl yürütme biçimidir ve *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâ'ib* diye adlandırılır.²⁷ Bu bağlamda, "algılanamayan (Allah) üzerine, gözlenebilir (ay-altı) dünya temelli bir sonuç çıkarmak demektir."²⁸ Bundan ötürü, bu argüman genel itibarıyla kozmolojik bir argümandır. Allah'ın varlığını daha önce belirlenmiş bir Allah kavramına dayanarak çıkarsamadığı için, ontolojik argüman kategorisi altına girmez. İkinci noktaya alakalı olarak, tüm argümanlar, kâinatın yaratıcısının özgür iradeye sahip bir fâil olduğunu ortaya koymayı hedefleyen destekleyici öncüllere sahiptir. Diğerlerinden farklı olarak, Bâkılânî'nin argümanı yaratıcının aynı zamanda ilim sahibi olduğunu da göstermeyi hedefler. Bu üç düşünür, yaratıcıyı ancak bir fâil olarak nitelendirdikten sonra "Allah" olarak adlandırır. Bu yüzden, "fâil" (*agency*) kavramı, bahsedilen argümanları ve varsayılan Allah kavramını anlamada büyük bir rol oynar. Şimdi fâil (*agency*) kavramını ayrıntılı bir şekilde analiz edelim.

Bâkılânî'nin Argümanının Merkezi Önkabulü: Fâil Olmaklık

Şimdi, Bâkılânî'nin varsaydığı üzere fâilliğin anlamını veya fâil kavramını açıklamayı amaçlıyorum. Bunu yaparak, onun fâil kavramını Cüveynî ve 'Abdü'l-Cebbâr'ınkiyle kıyaslayacağım. İleride anlaşılacağı üzere, Bâkılânî'nin fâil anlayışı diğer iki düşünürünkinden farklıdır ve Gazzâlî'nin anlayışına çok yakındır. Gazzâlî'nin bu konudaki yorumları Bâkılânî'nin fâil kavramını anlamamıza ciddi manada yardımcı olur.

²⁶ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 192-196.

²⁷ Bu yorum Joseph van Ess'e aittir ve kökleri Helenistik felsefeye kadar dayanır. Bkz. Joseph van Ess, "The Logical structure of Islamic Philosophy", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. Gustave E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), 21-50, 34-35.

²⁸ Bu yorum Joep Lameer'a aittir. Lameer Bâkılânî'nin argümanını Fârâbî'nin gezegenlerin yaratılması argümanı ile karşılaştırır. Lameer, bu iki argümanda da *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâ'ib* mantıksal yapısının olduğunu iddia eder. Ancak ona göre, Bâkılânî'nin argümanı döngüsel nedensellik içerirken Fârâbî'nin argümanı bu hatayı içermez. Bu makaledeki amacım Bâkılânî'nin argümanının gücünü değerlendirmek olmadığı için Lameer'in bu iddiasını incelemeyeceğim. Ayrıntılar için, bkz. Joep Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden, 1994), 211-215.

Kâinatın kendi etkin fâili olmadığını tartışırken, Bâkîllânî, fâilin diri (*hayy*) ve kâdir olmadan var olamayacağını söyler.²⁹ Kâinatın kudrete ve etkin nedensellik sıfatlarına niye sahip olamayacağını açıklarken, ilim kavramına gönderme yapar. Bâkîllânî şeylerin hayattayken kendi tabiatlarından ve özelliklerinden habersiz olduklarına dikkat çeker. Dolayısıyla, kendi yapılarını bilmeyen şeylerin, kendi fâilleri olamayacaklarını iddia eder ve bu yüzden diğer objeleri de nedensellik açısından etkileyemeyeceklerini öne sürer.³⁰ Kelamcılar arasında epeyce yaygın olan bu argüman fani varlıkların nedensellik açısından yetersizliklerini, onların yaptıkları fiillerin ayrıntılarını bilememelerine ve bu noktadaki acizyetlerine dayandırmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu argüman vesileciliğin (*occasionalism*) fani varlıkların nedensel anlamda etkisiz oldukları tezini destekler. Bu argümandan, Bâkîllânî'nin ilmi, etkin gücün ön şartı olarak algıladığını anlıyoruz.

Buna ek olarak, sanki Bâkîllânî iradeyi de etkin gücün bir başka şartı olarak alıyor. Hatırlayalım, bütün kâinatın sonradan var olduğunu ve belirli bir başlangıcı olduğunu iddia ettikten sonra, varlığa sonradan gelmiş (*muḥdes*) ve şekillendirilmiş (*muṣavver*) olan bu kâinatın bir yaratıcısı ve şekillendiricisi olduğunu göstermeye çalışmıştı. Evrendeki her şey, farklı formlarda varlığa gelir. Onlar farklı olabilirlerdi, bu yüzden onların birçok ihtimal arasından seçilmiş olmaları gerekir. Bundan dolayı, Bâkîllânî'ye göre, varlığa sonradan gelmiş ve belirli bir başlangıcı ve yapısı olan şeyler, bir yaratıcıya ve bir iradenin varlığına işaret eder. Kudret, varlığa sonradan gelmiş şeyleri açıklamak için, irade ise o şeylerin neden belirlenmiş formları olduğunu açıklamak için varsayılır. Formlar objelerden bağımsız şekilde var olmadıkları için, yaratıcı yaratmak istediği bir objeye belirli bir form vermeyi irade etmiş ve kendi kudretini onu yaratmak için kullanmış olmalıdır.

Bâkîllânî "fâil" terimini kâinatın yaratıcısını ifade etmek için kullanırken, Cüveynî bu terimin aynısını kullanmamıştı. Birazcık değiştirilmiş olan "ihtiyar sahibi fâil" (*fâ' ilan mukhtâran*) terimini kullanmıştı. Cüveynî, kâinatın yaratıcısının zorunlu bir illet veya bir tabiat olduğunu reddederek açık bir şekilde onu irade sıfatının sahibi olarak tanımlamıştı. Sonrasında, bu ihtiyar sahibi fâili, Cüveynî de, "Allah" olarak adlandırmış ancak Allah'ın varlığı için verdiği argümanda ilim sıfatından bahsetmemişti. Daha sonrasında Cüveynî'nin *Kitâbu'l-İrşad'da*, Allah'ın sıfatlarını tartışırken, ek olarak, O'nun kâdir ve bilen, dolayısıyla diri olduğunu da belirttiğini görüyoruz.³¹ Ancak ilim ve hayat sıfatları, Cüveynî'nin argümanı ile bütünleşik ve onun "fâil" kavramını kullanmasıyla ilintili değildir.

'Abdü'l-Cebbâr, hem "fâil" hem de "ihtiyar sahibi fâil" terimlerini kullanmıştı, ancak onun "fâil" terimini anlayışı Bâkîllânî'nin anlayışından farklıdır. Kâinatın sonradan varlığa geldiğini ve belirli bir başlangıcı olduğunu gösterdikten sonra 'Abdü'l-Cebbâr, kâinatın varlığa gelmesinin bir varlığa getirici (*muḥdis*) ve fâilin

²⁹ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 24. (*El-fâ' ilu lâ yekûnu illâ hayyan kâdiren.*)

³⁰ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 24.

³¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, 29-30.

varlığını gerektirdiğini söylemişti. Bu fâil, ona göre Allah'la özdeştir. Sonrasında, bu fâilin kendi tabiatının zorunlu kıldığı şekilde hareket ettiğini reddedip onu irade sıfatına sahip bir fâil-i muhtâr (*el-fâ'ilu'l-mukhtâr*) olarak tanımlamıştı.³² 'Abdü'l-Cebbâr bu argümanlardan sonra kudret, ilim, hayat ve vücudu Allah'ın zâtî özellikleri olarak sunar.

Görüldüğü üzere hem Cüveynî hem de 'Abdü'l-Cebbâr, bahsedilen fâili ifade etmek ve özgür irade sahibi olduğunu belirtmek için özellikle "ihtiyar sahibi fâil" terimini kullanıyorlar. Diğer bir deyişle onlar için, fâil kavramı özgür irade fikrini içermemektedir. Bundan dolayı, irade sahibi olmayan başka fâiller de olabilir. Gerçekten, Muhyiddin el-Âlûsî'nin de belirttiği üzere, *fâ'il mukhtâr* ve *fâ'il matbû'* ayrımı yedinci yüzyıldan (hicri ikinci yüzyıl) beri yapılagelmiştir. *Fâ'il mukhtâr*, özgür iradesiyle hareket eden bir etkin fâile ve *fâ'il matbû'* ise tabiatı gerektirdiği şekilde hareket eden ve tek tip eylem yapabilen fâil manasına gelir.³³ Bundan dolayı, bu anlayışta, fâil terimi irade sahibi olan veya olmayan herhangi bir fâile işaret edebilir. Özgür iradeye sahip olduğu zaman, *fâ'il mukhtâr* (ihtiyar sahibi fâil) olarak adlandırılır. Görünüşe göre hem Cüveynî hem de 'Abdü'l-Cebbâr, *fâ'il mukhtâr* terimini kullandıkları zaman arka planda bu manayı ve ayrımı göz önünde bulunduruyorlar. Ancak, Bâkılânî, bu terimi Allah'ın varlığı için verdiği argümanda kullanmamaktadır. Onun yerine, fâil terimini irade, kudret, hayat ve ilim kavramlarıyla ilişkilendirerek kullanmaktadır. Kısaca, Bâkılânî'nin fâil anlayışı Cüveynî ve 'Abdü'l-Cebbâr'ınkinden farklıdır. Gazzâlî, Bâkılânî'nin sezgilerini takip eder ve daha kapsamlı bir fâil analizi yapar.

Gazzâlî, *Tahâfütü'l-Felâsife'de* "'Fâil' (*fâ'il*), fiili kendisinden seçim (*ikhtiyâr*) yoluyla iradeyle (*irâde*) ve seçimi yapılan şeyin ilmüne göre sadır olan kişiye [gönderme yapan] bir terimdir" der.³⁴ Bu nitelendirmede, fâilin eylemi onun iradesi, tercihi ve ilmüne dayanır. Ayrıca, her eylem kudret sıfatını gerektirir. Bu üç sıfatın daha ayrıntılı açıklaması şöyledir: "Fâilin varlığı, iradesi (*irâde*), kudreti (*kudre*) ve ilmi (*ilm*) onun fâil olması için gerekli şartları oluşturur."³⁵ Bundan dolayı, bir şeyi hakiki fâil olarak nitelendirebilmek için, ona en azından şu üç sıfatı atfedebiliyor olmamız gerekir: kudret, ilim ve irade.

³² Genel olarak Eş'ariler'in (ve özelde de Cüveynî ve Bâkılânî'nin) aksine, 'Abdü'l-Cebbâr Mu'tezile'ye mensup bir kelâmcı olarak, ilâhî iradenin herhangi bir cevherden bağımsız olarak Allah'ın gayrında bulunduğunu savunur. Daha fazla bilgi için bkz. Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples* (Beyrut, 1965).

³³ Husâm Muhî Eldîn al-Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam* (Bağdat, 1965), 224–225.

³⁴ Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers (Tahâfut al-Falâsifa): A Parallel English-Arabic Text*, İng. çev. Michael E. Marmura (Provo, UT, 1997), 56.

³⁵ Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, 62. Gazzâlî'nin fâil kavramı üzerine ikincil kaynaklar için bkz. Kwame Gyekye, "Al-Ghazâlî on action", *Ghazali: La Raison et le Miracle*. Table Ronde Unesco, 9–10 décembre 1985 (Paris, 1987), 83–91; Michael V. Dougherty, "Al-Ghazâlî and Metaphorical Predication in the Third Discussion of Tahâfut al-Falâsifa", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82/3 (2008): 391–409.

Frank Griffel, Gazzâlî'nin fâil kavramını *Tahâfütü'l-Felâsife'de* bu şekilde tanımlamasından hareketle Gazzâlî'nin bu terimini "Aristocu filozofların kullandığı anlamda değil de Müslüman teolojisindeki manasıyla"³⁶ kullandığını söyler. *Tahâfütü'l-Felâsife'de* Gazzâlî, Antik Yunan filozoflarından ciddi bir şekilde etkilenen *felâsifenin* belirli iddialarını ele alıp eleştirmiştir. Griffel, kelâmcıların Arapça dil bilgisi ve özellikle yaygın kullanılan terimlere referans vererek kendi pozisyonlarını savunduklarını iddia eder. Ancak, *felâsifenin* Antik Yunan terimleri üzerinden kendi Arapça terminolojilerini geliştirdiklerini savunur. Griffel'e göre, Gazzâlî fâil anlayışını "fâil" kelimesinden anlaşılan genel mana üzerine kurguladığı için *felâsifenin* yolunu değil kelâmcılarınkini tercih etmiştir.³⁷ Daha önceki müşahedelerimizden anlaşılacağı üzere bu tip bir yorumlamanın problemliliği olduğu açıktır. Hatırlayalım, ne Cüveynî ne de 'Abdü'l-Cebbâr (biri Eş'ari diğeri Mu'tezile olan iki önemli kelâm âlimi), "fâil" terimini irade sahibi bir fâile karşılık olarak kullanmamıştı. 'Abdü'l-Cebbâr, kâinatın var edicisini, onun özgür irade sahibi olduğundan bahsetmeden önce fâil olarak nitelemekteydi. Ancak bu noktayı temellendirdikten sonra O'nu iradi fâil (*fâ'il mukhtâr*) olarak tanımlamıştı. Cüveynî de kâinatın yaratıcısını, onun irade sıfatına sahip olduğunu kanıtladıktan sonra iradi fâil (*fâ'il mukhtâr*) olarak tanımlamıştı. Bundan ötürü, Griffel'in Gazzâlî'nin fâil kavramını genel olarak kelâmcılarla ilişkilendirme çabası aslında iyi temellendirilmemiştir. Kelâmcıların hepsi Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerini paylaşmaz, Cüveynî ve 'Abdü'l-Cebbâr buna örnek verebileceğimiz iki önemli düşünürdür. Her şeye rağmen, Gazzâlî'nin fâil anlayışı Bâkîllânî'ninkiyle paraleldir. Bu da kelâmcılar arasında farklı terminolojik yaklaşımlar olduğuna bir işarettir. Onların kavramsal ve terimsel kurgulamalarını daha iyi anlamak için rastgele genellemelerden kaçınıp her bir düşünüre ayrı ayrı odaklanmamız gerekir.

Bâkîllânî'nin sınırlı varlıklar için etkin nedenselliği, kendileri ve başka şeyler hakkındaki kısıtlı ilimleri üzerinden reddettiğini hatırlayalım. Bundan dolayı, Bâkîllânî'ye göre evrendeki hiçbir şeyi gerçek fâil olarak nitelendiremeyiz. Gerçek fâil evrenden kategorik olarak farklı ezeli bir varlık olmalıdır; o sonsuz güce, iradeye ve ilme sahip olmalıdır. Bâkîllânî'ye göre "Allah" kavramının asıl manası da budur. Ancak, fânî varlıklar bakımından fâillik farklı bir şekilde anlaşılmalıdır. Michael Marmura'nın da altını çizdiği gibi, Gazzâlî'nin evrendeki varlıklara atfettiği fâilliğin iki temel yorumu vardır.

İlki, bazı eylemlerin cansız objelere metaforik olarak atfedilebilmesidir. Gazzâlî, *Tahâfütü'l-Felâsife'de*, "ateş yakar" ve "kılıç keser" gibi bazı Arapça deyişleri metaforik manada kabul eder çünkü bu tip eylemler cansız objeler tarafından gerçekleştirilemez. Halkın yaygın şekilde böyle deyişleri kullanması, onların gerçek manalarına göre yorumlamamızı gerektirmez. Onun yerine, onları metaforik olarak algılamamız gerekir. Zaten Gazzâlî bu tip deyişlerin kullanılmasını reddetmez.³⁸ Bunun sebebi şu olabilir: Gündelik yaşamda her

³⁶ Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (Oxford, 2009), s. 184.

³⁷ Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 184-185.

³⁸ Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 58.

konuştuğumuzda, devamlı olarak ilahi fâilliği referans verirsek insanlarla verimli iletişim kuramayız. Mesela, pamuğu yaktığımız her seferde “pamuğu ateşle Allah yaktı” veya “Allah birisini kılıçla öldürdü” demek müşkül bir durumdur. Daha verimli bir iletişim için, arka planda aslında gerçek fâilin Allah olduğunu kabul edip konuşmamızda bu tip fiil ve eylemleri, hayattaki bazı pratik gerekçelerden ötürü, metaforik olarak ateşe veya kılıca atfedebiliriz.

İkinci olarak, Gazzâlî melekler ve insanlar gibi iradi varlıkları “fâil” olarak nitelendirir. Marmura, Gazzâlî'nin fâil kavramına ait farklı manaları açıklığa kavuşturmasına ayrıca dikkat çeker. *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da³⁹ ve *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*'de⁴⁰ Gazzâlî, Allah için kullanıldığında ayrı ve kulları için kullanıldığında ayrı iki farklı fâil manasından bahseder. Allah yarattığından ötürü gerçek fâildir. Kullarının ise fâil olarak adlandırılmalarının sebebi yaratmanın mahalli olmalarındandır.⁴¹ Mesela insanlar, ilmin ve iradenin yaratılması ve hareket etme kudretinin mahalli olduklarından fâildirler. İhtiyari eylemlerin insanlara atfedilmesine “kesb” denir.⁴² Bu atfetmenin mantığı kısaca şöyledir: İnsanlar amellerini kesb eder, Allah ise onları yaratır. Gazzâlî eyleme geçme kapasitesine sahip her canlının yaratmanın mahallinde ve merkezinde olduğunu ve dolayısıyla birer fâil olduklarını belirtir.⁴³ İradenin sadece Allah'a atfedildiğinde, sebep olma anlamı yani nedensel bir mana taşıdığıнын altını çizmekte fayda var. Gazzâlî ayrıca Kuran'da bazı eylemlerin Allah'a, bazı eylemlerin ise meleklerle ve insanlara atfedildiği ayetlere de dikkat çeker. Ancak, insanlara ve meleklerle atfedilen eylemlerin manasının ilahi yaratmanın mahalli olduğunu da vurgular.⁴⁴

Özetle, Bâkılânî ve Gazalî'nin bakış açılarında, fâil, temel literal manası üzere; nedensel olarak başka şeylere etki edebilen ilim, irade ve kudret sıfatlarına sahip olmalıdır. Bu sıfatlar fâil kavramının esaslarıdır. Allah, hakiki fâil olarak bu sıfatlara sahip olmalıdır.

Bâkılânî'nin Argümanının Kategorizasyonu

Bâkılânî'nin Allah'ın varlığı hakkında verdiği argümanın amacı ilim, irade ve kudret sahibi kadim bir yaratıcıyı ispatlamaktır. Bu üç özellik otomatik olarak hayat sahibi olmaya işaret eder. Bu meta-argümanın her bir öncülü ayrı bir argüman olarak ele alınır ancak bu argümanlar bir araya geldiklerinde Allah'ın varlığını için bir ispat oluşturur, tek başlarına değil. Bu meta-argüman evrene referans verdiği ve deneysel bilgi gerektirdiği için, onun mantıksal yapısının evrenden hareket ederek evreni ortaya çıkaran yeterli sebebin farklı özelliklerine çıkarım yapmaya dayalı olduğu söylenebilir. Bu açıdan, evrenden yola çıktığı için

³⁹ Gazzâlî, *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, ed. İbrahim A. Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara, 1962), 92. Al-Ghazâlî, *Al-Ghazâlî's Moderation in Belief*, İng. Çev. Alaaddin M. Yakub (Chicago, 2013).

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn* (Kahire, 1957), I, 256.

⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 256.

⁴² Gazzâlî, *El-İktisâd*, 92.

⁴³ Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 256.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 256.

onu bir çeşit kozmolojik kanıt olarak değerlendirebiliriz. Ancak, o, klasik tarzda ne Leibniz'in "*contingentia mundi*" kanıtına ne de Kant'ın kozmolojik kanıtına benzer. Kant'ın ve Leibniz'in versiyonlarında, kozmolojik argüman kâinatın bazı temel özellikleri üzerine bina edilir: mümkün olması gibi. Bu temel üzerinden zorunlu olan bir varlığa ulaşılır. Bu argümanın bir kusuru ise, Kant'ın da belirttiği gibi, bu zorunlu varlığı nasıl "Allah" olarak kabul ettiğimizi temellendirmemiz ve açıklamamız gerektiğidir.⁴⁵ Tam da bu sebepten ötürü, Bâkîllânî, Allah'ın varlığı için verilen bu tip bir kozmolojik argümanı savunmaz. Ona göre Allah'ın varlığını göstermek için daha fazla öncülü ispat etmemiz gerekir. Bu ek öncüller kâinatın düzen ve tasarımı gibi özelliklerine odaklanırlar. Bu özellikler sayesinde ele alınan ezeli varlığa ilim, irade, kudret ve hayat atfedilir ve ezeli varlık bir fâil olarak tanımlanır. Bundan dolayı, Kant'ın tasarım kanıtı veya fiziko-teolojik argümanı, Bâkîllânî'nin argümanının ancak bir parçası olabilir ve o meta-argümana entegre edilmekle güçlenir. Kant'ın da dikkat çektiği gibi fiziko-teolojik argüman tek başına Allah'ın varlığını ispatlamak için yeterli değildir. Bu argüman en fazla gösterebileceği şey kâinatın bir tasarımcısı (mimar) olduğu, bu tasarımcının akıl ve niyet gibi sıfatlara sahip olduğudur.⁴⁶

Bâkîllânî'nin argümanı ne ontolojik bir argüman olarak ne de ontolojik kanıtı varsayan bir argüman olarak kabul edilemez. Bâkîllânî argümanına ne verili bir Allah kavramıyla başlar ne de bu kavramı *a priori* olarak kanıtlama gibi bir yol izler. Bâkîllânî, Allah'ın ezeli bir fâil olduğunu varsayar ancak aynı zamanda, kâinata etki eden sebebin neden ezeli ve tek bir fâil olması gerektiğine dair deneyimden neşet eden argümanlar sunar. Bu argümanlarda Allah'ın ezeli, fâil ya da tek olması *a priori* olarak var sayılmamıştır. Bâkîllânî'nin argümanında, bütün adımlar beraber olarak, kudret, ilim ve irade sahibi tek bir ezeli varlığın olduğunu ispatlamaya çalışır. Fâil kavramının bu argümandaki merkezîyetinden dolayı, onu "fâil merkezli kozmolojik kanıt" (*cosmological argument from agency*) olarak isimlendirmeyi öneriyorum. Bu argüman tek başına, kozmolojik, ontolojik ve fiziko-teolojik argümanların başaramadığını yapma potansiyeline sahiptir. Bâkîllânî, tek tanrılı dinlerin tanıttığı Allah'ın varlığını kanıtlamaya yönelik gayet mühim bir yöntem ortaya koymaktadır. Richard Swinburne'nun şu yorumu Bâkîllânî'nin argüman kurma tarzının arkasındaki anlayışı güzel bir şekilde ortaya koyar: "Kozmolojik argüman ve diğerleri gibi tek bir argüman, İbrahim, İshak ve Yakup'un Allah'ının varlığını tek başına kanıtlayamaz ancak başka çeşitli argümanlarla bir araya gelip hepsi kendi küçük katkılarını yaptıkları zaman bu sonuca ulaşılabilir."⁴⁷

⁴⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Norman Kemp Smith (New York, 2003), 508–517 ve A605, B633–A620, B648.

⁴⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 521–524 ve A625, B653–A630, B658.

⁴⁷ Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2. Bs. (New York, 2004), 20.

Macid Fahri'nin Bâkılânî'nin Argümanı Hakkındaki Yorumunun İncelemesi

Bu bölümde, Macid Fahri'nin Bâkılânî'nin argümanı üzerine yaptığı yorumların, onun mantıksal yapısını tam olarak yansıtmadığını göstereceğim. Fahri, Bâkılânî'nin *Kitâbu't-Temhîd'inde* birbirinden bağımsız üç argüman bulur. Ona göre ilk argüman, kâinatın hadis olması üzerinden bir muhdis ve musavvire yapılan çıkarımdır. Bu argüman, daha önce bahsettiğimiz üzere Bâkılânî'nin arazların hadis olmasını tartışıp sonra da cisimlerin hadis olduğunu çıkardığı ve cisimlerin arazlardan bağımsız bir şekilde var olmayacağı prensibini kullanarak cisimler ve arazlardan oluşan bütün kâinatın da sonradan ortaya çıktığı sonucuna ulaştığı pasajlardan elde edilmiştir. Fahri bunu kâinatın hadis olması (*a novitate mundi, hudus delili*) üzerine inşa edilen bir kanıt olarak değerlendirir.⁴⁸ İkinci argüman, evrendeki bazı şeylerin diğerlerini belirli bir düzen içinde takip etmesi gözlemine dayanır. Bazı şeyler diğerlerinden önce varlığa gelir ve bu bir fâilin onları öncelikle işaret eder. Fahri bu "öncelik belirleyiciyi" Allah (*God*) olarak sunar.⁴⁹ Son argüman ise, şeylerin mümkün özelliklerine odaklanır. Şeyler şu an olduklarından daha farklı formlar ve şekillere sahip olabilirlerdi. Onların şekilleri birçok mümkün durum içinden belirlenmiştir ve Fahri'nin yorumuna göre onları belirleyen de Allah'tır. Fahri'ye göre son argüman, kâinatın mümkün olması (*contingentia mundi, cevaz delili*) üzerine bina edilerek Allah'ın varlığına çıkarım yapan farklı bir argümandır.⁵⁰ Son iki argüman *Kitâbu't-Temhîd'de* ilkinden hemen sonra gelir fakat bu argümanlardan sonra Bâkılânî sadece kâinatın yaratıcısının irade sahibi olduğu sonucuna ulaşır. Onun "Allah" olduğunu sonucuna varmaz.

Kısaca Fahri, Bâkılânî'nin temelde iki çeşit olan üç argümanını tespit eder. İlk argüman, kâinatın hadis olması üzerinden bir yaratıcısı olması gerektiği sonucuna varır. Fahri'nin son iki argümanı, kâinatın mümkün özelliklerine dayanır ve Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışırlar.

Fahri'nin Bâkılânî'nin Allah'ın varlığı ve tekliği argümanı üzerine olan yorumunun en önemli kısımları şunlardır: Öncelikle Fahri, ilk argümanı Allah'ın varlığına bir delil olarak sunmaz ancak bu ayrımı diğer argümanları sunumunda kaybolmuştur. O açık bir şekilde son iki argümanın "Allah"ın varlığına bir delil olarak sunar. Bu argümanlarda Fahri, imkânı açıklayan fâilin nasıl Allah olduğunu tartışmadan, ani bir şekilde kâinatın mümkün özelliklerinden Allah'ın varlığına sıçrama yapar. İkinci olarak Fahri sadece üç argümanı ortaya koyar ve bizim sunduğumuz tasarım merkezli kanıt, ezeliyet ve vahdaniyet kanıtlarını yok sayar. Son ve ikinci noktayla da alakalı olarak, Fahri bütün bu argümanların

⁴⁸ Majid Fakhry, "The classical Islamic arguments for the existence of God", *Muslim World*, 47/2 (1957): 133–145, 139.

⁴⁹ Majid Fakhry, "The classical Islamic arguments for the existence of God".

⁵⁰ Majid Fakhry, "The classical Islamic arguments for the existence of God".

birleşiminden ve birbirleriyle olan münasebetlerinden ortaya çıkan bütünsel resmi görmez.

Sonuç

Özetle Bâkîllânî'nin fâil merkezli kozmolojik kanıtı üç kavram üzerine inşa edilmiş, kâinatın tümü üzerine yapılmış bir yoruma dayanıyor. Bu üç kavram ise: sonradan meydana gelmek, imkân ve tasarımdır. Argüman bu kavramları kullanarak; kâinatın tek ve ezeli bir etkin fâili olduğunu ve onun da zâtî sıfatlarının kudret, irade ve ilim (dolayısıyla hayat sıfatı) olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Allah asgari düzeyde en azından bu sıfatlara sahip olarak tanımlanmaktadır. Ezeli fâilin bu sıfatlara sahip ve tek olduğunu göstermek için Bâkîllânî beş alt-argüman veriyor: araz merkezli kanıt, tahsis merkezli kanıt, tasarım merkezli kanıt, ezeliyet argümanı ve vahdaniyet argümanı. Bâkîllânî'nin Allah'ın varlığına dair verdiği argüman, ilk dört argümanı öncül olarak alır ve son argüman ise Allah'ın vahdaniyetine delil olarak düşünülebilir. Bu şekilde anlaşılan mantıksal yapıyla, Bâkîllânî'nin fâil merkezli kozmolojik argümanı klasik ontolojik, kozmolojik ve tasarım argümanlarından farklı bir şekilde sınıflandırılmayı hak etmektedir.

Kaynakça

- Al-Alousî, Husâm Muhî Eldîn. *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam*. Bağdat: National Print. And Pub. Co., 1965.
- Al-Ghazzâlî. *Al-Ghazâlî's Moderation in Belief*. Çev. Alaaddin M. Yakub. Chicago: 2013.
- Al-Ghazzâlî. *El-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. Ed. İbrahim A. Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Yayınları, 1962.
- Al-Ghazzâlî. *İhyâ' 'Ulûmu'd-Dîn*. 4 Cilt. Kahire: 1957.
- Allard, Michel. *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples*. Beyrut: 1965.
- Davidson, Herbert. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Dougherty, Michael V.. "Al-Ghazâlî and Metaphorical Predication in the Third Discussion of Tahâfut al-Falâsifa". *American Catholic Philosophical Quarterly* 82/3. (2008), 391-409.
- Fakhry, Majid. "The classical Islamic arguments for the existence of God". *Muslim World* 47/2 (1957), 133-145.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Gyekye, Kwame. "Al-Ghazālī on action". *Ghazali: La Raison et le Miracle*. Table Ronde Unesco, 9–10 décembre 1985 (1987).

Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr. *Kitâbu'l-Mecmû*. Ed. Jean Joseph Houben. Beyrut: 1965.

Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Norman Kemp Smith. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Lameer, Joep. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice*. Leiden: Brill, 1994.

Richard, Frank. "Bodies and atoms: The Ash'arite analysis". *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Ed. Michael M. Marmura. New York: Cambridge University Press, 1984, 543-545.

Schmidtke, Sabine. "Early Aš'arite theology: Abū Bakr al-Bāqillānī and his Hidāyat al-mustaršidīn". *Bulletin d'études orientales* (2012), 39-72.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2004.

van Ess, Joseph. "The Logical structure of Islamic Philosophy". *Logic in Classical Islamic Culture*. Ed. Gustav E. Von Grunebaum. 1970.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.