

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

**ISSN 1303-7757**

**2006/1**

**Yıl: 5, Cilt: V, Sayı: 9**

**HITIT UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF DIVINITY  
FACULTY**

**ISSN 1303-7757**

**2006/1**

**Year: 5, Vol.: V, Issue: 9**

<b>HİTİT ÜNİVERSİTESİ</b> <b>İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b>	<b>HITIT UNIVERSITY</b> <b>THE JOURNAL OF DIVINITY FACULTY</b>
ISSN 1303-7757	ISSN 1303-7757
2006/1, Yıl: 5, Cilt: V, Sayı: 9	2006/1, Year: 5, Vol.: V, Issue: 9

<p><b>Hitit Üniversitesi Adına Sahibi/Owner</b> Prof. Dr. Kadri YAMAÇ Rektör</p> <p><b>Yazı işleri müdürü/The manager of editorial office</b> Prof. Dr. Serdar KILIÇKAPLAN Dekan/Dean</p> <p><b>Editör/Editor</b> Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK</p> <p><b>Editör Yrd./Co-Editor</b> Ar. Gör. Hasan Yücel BAŞDEMİR Ar. Gör. Sefer YAVUZ</p> <p><b>Yayın Kurulu/Editorial Board</b> Prof. Dr. Ferhat KOCA Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ Doç. Dr. Mevlüt UYANIK Doç. Dr. Muhit MERT</p> <p><b>Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board</b> Prof. Dr. M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.) Prof. Dr. H. Ezber BODUR (Sütçü İmam Ü.) Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü.) Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Ünver GÜNAY (Erciyes Ü.)</p> <p><b>Dizgi ve Mizanpaj</b> H. İbrahim ŞİMŞEK</p> <p>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bilimsel bir yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan ve yayın organı referans gösterilmeden kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.</p> <p><b>Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date</b> Çorum, 2006</p> <p><b>Baskı/Printing:</b> ÖNCÜ BASIMEVİ Kazım Karabekir Cad. Ali Kabakçı İşhanı No: 85/2 İskitler Ankara Tel: 0312 384 31 20</p> <p><b>Yazışma adresi/Corresponding Address</b> Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) 19100 ÇORUM</p> <p><b>Tel:</b> 0364 2346358 <b>Fax:</b> 0364 2346357 Fiyatı: 10 YTL</p>	<p><b>Bu Sayının Hakemleri</b> Referee Board of this Issue</p> <p>Prof. Dr. Ahmet TURAN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Prof. Dr. İsa DOĞAN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Prof. Dr. Ferhat KOCA (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Prof. Dr. Nadim MACİT (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Doç. Dr. Osman AYDINLI (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Doç. Dr. Muhit MERT (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Doç. Dr. Mevlüt UYANIK (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Doç. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Doç. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Doç. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Doç. Dr. Metin YASA (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p> <p>Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Ü. İlahiyat Fak.)</p>
--	---

## İÇİNDEKİLER

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK <b>Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları</b> .....	7-40
Yrd. Doç. Dr. Latif TOKAT <b>Dünya Görüşü-Din İlişkisi</b> .....	41-63
Dr. Mehmet ÜMİT <b>Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki</b> .....	65-80
Dr. Tahir ULUÇ <b>Tevhit-Teslis Polemiğinin İslâm Felsefesindeki Yansıması: Yahyâ bin 'Adî ve Makâle Fî't-Tevhîd Adlı Risalesi</b> .....	81-105
<b>Ek: Makale fi't-tevhîd'in Çevirisi</b> .....	106-124
William Kingdon CLIFFORD, çev.: Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU <b>İnanç Ahlakı</b> .....	125-136
Wael B. HALLAQ, çev.: Yrd. Doç. Dr. Hüseyin HANSU <b>Nebevi Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem</b> .....	137-151
Dr. Cemalettin ERDEMÇİ <b>Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine</b> .....	153-161
<b>Ek: Hucecu Broklus fi kıdemi'l-âlem'in Çevirisi</b> .....	161-170
<b>Kitap Değerlendirme</b> .....	171-175
Miheyil Svanidze, <i>Osmaletis İstoria, Turketis İstoria</i> , I-III, Tbilisi 1999-2005, 276 + 356 + 292 s. Haz.: Yrd. Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ	

## CONTENTS

Assistant Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK	
<b>Some Methodological Debates in the Field of Sufism in the Process of Turkish Modernization</b> .....	7-40
Assistant Prof. Dr. Latif TOKAT	
<b>The Relationship Between Worldview and Religion</b> .....	41-63
Lecturer Dr. Mehmet ÜMİT	
<b>Zaydite Response to the Claims of Distortion in the Qur'an</b> .....	65-80
Assistant Dr. Tahir ULUÇ	
<b>The Reflection of the Unity-Trinity Polemics in Islamic Philosophy: Yahyā bin 'Adī and His Treatise on Unity (<i>Maqālah fī al-Tawhīd</i>)</b> .....	81-105
<b>Add: Turkish Translation of <i>Makale fi't-tevhīd</i></b> .....	106-124
William Kingdon CLIFFORD, trans.: Assistant Prof. Dr. Ferit USLU	
<b>The Ethics of Belief</b> .....	125-136
Wael B. HALLAQ, trans.: Assistant Prof. Dr. Hüseyin HANSU	
<b>The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo Problem</b> .....	137-151
Dr. Cemalettin ERDEMÇİ	
<b>On the Evidences of Proclus on the Eternity of the World</b> .....	153-161
<b>Add: Turkish Translation of <i>Hucecu Broklus fi kīdemi'l-âlem</i></b> .....	161-170
<b>Book Review</b> .....	171-175
Miheyil Svanidze, <i>Osmaleti İstoria, Turketi İstoria</i> , I-III, Tbilisi 1999-2005, 276 + 356 + 292 s. Edit.: Assistant Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ	

## **Editör'den**

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi adıyla sekiz sayı yayınlanan dergimiz, bu sayıdan itibaren zorunlu olarak Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ismiyle önceki sayıların devamı olarak yayınlanacaktır. Dergimiz, yazarlarının ve diğer katkı sağlayanların destekleriyle her geçen gün gerçekleştirdiği yeni gelişmelerle yayın hayatını sürdürmektedir. Bu gelişmeler bağlamında dergimizin önceki sayılarına ait (1-8) bütün yazıların pdf formatıyla internet ortamına aktarılması gerçekleştirilmiştir. Artık okuyucularımız dergimizin önceki sayılarında yer alan yazılara <http://www.corilaf.gazi.edu.tr/tr/> adresinden "fakülte dergisi" bağlantısıyla ulaşabilirler ve sınırlama olmadan yararlanabilirler. Ayrıca dergimizin uluslararası indeksler tarafından taranmasını sağlamak amacıyla bazı girişimlerde bulunulmakla birlikte henüz neticelendirilmemiştir.

Bu sayıda herbirinin kendi alanına ciddi katkılar sağlayacağını umduğumuz beş telif, ikisi teliflerin ekinde olmak üzere dört çeviri ve bir kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Dergimizin teknik hazırlığı; yazı takibinden başlayarak hakemlere gönderme ve raporların değerlendirilmesi, tashih, dizgi ve son şeklin verilmesi aşamasına kadar dikkat ve titizlikle gerçekleştirilmektedir. Bu aşamaların herbirinde yazarların gösterdiği ilgi teknik ekibimizin hassasiyeti ve azmiyle birleşince ortaya güzel neticeler çıkmaktadır. Sözgelimi dipnotlarda uygulanan usul, metin ve sayfa düzeni açısından belli ölçüde mesafe aldığımız okuyucularımız tarafından görülecektir. Bu anlamda bir derginin bilimsel derinliğinin yanında teknik yeterliliğin de olması gerektiğini düşünüyor ve dergimize gelen olumlu tepkilerden bu açılardan başarılı sayılabilecek bir seviye ulaşıldığına anlıyoruz.

Dergi yayın ekibi olarak, elinize geçme aşamasına kadar geçen sürece katkı sağlayan herkese gönülden teşekkür ediyoruz.

## HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 2000 veya daha yüksek bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya, İngilizce-Türkçe (özetler 100'er kelimedenden fazla olmamalı) özet ve İngilizce başlık eklenmelidir. Gönderilen yazı, burada belirtilen sayfa ve yazım düzeninde ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerinin fotokopisi eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
4. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve Times New Roman yazı tipinde 10 nk ile yazılmalıdır.
5. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
  - a. **Kitap:** Basılmış eser; yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.  
**Telif Arapça eser örnek:** Suad el-Hakim, *el-Mu'cemu's-sûfi: el-Hikme fi hudûdi'l-kelime*, Daru Nedre, Beyrut 1981, s. 240.  
**Çeviri eser örnek:** Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, s. 240.  
**Tez örnek:** Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.  
**Yazma eser:** yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.  
**Yazma eser örnek:** Mehmed Emin Tokadı, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîri Şer'iyye, no: 832, vr. 18a veya b.  
Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmaktadır.  
Örnek: Buharî, *es-Sahîh*, İman 1.
  - b. **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası  
Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. V, sayı: 9, s. 221.  
**Çeviri Makale örnek:** Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşebendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. V, sayı: 1, s. 20.
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalelerin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.  
Örnek: Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 21.
  - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının baş harfleri büyük olmalıdır.
  - f. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.
  - g. Ayetler; italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara, 2/10.
  - h. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız: bk., karşılaştırınız: krş., adı geçen eser: *age*, adı geçen makale: *agm*, aynı müellif: a.mlf, Yayınları: Yay., kütüphane: Ktp., numara: no., ölümü: ö., tarihsiz: ts., yayın yeri yok: yy., aleyhi's-selam: (s), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: *DİA*, MEB İslâm Ansiklopedisi: *İA*, Üniversite: Ü., yardımcı: Yrd., Araştırma Görevlisi: Ar. Gör., çeviren: çev., hazırlayan: haz., editör: edit., tahkik: tahk., cilt: c., sayfa: s., Hazreti: Hz., varak: vr., editör: edit., hazırlayan: haz., sadeleştiren: sad., sayfadan sayfaya: ss., mektup nmarası: m.no., hadis numarası: h.no., miladî: M, Hicrî: H., celle celalühu (cc)

**Not:** Kelimeler ve harfler arasındaki virgüller ayırım içindir, kısaltmalara dahil değildir.

## TÜRK MODERNLEŞMESİ SÜRECİNDE TASAVVUF ALANINDA ORTAYA ÇIKAN BAZI YÖNTEM TARTIŞMALARI \*

Halil İbrahim ŞİMŞEK \*\*

### Özet

Bu makalede, Osmanlı'nın son yüzyılı ve Cumhuriyet'in ilk yıllarını kapsayan süreçte tasavvuf alanında meydana gelen bazı yöntem tartışmaları ele alınmıştır. Öncelikle tasavvufun İslâm bilimlerinden biri olup olmadığına ilişkin dönemin ilim adamlarının görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu hususta olumlu veya olumsuz yönde görüş belirtenlerin bir kısmı tespit edilerek, bu yaklaşımların açıklamalarına yer verilmiştir. Söz konusu dönemde ortaya çıkan fikrî boşluğun doldurulması amacıyla kütüphane kurma, konferanslar düzenleme, dergiler ve kitaplar yayınlama gibi bazı faaliyetler yapılmıştır. Bu dönemin tasavvufî yayınlar açısından oldukça zengin olduğu söylenebilir. Hem sufler hem de diğer âlimler tarafından kurumsal düzeyde suflerin ayinlerini icra yeri olan tekkelerin asıl amaçlarından saptırıldığı ve yeniden düzenlenmesi gerektiği belirtilmiştir. Meclis-i Meşâyih, Cemiyet-i Süfiyye gibi müesseselerin oluşturulması yanında şeyhlerin ehliyetli olmasını sağlamak amacıyla Medresetü'l-Meşâyih adıyla bir okul kurmak için gayret sarf edilmiştir. Meclis-i Meşâyih adına yayımlanan nizamnâme ve talimatnâmelerde müritlerin eğitilmesi, şeyhlerin ehil insanlardan seçilmesi ve tasavvufî faaliyetlerin düzenli bir şekilde icra edilebilmesi için tekkelerin islah edilmesi gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca bazı tasavvufî kavramlar yeniden ele alınarak herkesin kabul edeceği bazı ortak tanımlar yapılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Modernleşme, yöntem, meşâyih, tasavvuf, tarikat, sufi.

### Abstract

#### Some Methodological Debates in the Field of Sufism in the Process of Turkish Modernization

This article is intended to discuss certain methodological debates that took place in the field of Sufism in the period which covers the last century of the Ottoman Empire and the early years of the Turkish Republic. Firstly, I tried to address the debates over whether Sufism is an Islâmic science or not. I found out that there were both positive and negative views concerning the legitimacy of Sufism, and elaborated upon the arguments of both sides. To fill the intellectual gap, many activities were performed such as establishing libraries, organizing symposia, and publishing books and magazines during this period, which can be considered quite wealthy in terms of Sufi publications. In this period, it was realized that Sufi lodges where the Sufi training and life had been conducted turned away from their *raison d'être* and therefore needed to be reformed. In addition to forming such institutions as Majlis-i Mashâyikh (the Council of Sufi Shaykhs) and Jam'iyat-i Süfiyya (the Sufi Society), some efforts were made to set up an official school of Sufism called Madrasa al-Mashâyikh for producing qualified Sufi shaykhs. The Council issued regulations and instructions for securing the training of disciples, the election and appointment of shaykhs from among the qualified people and the reformation of Sufi lodges. So, this council aimed at organizing and executing Sufi activities. In this period, some Sufi technical terms were re-defined to reach agreement on their meanings.

**Key words:** Turkish Modernization, methodology, mashâyikh, Sufism, Sufi Orders, Sufi.

\* Bu makale, *Gazi Üniversitesi BAP Birimi* tarafından desteklenen 19/2003-03 kodlu proje kapsamında hazırlanmıştır. Metin ve dipnotlarda geçen Hicrî, Rumî ve Miladî takvime ait tarihlerin çevrilmesinde Türk Tarih Kurumu'nun <http://193.255.138.2/takvim.asp> internet adresinde yer alan program kullanılmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı

## Giriş

Osmanlı'nın son yüzyılı - Tanzimat'tan (3 Kasım 1839) Cumhuriyet'in (29 Ekim 1923) ilk yıllarına kadar devam eden süreç – modernleşme çerçevesinde birçok değişim ve gelişmeye sahne olmuştur. Bu yüzyılda Osmanlı sarayında yedi padişah – tahta çıkış sırasına göre II. Mahmut (1808-1839), I. Abdülmecid (1839-1861), I. Abdülaziz (1861-1876), V. Murad (1876-1876), II. Abdülhamid (1876-1909), V. Mehmed (Reşad) (1909-1918) ve VI. Mehmed (Vahideddin) (1918-1922) – yönetimde bulunmuştur. Osmanlı'da 18. yüzyılın sonlarında kısmen başlayan yenileşme hareketleri bu yüzyılda yönetimde bulunan bazı sultanlar tarafından benimsenmiş ve hızlandırılmıştır. Sarayın öncülüğünde ülkede siyâsî açıdan yeniden yapılanma sürecine girilmesi ve bu bağlamda bazı gelişmelerin gerçekleştirilmesi birçok alanda değişimi de beraberinde getirmiştir. Meydana gelen bu değişimler hem birbirinden farklı alanlar açısından ciddi sorgulamalara, hem de bu alanların dayandırıldığı düşüncelerin gelişen yeni duruma hitap etmesi için bir kısım yeni fikrî hareketlenmelere neden olmuştur. Bunun tabii bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni fikirlerin temsil edildiği kurumlarda ve bu müesseselerin işleyişlerinde bir takım düzenlemeler yapılması ihtiyacı doğmuştur.

Tanzimat'tan önce II. Mahmud'un (ö.1255/1839) emriyle orduda otoritenin sağlanması ve yeni bir sistem oluşturulması amacıyla bazı gayretler sarf edilmiştir. Bütün bu gelişmeler çalışmamıza esas olan dönemin öncü sosyo-politik hareketleri olarak kabul edilebilir. Tanzimatla birlikte elde edilen kazanımlar ve meydana gelen kırılmalar ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, burada süreci ve sonuçları sufi çevreleri etkileyen ve onlar tarafından bir şekilde değerlendirilmeye tabi tutulan oluşumlara değinilecektir. Ancak bu makalenin tasavvuf alanıyla sınırlı tutulmasından dolayı söz konusu gayretlerin sufilere doğrudan ilgilendirmeyen yönleri üzerinde durulmayacaktır. Yukarıda kısaca işaret edilen yeni düzenlemeler ve fikrî hareketlenmelerin, sufilere ait oldukları müesseselere ait bazı denetimler ve usuller meydana getirme gayretlerine hız kazandırdığı söylenebilir.

Yenilik taraftarı olarak bilinen II. Mahmud'un 1242/1827 tarihli fermanıyla yönetimin unsurları tarafından bazı Bektaşî tekkeleri kapatılmış<sup>1</sup> ve açık bırakılanlara da Sünnî olan Nakşibendî şeyhleri atanmıştır.<sup>2</sup> Bu uygulamanın önemli

1 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 143; İrfan Gündüz, "Tanzimat Sonrasında Tekke Faaliyetleri", *İlim ve Sanat*, İstanbul 1985, c. 1, sayı: 4, s. 47.

2 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, s. 144; İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", *OTAM*, Ankara 1995, sayı: 6, s. 284. Yukarıdaki metinde sözü



sebeplerinden biri olarak, uygulanan askeri yenilikler kapsamında kontrol altına alınmak istenen yeniçerilerin arasında yaygın olan ve kabul gören Bektaşilik tarikatının etkisini azaltma düşüncesinin kaydedilmesi<sup>3</sup> oldukça dikkat çekicidir. Yönetimin Nakşbendî şeyhlerinin Bektaşî tekkelerine atanmasını sağlaması, sufi çevrelerin bir kısmında kendilerince İslâmî bir meşrep olmadıkları iddia edilen kesimi sünnileştirme bağlamında olumlu bir gelişme olarak değerlendirilip kabul görürken, aynı sünnî tasavvufi ekolün çeşitli kollarına mensup bazı sufiler tarafından bu uygulama hoş karşılanmamış ve devletin sufi müesseselere müdahalesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>4</sup> Böyle düşünen sufiler yönetimin söz konusu uygulamasına sebep gösterdiği amaçtan ziyade, daha sonra bir ucu kendilerine uzanacak olan sonucu göz önünde bulundurarak bu tutumlarını belirlediği ifade edilebilir. Zaten çok geçmeden bu sünnileştirme şeklinde sunulan uygulamayı başlatanlar tarafından İstanbul'daki bazı tekkelerde görevli olan Sünnî Nakşî-Halidî şeyhlerinin de sürgün edilmesi,<sup>5</sup> usul ve sonuç açısından bu tutuma karşı çıkanların görüşünü haklı çıkarmıştır. Dahası bu uygulamadan sonra dönemin Osmanlı yönetiminin sadece Sünnî olmadıkları iddiasına dayanılarak dışlanan Bektaşîlerle arayı açması değil, aynı zamanda diğer sünnî tarikat mensupları ya da tasavvufî çevrelerle de mesafeli durma arzusu da dikkat çekmektedir.

II. Mahmut'un yönetimi süresince bazı tarikatlara yönelik olumsuz tavrının aksine, ondan sonra tahta çıkan I. Abdülmecid'in döneminde ilan edilen Tanzimat Fermanı'nda tarikatlara daha hoşgörülü ve müsamahakâr bir yaklaşımın var olduğu söylenebilir. Bu bağlamda 1852 tarihli irâde ile Hacıbektaş'taki tekke şeyhliğinin durumunun yeniden düzenlenmesi ve bazı tekke şeyhliklerinin Bektaşîlere verilmesi uygulama alanında musamahanın bir işare-

---

edilen uygulama bağlamında Nakşbendî şeyhlerinden Kayserili Muhammed Said (ö.1257/1841), Hacıbektaş Bektaşî Dergâhı şeyhliğine atanmıştır. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz.: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006, c. II, s. 128.

- 3 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, s. 145; Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", ss. 281-282.
- 4 Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay., İstanbul 2004, ss. 276-278. Bektaşî tekkelerinin açılmasını isteyen Bektaşî babalarına Meclis-i Meşâyih tarafından verilen cevapta, Bektaşî tekkelerinin kapatılması veya buralarda Nakşbendî şeyhlerinin görevlendirilmesine yönelik uygulamanın II. Mahmud'un emriyle başladığı belirtilmektedir. Sonuç olarak, ilgili cevapta söz konusu şahısların talebi kabul edilmemiştir. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 3.bs., Dergah Yay., İstanbul 1990, ss. 422-423.
- 5 Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: 19. Yüzyıl*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 665; Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 279. Hür Mahmut'un değerlendirmesine göre bu sürgünlerin asıl nedeni söz konusu sufilerin sayısal olarak artmasıyla yönetim tarafından potansiyel tehlike olarak görülmesidir. Bk. Yücer, *Aynı yer*.

ti olarak değerlendirilebilir.<sup>6</sup> Fakat bu yıllarda tasavvufi alanda köklü bir değişimin gerçekleştirildiğini veya önceki dönemde yapılan ve sufilerin tepkisini çeken bazı uygulamaların tamamen ortadan kaldırıldığını söylemek doğru değildir.

Osmanlı yönetimine bağlı bölgelerde yerel idareciler tarafından halka karşı yapılan haksız muamelelerin yanısıra Bektaşîlere yönelik bazı uygulamalar da sünnî sufiler tarafından eleştirilmiştir. Bu doğrultuda bazı haksız uygulamalara karşı çıkan ve Bektaşî tekkesine yönelik baskıları eleştiren şeyhlerden biri de Nakşbendî şeyhi Tetovalı Abdullah b. Abdülvehhab (ö.1236/1821) (İlhami Baba)'dır. O, bugünkü Makedonya'nın Kalkandelen (Tetova) bölgesinde yerel idare tarafından uygulamaya konulan böyle bir baskı girişimini doğru bulmadığını ifade etmiştir. İlhami Baba, esasen hâkimiyet sağlamaya çalışan siyâsîlerin bir kısım sosyal haksızlıklara sebep olmalarını, eyaletlerdeki yöneticilerin ve memurların halka karşı kötü muamelelerini, yerel vergi uygulamalarındaki adletsizliklerini ve memurların rüşvet olaylarına karışmalarını açıkça eleştirmiştir.<sup>7</sup> Ancak İlhami Baba bu tepkisinin bedelini çeşitli ithamlarla suçlanıp idam edilerek hayatıyla ödemiştir.<sup>8</sup> Osmanlı'nın bu son yüzyılının farklı dönemlerinde bazı sufiler, yukarıdaki örnekte olduğu gibi yönetimin bir kısım uygulamalarından rahatsız olduklarını belirttikleri zaman çeşitli bahanelerle cezalandırıldıkları bilinmektedir. Bu tür cezalara maruz kalanlardan biri de "tekkede top döktürüp sarayı havaya uçuracak" ihbarına itibar edilerek Kabe'nin onarımıyla görevlendirilip Hicaz'a gönderilen/sürgün edilen Özbekler Tekkesi Şeyhi İbrahim Edhem'dir.<sup>9</sup> Söz konusu örneğin benzerleri var olmasına rağmen, biz olayın gelişim ve değerlendiriliş biçimini iyi bir şekilde yansıtmaya açısından bu örnekle yetinebiliriz.

Tasavvufi düşüncüyü benimseyen insanların önemli bir kısmı kendilerine daha rahat bir ortam sağlayacağına inandıkları I. ve II. Meşrutiyetin ilanlarını açık bir şekilde desteklemişlerdir.<sup>10</sup> Rifaî şeyhi Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar

6 Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", s. 286.

7 Dzamal Cehajic, "Nakşbendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Sosyo-Politik Durumları", çev.: Halil İbrahim Şimşek, *Dini Araştırmalar (Osmanlı Özel Sayısı)*, Ankara 1999, c. II, sayı:5, ss. 384-385.

8 Cehajic, agm, s. 385. Diğer bazı Nakşî şeyhlerinin 19. yüzyılda Bosna-Hersek'teki siyaset adamlarıyla ilişkileri için bk. Hamid Algar, "Some Notes on the Naqshbandî Tariqat in Bosnia", *Die Welt des İslâm*, 1971, c. XIII, ss.174-180.

9 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 666.

10 Osmanlı'nın son dönem şeyhülislâmlarından ve aynı zamanda tarikat mensubu olan Musa Kazım (1858-1920) pekçok din alimi ile beraber memleketin sayesinde gelişeceğini düşündüğü meşrutiyeti desteklediğini, sonra ona sahip çıkacağını iddia eden İttihat ve Terakki'nin ilmiye heyetinde yer aldığını belirtmektedir. Ferhat Koca, *Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin*

öncülüğünde sufilerden bir kısmı tarafından çıkarılan *Muhibbân* dergisinin serlevhasında “Müşak-ı hürriyet-i tâmmе olan bi'l-cümle muhibbân-ı meşrutîyetin vasıta-i neşr-i efkârı olarak her aybaşı neşrolunur” denilerek meşrutiyete verilen önem ve destek açık bir şekilde vurgulanmıştır.<sup>11</sup> Söz konusu yaklaşıma sahip sufilerden bazısı II. Meşrutiyet’in ilanından sonra sadece ona destek vermekle yetinmeyip, fikir özgürlüğünü sağlayacağına inandıkları meşrutiyet nizamını öven, insanlara onun üstünlüklerinden, sağlayacağı özgürlüklerden ve kazandıracığı yararları bahseden yazılar kaleme almışlardır.<sup>12</sup> Özellikle bazı sufiler tarafından istibdâd ve zulüm dönemi diye nitelendirilen II. Abdülhamid’in (ö.1336/1918) yönetimi (1293-1327/1876-1909) şiddetle eleştirilerek, meşrutiyetin ve dolayısıyla onunla sağlanacağı ifade edilen hürriyetlerin yararlarının görülmesinin önemli olduğu belirtilmektedir.<sup>13</sup> Fakat aynı sufiler bir yandan bu şekilde meşrutiyet hakkında övgü dolu ifadeleri kullanırken, diğer yandan onun getireceğini iddia ettikleri hürriyetlerle birlikte insanlarda meydana gelebilecek ahlakî zaafılara ve nefsî davranışlara dikkat çekmeyi de ihmal etmemişlerdir.<sup>14</sup> Mustafa Kara’nın tespitine göre sufilerin sözcülüğünü yapan dönemin tasavvufî içerikli etkin süreli yayınlarından *Ceride-i Süfiyye*,<sup>15</sup> *Muhibbân*<sup>16</sup> ve *Tasavvuf*’un<sup>17</sup> arasında aşağıdaki dört hususta ilan

*Hayatı ve Fetvaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, ss. 54-55, 57.

- 11 *Muhibbân*, 18 Şaban 1327, sene: 1, sayı: 1, s. 1.
- 12 Metinde sözü edilen sufilerden biri de meşrutiyet nizamını öven ve bu konuya ilişkin *İslâmiyet ve Meşrutiyet* (Matbaa-i Amire, İstanbul 1912) adlı bir kitap yazan Nakşebendî şeyhi Konyalı Mehmed Zeynelabidin’dir. Zeynelabidin eserinin yazılış gayesini açıklarken, halka bu nizamın ne kadar kolaylık sağladığını belirtmek ve onunla elde edecekleri hakları halkın anlayacağı dille anlatmak şeklinde ifade etmiştir.
- 13 “Meşrutiyetin Meyveleri”, *Muhibbân*, 18 Şaban 1327, sene: 1, sayı: 1, s. 7.
- 14 Meşrutiyeti övmekle birlikte onun uygulaması esnasında meydana gelebilecek ahlakî zaafılara dikkat çeken yazılardan birine örnek olarak bk. “Tasavvuf ve Meşrutiyet” (*Tasavvuf*, 22 Rebiülevvel 1329/23 Mart 1911, sayı: 1, ss. 5-7; bu yazının günümüz alfabesine aktarılmış şekli için bk. “Tasavvuf ve Meşrutiyet”, haz.: H. İbrahim Şimşek, *Tasavvuf*, Ankara 2005, yıl: 6, sayı: 15, ss. 453-456.
- 15 *Ceride-i Süfiyye*; Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar ki dönemde tasavvufî içerikli dergiler arasında en uzun süreli yayımı gerçekleştirenidir. İlk sayısının yayınlandığı 26 Safer 1327/19 Mart 1909’dan itibaren Cuma günleri haftalık olarak basılmıştır. Bazı sayılarında çıkış periyodu değişse de 4 Zilhicce 1337/31 Ağustos 1919’a kadar 161 sayı çıkarılmıştır. Editörlüğünü ilk başlarda Ali Fuad ve daha sonra Mustafa Fevzi gerçekleştirmiştir. Başta yayım günü Cuma olduğu belirtilmekle birlikte sayıları düzensiz olarak çıkmış bir yayın organıdır. Yayın politikası olarak ilk dönemlerde istibdad anlayışına karşı tavır sergilenmiş ve meşrutiyet nizamı savunulmuştur. Fakat daha sonra İttihad ve Terakki hükümetinin birtakım yanlış uygulamaları ve derginin editörü Mustafa Fevzi Efendi’nin *Dîvân-ı Harb-i Örfî*’de muhakeme edilmesi sebebiyle taraftarlıklarını bırakmışlardır. *Ceride-i Süfiyye*’nin yayımlanmış sayılarının yıllara göre dağılımı şöyledir: 1327/1909’da 1-6 sayı, 1329/1911’de 6/1-7 sayı, 1330/1911’de 6/8-18 sayı, 1331/1912’de 24/17-17-24 ve 49-72 sayı, 1332/1913’te 73-101 ve 104-106 sayı, 1333/1914’te 107-115 sayı, 1334/1915’te 116-123 sayı, 1335/1916’da 124-130 sayı, 1336/1917’de 131-151 sayı,

edilmemiş bir görüş birliği vardır:

1. Meşrutiyet İslâmî bir yönetim tarzıdır, alkışlanmalıdır.
2. II. Abdülhamid istibdadın ve zulmün temsilcisidir, telin edilmelidir.
3. Tasavvufî hayat toplum için vazgeçilmezdir, canlı tutulmalıdır.
4. Bugün tasavvufî hayatta çöküş yaşanmaktadır, ıslah edilmelidir.<sup>18</sup>

Osmanlı'nın son asrında devlet-tekke münasebetleri açısından tartışma konusu edilen hususlardan biri de tekkelere ve burada görev yapan şeyhlere devlet tarafından ödenek verilmesidir.<sup>19</sup> Bir kısım sufi tekkelerin önceden beri süregelen vakıf merkezli mali destekleri ve devlet tarafından sağlanan ödenekleri vardı. Fakat tekkelere mali kaynak oluşturan bu gelirler, yenileşme döneminde vakıfların yönetimi ve gelirlerine yönelik düzenlemelerden dolayı önemli oranda azalmıştır. Meclis-i Meşâyih kanalıyla bu kaynakların eksilmesinden doğan sıkıntılar dile getirilmiş ve tedbir alınması istenmiştir.<sup>20</sup> Ancak madalyonun diğer tarafından bakıldığında birçok sufi tarafından devletten maaş alan

---

1337/1918-1919'da 152-161. sayı. Atilla Kaşıkçı, *Bütün yönleriyle Ceride-i Sûfiyye: İnceleme - Dizin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı, Diyarbakır 1994, ss. 30-36; Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, ss. 276-277; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul 2006, s. 344; Mustafa Kara, "Ceride-i Sûfiyye", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 410.

- 16 *Muhibbân*; Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar'ın (1871-1955) editörlüğünde aylık olarak yayınlanmıştır. Derginin ilk sayısı 18 Şaban 1327/4 Eylül 1909, son sayısı 29 Cemaziyahir 1337/1 Nisan 1919'da basılmış ve 3 yılda toplam 26 sayı yayımlanmıştır. Derginin ikinci sayıdan itibaren 12 sayıda ser-levhasındaki sloganı şöyledir: "Müşâk-ı hürriyet olan bi'l-cümle muhibbân-ı meşrutîyyetin vâsita-i neş-i efkârı olarak her ayın on beşinde neşrolunur." Daha sonraki sayılarda bu slogan nedeni açıklanmadan kaldırılmıştır. Dergide Meşrutiyet taraftarı bir yayın politikası izlenmiştir. Ser-levhada yer alan "... Her ayın on beşinde neşrolunur" (*Muhibbân*, sene: 1, sayı: 2, s. 1) cümlesi ilk sayıda "her ayın başında neşrolunur" şeklindedir. *Muhibbân*'ın yayımlanmış sayılarının yıllara göre dağılımı şöyledir: 1. yıl 12 sayı, 2. yılda 9 sayı ve 3. yıl 5 sayı. Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, ss. 279-281; Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, ss. 351-352.
- 17 *Tasavvuf*; Urfa mebusu Şeyh Safvet'in (ö.1950) yönetiminde haftalık olarak yayım hayatına başlatılmış ve 20 Rebî'ulâhir 1329/23 Mart 1911 ve 29 Zilhicce 1329/21 Aralık 1911 arasında 36 sayı çıkarılmıştır. Derginin logosunun altındaki serlevhalar/slogan cümleler "et-tasavvuf küllühü âdâb", "urafâ-yı ümmetin makâlât-ı ârifânelerine tasavvufun sahifeleri açıktır" ve "tasavvufa müteallık mebâhis-i şitâdan bâhis ve mekârim-i ahlâk-ı İslâmiyyetin ta'mîmine hâdim mecelle-i ma'nevîdir" şeklinde yazılmıştır. Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, ss. 277-279; Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, ss. 353-357.
- 18 Mustafa Kara, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Kaynakları-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimarî-İkonografi-Modernizm*, haz.: Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2005, s. 541.
- 19 Haydarizâde İbrahim Hakkı *Tasavvuf* dergisine gönderdiği bir mektupta daha önce ödenekleri kesilen tekkelerin meşrutiyetten sonra maddeten desteklendiğini ve bu sayede hizmetlerini daha iyi yapabildiğini savunmaktadır. *Tasavvuf*, 8 Rebiulahir 1329, sayı: 3, s. 8.
- 20 Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlik'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyet ve Arşivi", *İstanbul Araştırmaları*, İstanbul 1998, sayı: 7 (Güz), ss. 99-100.

şeyhlerin siyaseten özgür davranmadıkları ve yaşadıkları bölgelerde meydana gelen bazı haksız uygulamalara bu sebeple tepkisiz kaldıkları iddialarıyla eleştirildiği görülmektedir. Maaş ve mali destek konusunu daha ileri boyutta değerlendiren bazı sufiler tarafından, bu uygulamayla devletin aslında özerk olması gereken sufi müesseseleri kendi kontrolüne alarak yönlendirebileceğini iddia eden eleştiriler de yapılmıştır.

Bu dönemde hem sûfiler hem de sûfilik dışı mahfiller nezdinde tasavvufî nitelikli müesseseler bağlamında bazı yöntem tartışmaları meydana gelmiştir. Ortaya çıkan tartışmaların yansıması olarak süreli yayınlarda ve diğer yazılı ortamlarda farklı açılardan değerlendirmeleri içeren ifadeler yer almaktadır. Söz konusu tartışmaların ve ortaya konulan fikirlerin neticesi olarak tasavvufî müesseselerin belli bir düzene girmesi ve sınırlarının belirlenmesi için bazı oluşumlar tesis edilmiştir. Bir kısım sıkıntıların ve usulsüzlüklerin cereyan ettiği mekânlar haline gelen bu müesseselerin ıslahı ve usullerinin belirlenmesi amacıyla meydana gelen gelişmeleri çalışmamızın ilerleyen kısımlarında ele alacağız.

Yöntem bağlamında cereyan eden tasavvufî tartışmalar genellikle sufiler tarafından içinde buldukları toplumun duyarlı fertleri olarak var olduklarını ispat edercesine birçok sıkıntıyla çıkardıkları süreli yayınlarda ve yazdıkları kitaplarda ortaya konulmuştur. Sözü edilen yayınlarda yer alan yazıların içeriğine bakıldığında yöntem açısından ele alınabilecek konuların yoğunluğu ve boyutu tespit edilebilir. Dönemin etkin eli kalem tutan şahsiyetleri tarafından öne sürülen çeşitli görüşler ve tartışmalar söz konusu yayınlara yansımıştır. Yayımlanan bu çalışmalarda tasavvufun İslâm bilimleri arasında konumlandırılması veya diğer bir deyişle onlar arasındaki yerinin tespiti meselesinden, mutasavvıfların eğitimi, şeyhlerin bilgi seviyesi, şeyhlik müessesesinin işleyişindeki aksaklıklar, tekkelerin fizikî ve sosyal durumları,<sup>21</sup> sufilerin toplumsal ve siyasal duruşlarına kadar pek çok yöntem sorunları ele alınmış ve tartışılmıştır.<sup>22</sup> Makalenin ileriki kısımlarında görüleceği üzere bu tartışmalar ve müzakerelerin neticesinde bir takım uygulama alanlarına yönelik olarak sufiler tarafından bazı metotlar geliştirildiği görülecektir. Hatta kurumsal anlamda

21 Sûfilerden önemli bir kesimi tekkelerin kapatılmasından çeyrek yüzyıl kadar önce giderek artan çöküşü hissetmiş ve bu durumun çareleri üzerinde fikir üretmeye çalışmıştır. Bu anlamda beşik şeyhliğinden dolayı ortaya çıkabilecek sıkıntıları gidermek ve şeyh çocuklarını eğitmek için bir okul kurma girişiminde bile bulunulmuştur. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yay., 3.bs., İstanbul 1990, ss. 112, 115.

22 Örneğin *Ceride-i Sufiye*'de Medresetü'l-Meşâyih'in kuruluşuna ilişkin toplantıların haber verildiği sütunda ilim ve onu öğreten âlimler övülerek sufiliğin evladiyelik bir miras gibi görülmesi eleştirilmiştir. *Ceride-i Sufiye*, 9 Rebiulevvel 1332, sayı: 82, s. 358.

bazı ıslah hareketleri de gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bütün bunların her birinin ayrı ayrı ele alınarak değerlendirilmesi gereken konulardır.

### 1. Tasavvufun İslâm Bilimleri Arasındaki Yeri

Tasavvufun temel İslâm ilimlerinden biri olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesi ilk dönemlerden beri tartışılan bir konudur. Bu tartışmada her iki yönde görüş belirten âlimler olmakla beraber, tasavvufun İslâmî ilimlerden biri olduğu genellikle kabul edilen anlayıştır. Bunun ötesinde bazen tasavvuf doğrudan bir İslâmî ilim dalı olarak değil de dinî hayatın içsel bir yaşayış tarzı olarak da değerlendirilmiştir.

Osmanlı'nın son döneminde yaşamış ilim adamları tasavvufun İslâm bilimleri arasında sayılıp sayılmayacağı konusunda birbirinden farklı gerekçelerle değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Kimi âlimler tasavvufun tarihsel sürecini ve toplumsal boyutunu da göz önünde bulundurarak onu İslâmî ilimlerden biri olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu yaklaşıma sahip olanlar, onun salikleri tarafından aslî amaçlarından uzaklaştırıldığı için bazı yönlerden ıslah edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>23</sup> Bu tarz görüşü benimseyen ilim adamları arasında Bulgurluzâde Rıza,<sup>24</sup> İzmirli İsmail Hakkı,<sup>25</sup> Seyyid Bey<sup>26</sup> (ö.1343/1924) ve Elmalılı Küçük Hamdi (Yazır)<sup>27</sup> (1878-1942) zikredilebilir. Adı geçen ilim adamlarından İzmirli İsmail Hakkı, İslâmî ilimleri üç kısma ayırır: Kur'an, Hadis ve Fıkıh. Bunlardan Fıkıh ilmini de kendi içinde üç kısımda değerlendirir: İtikadî fıkıh, ilmî fıkıh ve vicdanî fıkıh. Bu tasnifin üçüncü kısmında yer alan vicdanî fıkıh ilminin ahlâk ve tasavvuf olduğunu ifade eder.<sup>28</sup> Genel olarak İslâm'ın itikadî/inanç boyutuyla ilgilenen akâid/kelâm ve amelî-fiilî kısma ait fıkıh gibi, tasavvuf da kişinin ahlak ve vicdâniyata ilişkin bilmesi gereken meseleleri ihtiva eden ilim olarak kabul edilmiştir. Bu görüşü öne süren ilim adamları değerlendirmelerini yaparken İslâmî hayat açısından tasavvufun meşruiyeti tartışmasına girmemişlerdir. Ancak aynı ilim adamları, İslâm düşüncesinin temel alanları olan Kelam, Felsefe ve Tasavvuf hiyerarşisini sistemleştirirken bunların aralarında bir ilişki kurmuşlardır.<sup>29</sup> Böylece tasavvufun,

23 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergah Yay., İstanbul 2003, s. 364.

24 Bulgurluzâde Rıza, *Müntehabât-ı Bedâyi'-i Edebiye*, Derseâdet, 1326, s. 64.

25 İzmirli İsmail Hakkı, "Din-i İslâm", *Ceride-i İlmîye*, Safer 1340, sene: 7, sayı: 69, s. 2233.

26 Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Matbaa-i Hukukîye, İstanbul 1328, s. 7.

27 Elmalılı Küçük Hamdi, "Ulum-i İslâmiye", *Beyânü'l-hak*, c. I, sayı: 9, s. 179.

28 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz.: Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981, s. 44.

29 İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarihatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Kaynakları-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-*

İslâm'ı sufî bakışıyla anlama ve yaşama tarzı olarak mütalaa edildiği görülmektedir.<sup>30</sup> Bu bakış açısı tasavvufu "batınî fıkıh/ilm-i bâtin" olarak değerlendiren mutasavvıf müelliflerin<sup>31</sup> eserlerindeki görüşleriyle uyum arz etmektedir.

Tasavvuf karşıtı bir kısım anlayışları savunan düşünürlerin yanında, bu dönemde insanı bir takım süflî yönlerden kurtararak kemale/olgunluğa ulaştıracak yegâne şeyin haşyetullâha/Allah korkusuna dayanan marifet olduğunu belirten bazı âlimler de vardır.<sup>32</sup> Bu görüşü benimseyen kişilerden biri olan Baha Said tasavvufun İslâmî olmadığını iddia edenlere karşı çıkar. Ona göre söz konusu anlayışın İslâm tarihindeki yeri o kadar kuvvetli ve etkisi o kadar açıktır ki, bu düşünceyi savunan büyük akımın delilleri açıklanıp belirlenmeden on dört asırlık İslâmî hayatın gerçekliği ve sırları ortaya konamaz.<sup>33</sup> Baha Said'in göz önüne aldığı ve görüşünü dayandırdığı temel mesele, müslümanların yaşadığı coğrafyada ve tarihî süreçte tasavvufî anlayışın inkâr edilemez bir gerçekliğinin olmasıdır. Darulfünun İlahiyat Fakültesi'nin Tasavvuf dersleri hocası Mehmed Ali Aynî de tasavvufun bir zahir ilmi değil de bâtin/ledün ilmi olduğunu kabul etmektedir. Ona göre tasavvuf kendi mensuplarınınca bir hikmet ilmi sayılabilir. Ancak bu hikmeti felsefe anlamıyla karıştırmamak gerekir. Burada hikmet kavramı, velilelere has manevî yöntemi ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>34</sup>

Felsefe ve sosyolojiye yakınlığı olan bazı mütefekkirler tasavvufun sırf İslâmî ilimler açısından ele alınmasının ötesinde tarihsel süreçte bu anlayışın yararlı olduğunu belirtmişlerdir. Ancak aynı kişiler sufiliğin tarihi süreçteki faydasının devam etmesi için kurumsal düzeyde bazı ıslah çalışmalarına ihtiyaç duyulduğunu da vurgulamaktadırlar. Bu tarz yaklaşımı benimseyenlere göre tasavvuf, toplumsal düzlemde denge sağlayıcı bir unsurdur ve felsefe-i tabiiye ile hikmet-i diniyenin arasını bulan bir anlayıştır.<sup>35</sup> Dönemin önemli sosyal teorisyenlerinden biri olan Ziya Gökalp tasavvufu ilimden ziyade hik-

*Mimarî-İkonografi-Modernizm*, haz.: Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2005, s. 567.

30 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 365.

31 Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulbaki Surur, Mısır 1960, ss. 43-44.

32 Hafız İsmail, "Mehâfetullah", *Cerîde-i İlmiyye*, sene 5 (Ramazan 1338), sayı: 61, s. 1950.

33 Baha Said, "Tasavvuf ve Hür Mezhepler", *Muhibbân*, 27 Rebiulahir 1337, sene: 3, sayı: 4, s. 1.

34 Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, haz. ve sad.: H. R. Yananlı, Akabe Yay., İstanbul 1985, s. 49. Abdülhaki Arvasî de Hz. Peygamber'in (s) zahirî ve batınî olmak üzere iki tür ilim bıraktığını belirterek tasavvufun ikinci kısmı kapsadığını ifade etmektedir. Abdülhakim Arvasî, *er-Riyâzu't-tasavvuf*, İstanbul 1341, ss. 24-25.

35 Rıza Tevfik, "Tasavvuf Hakkında", *Muhibbân*, 6 Şevvâl 1336, sene: 3, sayı: 1, s. 3.

meti andıran bir marifet-i zevkiyye olarak kabul eder.<sup>36</sup> Ona göre tasavvuf, Batı Felsefesi'nin "esrarçılık/mysticism" mektebine denk sayılamaz, bilakis o genel manasıyla "mefkurecilik/idealizm" mesleğinin muadilidir. Ancak Gökalp, sufiler arasında bazı gizemcilerin de var olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>37</sup> Benzer bir yaklaşıma sahip olan Hamdi Yazır'a göre tasavvuf, varlık/vücut bilgisinde İskenderiye ve İsrakiyye'ye benzese de amelî gelişmelerde onlardan farklılık arz etmektedir.<sup>38</sup> Gökalp, tasavvufî anlayışın ve bu düşüncenin icra yeri durumundaki tekkelerin İslâm medeniyeti tarihinde önemli bir yeri olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>39</sup> O, vazgeçilmez olarak kabul ettiği böyle kurumların bazı yönlerden bağlı buldukları meşihat makamı tarafından ıslah edilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre kendisinin önerdiği bazı düzenlemeler yapıldığı zaman hem bu müesseseler bir kısım sapkın akımlara kaynak olmaktan kurtarılması, hem de geçmişte ahlak önderleri tarafından gerçekleştirilen güzel hizmetlerin yeniden canlandırılması ve yerine getirilmesi mümkün kılınmış olur.<sup>40</sup>

Dönemin bazı yazarları tasavvufun İslam ilimleri arasındaki konumundan ziyade sufilerin din algıları üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda sufilere yönelik yapılan tasniflerden biri de onların dinî hükümlerle kendilerini sınırlayıp sınırlamama durumuna göredir. Böyle bir yaklaşıma sahip olan Hüseyin Avni, riyâzet ve mücâhedeye yönelerek dinî kurallara hassasiyet gösterenleri "sûfiyye-i müteşerri'ûn", bu anlamda hassasiyet göstermeden riyâzet ve mücâhedeleri sayesinde keşf ve işrâk ile yetinenleri "hukemâ-i işrâkiyyûn"<sup>41</sup> olarak tanımlamaktadır. Ona göre yukarıda bahsedilen her iki kesim de kalplerini arındırarak ilahi ilhamlara mazhar olmak üzere ruhanî âleme yönelmelerine rağmen, Hak'ka uygun olanların kalpleri doğru, diğerlerinin ki ise değildir.<sup>42</sup> Bu durumda asıl mesele, tasavvufun kendisinden öte onu hayat tarzı olarak benimseyen sûfilerin uygulamalarıdır. Hüseyin Avni'nin bu değerlendirmesinden hareketle sûfiler emir ve yasaklardan oluşan İslâmî hükümlere uydukları sürece onların konumlarının meşru sayıldığı söylenebilir.

Bir diğer tasnif de Mesnevîhân Ali Fuad tarafından sufilerin tasavvufî an-

36 Ziya Gökalp, "Tekkeler", *Makaleler - I*, haz.: Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1976, s. 85.

37 Ziya Gökalp, "Muhiddin Arabî", *Makaleler - II*, haz.: Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1982, s. 16.

38 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, "Dibace", *Metelib ve Mezahib*, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, s. LIII.

39 Gökalp, "Tekkeler", *Makaleler - I*, s. 83.

40 *Aynı eser*, ss. 86-87.

41 Hüseyin Avni, "İlm-i Kelam: Mütakellimîn ve Hükemâ", *Cerîde-i İlmiyye*, sene: 5 (Zilkade 1337), sayı: 48, s. 1485.

42 *Aynı yer*.



layışı içselleştirme durumuna göre yapılmıştır. O, sufileri “sufî-i zahirî” ve “sufî-i batınî/ hakikî” şeklinde iki sınıfta değerlendirmektedir. Onun bu yaklaşımında asıl olan ikinci kesimdir. Birinci grupta olanlar dışta kaldığı için bu tipler suretten hakikate ve sonra vahdet mertebesine davet edilmelidir. Hatta Ali Fuad kendinin yazarı olduğu *Ceride-i Sufiyye*'nin ikinci gruba talip olduğunu ve birinci kesimde olanları diğerine davet ettiğini belirtmektedir.<sup>43</sup>

Mütefekkirlerin oluşturduğu felsefe tarihinin aşamalarını ele alan Tahir Harimî “istintacât-ı akliye ve “ma’ârif-i ilhâmiyye” safhalarından bahsederek bu devreyi sufilerin seyr-i süluk anlayışıyla ilintilendirir. O buradaki istintâcı ulema ve hukemaya, ilhamı ise sufilere hamletmiştir.<sup>44</sup> Hatta Harimî, tasavvufî düşüncüyü tarihî gelişimiyle birlikte değerlendirerek kavramsal bir tasnif de yapmıştır. Ona göre tasavvuf ve tarikat kavramları aynı olarak düşünülmemelidir. Bilakis bunlardan birincisi şer’/dinin özü ve felsefesi, ikincisi ise ona ulaşan seyr-i sülûk ve edeplerden ibaret bir yol olarak kabul edilmelidir.<sup>45</sup>

Seyyid Nesib, bazı kişilerin tasavvufu kendine has bir ilim olmadığı, onun benzeri olan felsefe sistemlerinden etkilenmiş bir akım veya felsefî esaslara dayanan siyasî bir cereyan olduğunu iddialarını kabul etmez. Dahası tasavvufun diğer İslâmî fırkalar gibi değerlendirilerek küfür ve ilhad ile itham edildiği şeklinde ifade edilen iddiaların gerçeği yansıtmadığını belirtir.<sup>46</sup> Ona göre bazı kişiler tarafından tasavvufî düşüncede yer alan vahdet-i vücud anlayışından hareketle Spinoza’nın felsefesiyle bir bağlantı kurulması doğru değildir. Çünkü tasavvuf, sırf vahdet-i vücud anlayışından ibaret değildir ve sufilerin bu düşüncesi Avrupa filozoflarının anlayışlarıyla tamamen örtüşmemektedir.<sup>47</sup>

Bu dönemde sufî olmayan veya sufîlikle doğrudan bağı olmayan yenilik taraftarı (diğer bir ifadeyle modernist) yazarlar tarafından yazılan bazı metinlerde görülen olgucu/pozitivist yaklaşımların etkisiyle, tasavvufun hayata yansıyan ana ilkelerinden zühd ve takva, İslâm’ı yaşamanın ifrat noktaları olarak takdim edilmiştir. Rıza Tefvik ve Mehmet Ali Aynî, sözü edilen görüşü benimseyen ilim adamlarının tasavvufun meşruiyeti tartışmasını daha ileri boyuta

43 Mesnevîhan Ali Fuad, “Ceride-i Sufiyye ve Hakikat-i Sufiyye”, *Ceride-i Sufiyye*, 13 Ramazan 1329 (7 Eylül 1911), sayı: 1-6, s. 2.

44 Tahir Harimî, “Tarih-i Hikmette Sufiyûn”, *Mihrâb*, yıl: 1 [1340r.], sayı: 23, s. 809. Bu makalenin günümüz Türkçesi harflerine aktarılmış şekli için bk. Tahir Harimî (Balcıoğlu), “Tarih-i Hikmette Sufiyûn”, haz.: M. Emin Özafşar, *İslâmiyât*, c. 2, sayı: 3, [Temmuz-Eylül 1999], ss. 171-184.

45 Tahir Harimî, “Tarih-i Hikmette Sufiyûn”, *Mihrâb*, yıl: 1 [1340 R.], sayı: 24, s. 859

46 Seyyid Nesib, “Tasavvuf Tarihini Tenvîr”, *Ceride-i İlmiyye*, sene: 5 (Cemâziyelahir 1339), sayı: 66, s. 2122.

47 *Aynı eser*, s. 2123.

götürdüklerini ve dinî yaşantının bir kısım tasavvufî unsurlardan kurtarılarak kendilerince sahih olduğuna inandıkları zemine çekilmesini teklif ettiklerini kaydetmişlerdir.<sup>48</sup> Kılıçzâde Hakkı bu görüşleri daha da ileri bir noktaya taşıyarak, her ne kadar sufiler arasından zaman zaman iyi ilim ve irfan sahibi insanlar çıkmışsa da<sup>49</sup> mevcut durumu ve fikirleriyle ne dervişliğin (tasavvufun) ne de onların müesseselerinin dine ve millete faydasının olabileceğini iddia eder.<sup>50</sup> O, bu iddiasını müteakiben kendi yazdığı metinleri okuyanların bu tür düşüncelerden ve onların savunulduğu yerlerden uzak durmalarını tavsiye eder. Kılıçzâde, yukarıdaki uyarısını bir dinî ve millî görev saydığı için yaptığını da açıkça belirtmektedir.<sup>51</sup> Dahası şeyhlere ihtiyaç olmadığını ve dolayısıyla bunların görev yaptığı tasavvufî kurumlardan tekkelerin gereksiz bir şekilde işgal edildiğini belirtmektedir. Bu sebeple bu müesseselerin onların elinden alınarak mekteplere çevrilmesini önerir.<sup>52</sup>

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı toplumunun önde gelen şairlerinden ve İslâmcı yazarlarından biri olan Mehmet Akif (Ersoy) (1873-1936), tasavvuf tarihinde önemli yerleri olan Mevlânâ Celaleddin-i Rumî (ö.672/1273) ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) gibi sufilerin eserlerinde ortaya konulan düşünceleri benimsediğini ve onların temsil ettiği tasavvufî anlayışın hoşuna gittiğini belirtmektedir. Ancak o, tasavvufun İslâmî bir ilim olup olmadığı meselesine değinmeyerek çağdaşı olan bazı kişiler gibi, dikkatini söz konusu düşünce ve anlayışın eyleme aktarılış biçimine yöneltmiştir. Tasavvufî anlayışı kendi kötü emellerine alet eden ve bu düşünce adına dinî kuralları hiçe sayanların uygulamalarına karşı çıkan Akif,<sup>53</sup> şiirlerinde bahsettiği tasvire uyan şahısları hicvetmiştir. Toplumsal bazı gözlemlerine yer verdiği *Safahat'* in çeşitli bölümlerinde onun bu yaklaşımını görmek mümkündür. Sözü edilen eserinden alıntılanan aşağıdaki mısralar onun tasavvufun yanlış algılanması ve yaşanmasına bakışını özetlemektedir:

*Sürdüler Türk'e "tasavvuf" diye olgun şırayı;  
Muttasıl şimdi "hakikat" kusuyor Sıdkı Dayı!  
Bu cihan boş, yalnız bir rakı hak, bir de şarap*

48 Rıza Tevfik, *Mufasssal Kamus-i Felsefe*, İstanbul 1330, c. I, s. 401; Mehmed Ali Ayni, *İntikad ve Mülahazalar: Felsefi, Tasavvufi, Ahlakî ve Edebi*, İstanbul 1339/1923, ss. 4 vd.

49 Kılıçzâde Hakkı, *İtikadât-ı Bâtılaya İlân-ı Harb*, 2.bs., Matbaa-i Şems, İstanbul 1332, ss. 56-57.

50 *Aynı eser*, s. 45.

51 *Aynı eser*, s. 60.

52 *Aynı eser*, ss. 30-31, 60.

53 Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 80.

*Kible: tezgâh başı, meyhaneci oğlan: mihrâb.*<sup>54</sup>

Akif, yukarıdaki mısralarında tasavvuf adına ortaya konulan bazı anlayış ve eylemleri eleştirmektedir. Aynı eserin başka bir kısmında ise söz konusu düşünce bağlamında meydana gelen eylemleri kınayarak şöyle der:

*Sonra tenkide giriş: hepsi tasavvufla dolu  
Var mı sûfiyyede bilmem ki lbâhiyye kolu?  
Içilir, türlü şena'atlar olur, bî-perva;  
Hâfız'ın ortada Dîvân'ı kitâbü'l-fetvâ!  
Gönül incitme de keyfin neyi isterse becer  
Urefa mesleği; âlâ hem ucuz hem de şeker!*<sup>55</sup>

Yukarıda alıntılanan mısralarında tasavvuf adına herşeyi mübah gören anlayışa karşı tavrını gösteren Akif, bir mektubunda pek çok dinî kurala uymadığına şahit olduğunu söylediği Bektaşîleri hiç sevmediğini belirtir. Mehmet Akif'in tasavvufa bakışını ele alan araştırmancının sahibi Mehmet Demirci, Akif'in yeri geldiğinde hakkı teslim ettiğini ve nadiren de olsa döneminde bu ekole bağlı insanlar arasından dinî hükümlere sıkıca uyan insanların var olduğunu belirttiğini söyler.<sup>56</sup>

Osmanlı'nın son yüzyılı hakkında ortaya koyduğu değerli çalışmalarıyla tanınan İsmail Kara'ya göre dönemin islâmcılarının tasavvuf ve tarikatlara karşıt olarak geliştirdikleri tutumların yaygın sebepleri bazı sebepleri vardır. Bunlar arasında; sufiliğin insanları dünyadan el-etek çekmeye sürüklediği, dolayısıyla gerilemenin sebebi ve gelişmenin engeli olduğu, tekkelerin bir hurka bir lokma ile yetinen tembel ve miskinlerin barınağı haline geldiği,<sup>57</sup> bazı batıl inançlar ve hurafelerin sufiler vasıtasıyla ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı, tasavvufun insan iradesini ortadan kaldırdığı ve sufilerin tevekkülü gerçek anlamından saptırdığı gibi pek çok iddia yer almaktadır.<sup>58</sup> Tespitlerini daha da somutlaştıran İsmail Kara, tasavvufa ilişkin dönemin düşünürlerinden bazılarının

54 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz.: Ömer Rıza Doğrul, Ertuğrul Düzdağ, 12.bs., İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul 1977, s. 369

55 Ersoy, *Safahat*, s. 169.

56 Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, ss. 80-81.

57 *Muhibban* dergisindeki "Cemiyet-i Sufiyye-i İttihâdiyye Teşekkül Ediyor" başlıklı yazının dipnotunda tekkelerin tembelhaneler durumuna geldiği iddialarına karşı çıkılarak bu müesseselerin eğitimin her kademesine yardımcı hizmetler yaptığı belirtilmektedir. Hatta çeşitli sanatların öğretilmesinde tekkelerin öncülük ettiği de vurgulanmaktadır. Cemiyet-i Sufiyye-i İttihâdiyye'nin amaçlarından biri olarak boş gezen müridlere meslek kazandırılması ve onların iş hayatında yerlerini almalarına katkı sağlanması olduğu zikredilmektedir. *Muhibbân*, 1 Muharrem 1329, sene: 2, sayı: 1, s. 110.

58 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul 1987, c. I, s. LIX; İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", ss. 574-575.

ortaya koyduğu bu karşı duruşun gerçek nedenleri üzerine şöyle bir değerlendirme yapar:

“Tasavvufa karşı oluşun gerçek sebepleri daha köklü özellikler taşımaktadır. Bunlar arasında yer alan tasavvufun “kontROLSÜZ şahsî yoruma her an açık ve müsait” olması meselesi, İslâmcıların kabul edebilecekleri bir şey değildi. İslâmcılara göre tasavvufun, Müslüman “cemeatın bütününe ilgilendiren ve üzerinde ittifak edilmesi mümkün olan objektif esasları” taşımaması bir yana mutasavvıflar kendilerine göre bir ilim anlayışı (marifet, keşf, ilham), bir ulûhiyet telakkisi, bir varlık düşüncesi... geliştirmişlerdi ki, bunlar tevhid edilmek ve sistemleştirilmek istenen bir İslâm anlayışının dışında kalmaktaydı.”<sup>59</sup>

Dönemin önde gelen düşünürlerinden Mehmed Şemseddin (Günaltay), tasavvuf anlayışı ve onun müesseseseleşmiş şekli olan tarikatların bir takım büyük amaçlar adına oluşturulduğunu belirtmektedir. Ona göre bu yapılanma doğrultusunda sözü edilen amaçları gerçekleştirmek için önceden önemli hizmetler yapılmıştır. Bu gerçeği tespitten sonra M. Şemseddin kendi dönemindeki sufiliği ve tekkeleri amaçlarından uzaklaştırdığı gerekçesiyle eleştirir. Çünkü ona göre sufilik, bu dönemde ehli olan insanlar tarafından yürütülmemekte ve irşad vazifesi bir miras malı gibi görülerek babadan oğula devredilmektedir. Dahası tasavvufî müesseselerin önceleri toplumun inşasında rol aldığına işaret ederek bu dönemde söz konusu olumlu etkisinin aksine sosyal yapının bozulmasına katkı sağladığını iddia eder. Ona göre, tembel, hayatta mücadele yolunu terk eden ve hazırdan geçinmeye çalışan birçok insan kapıları herkese açık olan bu müesseselere doluşmuştur. Dolayısıyla böyle bir yozlaşmadan sonra bu kurumların mevcudiyeti ve faydası tartışılır hale gelmiştir.<sup>60</sup> Günaltay, yukarıda sıralanan eleştirilerinin ardından kendince doğru olduğuna inandığı bir öneride bu lunarak; zamanla asıl gayelerinden uzaklaşan bu tasavvufî mekânların müslümanlara faydalı olacak bir takım hizmetlerde kullanılmasını ve onların bu amaçlarla yeniden düzenlenmesini ister.<sup>61</sup>

*Muhibbân* dergisinin yayın yönetmeni Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, yukarıdaki paragraflarda birkaç örneğine değinilen ve “tekkeler tembelhaneler haline gelmiştir” şeklinde ortaya atılan iddialara karşı çıkarak, bu müesseselerin sosyal hizmetlerinin gözardı edildiğini belirtmektedir. Ona göre bu müesseselerde toplumun her kesiminden insana yemek ve barınma hizmeti verilmektedir. Yine tekkelerde ilim öğretildiği ve ihtiyaç duyulan eserlere kolayca ulaşılmasını sağlamak için külliyelerde kütüphaneler oluşturulduğu onun vurguladığı konulardandır. O, tekkelerin tembelhaneler olarak algınamayacağını belir-

59 İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, c. I, s. LX.

60 Mehmed Şemseddin (Günaltay), “Tekkeler ve Milletlerin Ruhuna olan Tesirleri”, *Zulmetten Nura*, haz.: Musa Alak, Furkan Yay., İstanbul 1996, ss. 176-177.

61 Aynı yer.

tir; çünkü buralarda şiir, musiki ve hat gibi sanatsal faaliyetlerin icra edilmektedir.<sup>62</sup> Ahmed Muhtar'ın tekkelerdeki uygulamalara ilişkin dikkat çektiği diğer bir nokta ise bu müesseselerde mezhep ayırımı olmadığı için onların ittihadı/birliği sağlamadaki rolüdür. Mesela kendisinin (Ahmed Muhtar) Hanefî mezhebine mensup bir Rifâî olmasına rağmen şeyhinin Şafiî mezhebi müntesibi olduğunu ve bu durumun herhangi bir ayrılığa neden olmadığını açıklamaktadır.<sup>63</sup> Aynı şekilde o, kişinin etnik kökeninin ve uyruğunun da sufilikte ayrılık unsuru olmadığını vurgulayarak, İstanbul'daki tekkelerde Afganlı, İngiliz, Hintli, zenci, Arap vs. farklı milletler ve etnik kökenlerden insanlara sıklıkla rastlandığını kaydetmektedir.<sup>64</sup> Dahası sufiler, hükümet oluşumu esnasında din ve millet ayırımı gözetilmemesi gerektiğini belirterek birarada yaşama kültürünün benimsenmesini ve güzelce geçinen insanlar olunmasını tavsiye ederler.<sup>65</sup>

Sonuç olarak bu dönemde tasavvuf bazı ilim adamları tarafından İslâmî ilimlerden biri olarak kabul edilmiştir. Diğer bir kısmı ise tasavvufun Fıkıh ve Hadis gibi müstakil bir ilim değil, sadece dinî yaşantıyı manen algılama ve nasrlara farklı bir yaklaşım tarzı şeklinde değerlendirilmiştir. Konuya ilişkin görüş belirtenlerin bazıları da tasavvufu ne bir İslâmî ilim ne de bu ilimlerin arasında bir tarz olarak sayarlar. Onlara göre tasavvufî düşüncenin meşruiyeti tartışılmalı ve İslâm böyle anlayışlardan ayıklanmalıdır. Ortaya atılan bu karşıt görüş, sufiler tarafından eleştirilmiş ve böyle bir yaklaşımın geliştirilmesine neden olan bazı sufi eylemleri açıklanmaya çalışılmıştır.

## 2. Bazı Tasavvuf Kavramlarının Yeniden Tanımlanması

Bu makelenin süreç açısından kapsamını oluşturan dönemin müellifleri miras olarak devraldıkları tasavvufî düşünceye ait kavramların bir kısmını yeniden tanımlayarak veya yorumlayarak anlam daralmaları ve genişlemeleri meydana getirmişlerdir. Yapılan tanımlar ve yorumların bir kısmı geleneksel ifadelerin tekrarı olarak kabul edilebilir. Ancak, öncekilerden hareketle yapılan tanımlarda ve yorumlarda dönemin şartlarına uygun yeni anlamlar ve açılımlar meydana getirilmesi söz konusudur. Bu yeni tanımlamaların bazısına gelişen bazı sosyal şartların etkisinin yanında kurumsal düzenlemelerin de katkı sağladığı söylenebilir. Özellikle yeni düzenlemeler doğrultusunda ortaya konulan tanım-

62 *Muhibbân*, sene: 2 (1 Muharrem 1329), sayı: 1, s. 110-111.

63 *Aynı yer*.

64 *Aynı yer*.

65 "Devlet Hayatı", *Muhibbân*, 18 Şaban 1327, sayı: 1, ss. 2-3.

lamalarda daha çok çeşitli nedenlerle içi boşaltılan kavramların öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu dönemde ele alınan kavramlar arasında şeyh, mürit, tekke, dergâh ve süluk gibi kurumsal yönü olanların yanı sıra; tasavvuf, vahdet-i vücud, vakit, riyazet, murakabe ve rabita gibi düşünsel olanlar da dikkat çekmektedir.

Sufî müelliflerin tasavvuf ve tarikat tanımlamaları genelde bu kavramların manevî ve ruhanî işlevlerine yöneliktir. Şeyh Safvet'in bir makalede tasavvuf tanımlanırken "sahih ilham ile istifaza edilecek olan ilm-i ledünnîden ibaret bulunan ilm-i esrâr"<sup>66</sup> ifadeleri kullanılmaktadır. Burada tasavvufun, belli bir manevî eğitim ve ona yönelik tecrübesi olmayan insanların ulaşması zor olan bazı gizli bilgileri edinme imkânını sağlama yönüne dikkat çekilmiştir. Aynı makalede bu sırlar ilmi/ilm-i esrar olarak tanımlanan tasavvufun akıldışı değil, bilakis aklın algılamasının üstünde olduğu vurgulanmaktadır.<sup>67</sup> Söz konusu bu sırlar, aklın algılama sınırlarının ötesinde olan ve tasavvufî tecrübeyle elde edilebilecek manevî merhalelerde insana bir ilahî lütuf olarak verilir. Makaleye göre sufi aklı ilimlerin elde edildiği gibi doğrudan kitabî bilgileri veya nazariyatı öğrenerek kendi kendine bu sırlar ilmine ulaşamaz. Ancak o, bu manevî yolun üstatları gözetiminde onlar tarafından belirlenmiş bir takım tasavvufî eylemleri gerçekleştirdikten ve manevî seyr esnasında karşılaşılan aşamalardan geçip, ulaştığı her merhalede tecrübe edeceği farklı ruhsal açılımları elde ettikten sonra ilham kaynaklı bilgiler ona ihsan edilir. Dolayısıyla manevî tecrübeye dayanan ilham kaynaklı bilgiyle aklı veya nazarî bilginin mukayese edilmemesi gerekir.<sup>68</sup>

*Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi* ve ona ek olarak yayımlanan talimatnâmelerde tasavvuf ve tarikatlara ilişkin bazı kavramlar yeniden tanımlanmıştır. Her kanun ve yönetmeliğin içeriğinde yer alan bazı kavramlar metnin ilk kısmında tanımlandığı gibi söz konusu nizamnâmede de aynı yol izlenmiştir. Burada nizamnameyle düzenlenmek istenen konulara ait kavramların tanımında birliktelik sağlanmak istenmiştir. Bu doğrultuda nizamnâmede tarikat, tekke, mürid, muhib, şeyh/mürşid gibi kavramlar tanımlanarak sınırları belirlenmeğe gayret edilmiştir.

Söz konusu *Nizamnâme'*ye göre tarikat, İslâmî akidelere/inanç esaslarına

66 Şeyh Safvet, "İstılâhât-ı Sûfiyye", *Tasavvuf*, İstanbul, 20 Rebi' u'l-ahir 1329 (20 Nisan 1911), sayı: 5, s. 7. Şeyh Safvet'in tasavvuf istilahlarına dair yazdığı bazı makaleler birleştirilerek günümüz Tükçesiyle oğlu tarafından yeniden yayınlanmıştır. Bk. Saffed Kemaleddin Yetkin, "Tasavvuf ve İstilahları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, sayı: 4, ss. 1-12.

67 Şeyh Safvet, agm, s. 7.

68 Aynı yer.

inanan ve İslâmî kuralları uygulayan bir kâmil şeyhin irşad ve manevî terbiyesiyle manevî mertebe, menzil ve makamları geçerek tamamlamaya vesile olan özel bir yol olarak tanımlanır.<sup>69</sup> Tarikatların icra müessesesi durumunda olan tekke bir şeyhin zahiren ve batinen idaresi altında bulunan, içinde dervişlerin, muhiblerin seyr ü süluk ettikleri ve güzel ahlakı kazandıkları yerdir.<sup>70</sup> Tekkeler hakkında yapılan tanımlamada bunların resmî ve hususî/özel şeklinde iki çeşit olduğu belirtilmektedir. Bunlardan resmî olanlar, vakfiyelerle giderleri karşılananlar veya meşihat makamınca görevlendirilen şeyhler tarafından idare edilenler olduğu belirtilmektedir.<sup>71</sup> Bu tip tekkeler, her yönüyle Meclis-i Meşâyih'e bağlıdırlar.<sup>72</sup> Özel/hususî olan tekkeler ise, tarikatlardan halifelik/şeyhlik icazeti alan zatların tasarrufunda bulunan ve tarikat faaliyetlerinin icra edilmesi için kendilerinin tekke olarak kabul ettikleri yerlerdir.<sup>73</sup> Bu tür tekkeler, icraatlarında ve benimsedikleri usullerinde Meclis-i Meşâyih'in talimat ve kararlarına uymak zorundadırlar.<sup>74</sup>

Meclis-i Meşâyih bünyesinde oluşturulan Encümen-i Meşâyih'in görevlerini açıklayan talimatnâmede özel tekkelerin sahipleri, buralarda şeyhlik yapanların isimleri ve hangi tarikatlardan icazetli olduklarını belirten bir defterin görevli encümenler tarafından tutulacağı belirtilmektedir. Yine aynı talimatnâmede itikat/inanç ve amel bakımından her müslümanın bilmesi gereken dinî meselelerden habersiz olan şeyhlerin ilgili heyet tarafından görevden alınacağı vurgulanmaktadır.<sup>75</sup> Çünkü talimatnâmenin bir başka maddesinde şeyhlerden görevli oldukları tekkelerde kendilerinden manevî terbiye alan müritlerin kelam, fıkıh, ahlak ve tasavvuf gibi dinî ilimlerde öğretimlerini sağlamaları istenmektedir.<sup>76</sup>

Meclis-i Meşâyih tarafından yayınlanan talimatnâmeye göre şeyh, tarikat silsilesi Hz. Peygamber'e (s) kadar uzanan bir kâmil üstadın irşad ve manevî terbiyesiyle sülukünü tamamlamış, zahir ve batın açısından ahlâkını yücelterek

69 *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, Darü'l-Hilafe: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337, s. 17 ["Bazı İstilahât Beyanındadır", madde: 1].

70 "Tekâyada mâbihi't-tatbik Olmak Üzere Kaleme Alınan Talimatnâme", *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, s. 17, [madde: 5].

71 *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, s. 5 [Madde: 16].

72 *Aynı yer*, [madde: 17].

73 *Aynı yer*, [madde: 16].

74 *Aynı yer*, [madde: 17].

75 "Taşra Encümen-i Meşâyih Heyetlerinin Vezaifi Hakkında Talimatnâme", *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, s. 11 [madde: 15-16].

76 "Tekâyada mâbihi't-tatbik Olmak Üzere Kaleme Alınan Talimatnâme", *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, s. 18, [madde: 9].

irşad vazifesiyle görevlendirilmiş kişidir.<sup>77</sup> Derviş veya mürid ise yukarıda özellikleri sıralanan kâmil mürşide intisap eden şahıstır.<sup>78</sup> Esasen mürid kelimesinin “irade sahibi” anlamını da içerdiğine işaret edilerek, gerçek salıkların İlahî iradede fâni oldukları ve bu sebeple iradesiz olmaları gerektiği belirtilir. Fakat daha yeni tasavvuf yoluna intisap etmiş ve mürid diye vasıflandırılan kişiler için fenâ hali söz konusu değildir. Belki bu aşamadaki sufiler için mürid kavramının kullanılması marifetullah tahsiline işaret etmek amacıyla gerçekleşmiştir.<sup>79</sup> Muhib ise, şeyhlere ve onlara müntesip olan dervişlere sevgi gösteren, sözü edilen kişilerin sohbetlerine katılındır.<sup>80</sup>

Osmanlı'nın son yüzyılında tasavvuf sahasına ait kavramsal söylemler elbette yukarıda bahsedilenler ve onun kurumsal yönüyle alakalı olanlarla sınırlı değildir. Yukarıda zikredilen tanımlamalardan başka ahlakî ve felsefî tasavvuf kavramlarına ilişkin ortaya konulan görüşler de vardır. Bu görüşlerin yoğunlaştığı kavramlardan biri de vahdet-i vücuddur. Tevhîd ve varlık meselesine ilişkin İslâm tarihinin ilk döneminden beri çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Sufiler arasında da bu mesele üzerinde fikrî gelişmeler söz konusudur. Özellikle Muhyiddin Muhammed İbnü'l-Arabî'den (ö.638/1240) sonra vahdet-i vücud ve daha sonra onu eleştiren İmam-ı Rabbanî Ahmed Sirhindî'nin (ö.1034/1624) ortaya koyduğu vahdet-i şühud meselesi bu konulara ilgi duyan müellifler tarafından çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Tevhîd ve varlık hakkında sûfîlerin görüşlerini yansıtan söz konusu her iki görüşün kabul edenleri ve reddedenleri yazdıkları eserlerde kendi fikirlerini açıklamışlardır. Osmanlı'nın son döneminde de bu anlamda eserler yazılmış, tartışmalar ve çeşitli açıklamalar ortaya konulmuştur.

Bu dönemde yapılan vahdet-i vücud tanımlamaları ve ona ilişkin açıklamaların çoğu daha önceki tarihsel süreçte yapılanlardan pek farklı değildir. Vahdet-i vücudun itikadî boyutuna ilişkin tartışmalar da hemen hemen aynı noktalarda cereyan etmektedir. Bu dönemdeki açıklamalarla öncekiler arasındaki belki en belirgin farklılık, felsefî bir akım olan panteizm<sup>81</sup> ile vahdet-i

77 *Aynı eser*, s. 17, [madde: 2].

78 *Aynı yer*, [madde: 3].

79 *Tasavvuf*, 9 Recep 1329, sayı: 16, s. 4.

80 “Tekâyada mâbihi't-tatbik Olmak Üzere Kaleme Alınan Talimatnâme”, *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, s. 17, [madde: 4].

81 Panteizm: İlk defa 18. Yüzyılda İrlandalı J. Toland tarafından kullanılan bir terimdir. Bu anlayış, Allah ile âlemi bir ve aynu, O'nu âlemin yegâne cevheri sayan felsefî bir meslektir. Tanrı ile âlemin varlık açısından özdeşliği temeline dayanan bir görüştür. Bu düşüncenin tanınmış simalarından biri de Spinoza'dır. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 5.bs., Akçağ Yay., Ankara 1990, ss. 201-202; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998, s. 300.



vücut arasında mukayese yapılmasından dolayı felsefi içerikli bir takım karşılaştırmalı açıklamaların da yeni çalışmalarda yer almasıdır. Yayınlanan yazılarda genellikle vahdet-i vücud ile panteizmin aynı şeyler olmadığına dikkat çekilmiş ve bu anlamda izahlar yapılmıştır. Böyle bir yaklaşımı benimseyen eserlerin bir kısmında panteizmin ne olduğu da açıklanarak, vahdet-i vücudla panteizm arasındaki farklılıklar ortaya konulmuş ve konu geniş bir şekilde işlenmiştir. Her iki anlayış arasında mukayese yapılırken, daha çok vahdet-i vücudun panteizmden farklı olduğu açık bir şekilde vurgulanmıştır. Özellikle Ferid Kam (1864-1944) ve İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) eserlerinde birer bölüm halinde panteizm konusunu işlemişlerdir.<sup>82</sup> Adı geçen müellifler bu tarz yaklaşımlarının sebebi olarak panteizm düşüncesinin doğru bir şekilde bilinmesiyle birlikte, onunla temel bakış açısıyla aynı olmadığını öne sürdükleri vahdet-i vücudun karıştırılmasının engelleneceğini iddia etmektedirler.<sup>83</sup>

Vahdet-i vücudun ne olduğunu açıklamak için manzum bir eser<sup>84</sup> ve müstakil makale<sup>85</sup> yazan Nakşî-Halidî müntesibi Mustafa Fevzi b. Numan<sup>86</sup> (ö.1925), tevhîd ve varlık hakkında üç dereceden bahseder.<sup>87</sup> Birincisi avâmın, ikincisi havâssın ve üçüncüsü havâssu'l-havâssın tevhididir.<sup>88</sup> Mustafa Fevzi, vahdet-i vücuttan bahsettiği yerde esasen vahdet-i şühud anlayışını vurgulamaktadır. Mesela o, aşağıdaki mısralarında açıkça vahdet-i vücuda işaret eder:

*Çünkü mâsivâyı nisyân eyledi  
Hak'dan artık bir şey bilmedi  
Levh-i dilden kendini nisyân edip*

82 Ferid Kam, *Vahdet-i Vücut*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1331/1912, ss. 3-58; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, İstanbul Matbaa-yi Orhaniye, İstanbul 1928, ss. 61-101. (Günümüz Türkçesine aktarılmış şekli için bk. *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, İstanbul : İnsan Yayınları, 1991, ss. ss. 65-104). Ferid Kam'ın eseri Ethem Cebecioğlu tarafından *Vahdet-i Vücut*, (haz.: Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994, 150 s.) adıyla ve Mustafa Kara tarafından *Vahdet-i Vücut ve Panteizm* (haz.: Mustafa Kara, [*İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* içinde], İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 7-157) adıyla sadeleştirilerek günümüz Türkçesine aktarılmıştır.

83 Ertuğrul, *age*, s. 65

84 Mustafa Fevzi, *Risale-i Miratü'ş-şühûd fî meseleti vahdeti'l-vücûd*, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul 1320. Bu eserin günümüz Türkçesine aktarılmış metinleri için bk. Mustafa Fevzi, *Risale-i Miratü'ş-şühûd fî meseleti vahdeti'l-vücûd: Vahdet-i Vücut Meselesinde Şühud Aynası*, haz.: Tahir Hafızlıoğlu, [*Vahdet Aynasında: Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler* içinde], İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 11-101; Mustafa Fevzi, *Vahdet-i Vücut Meselesi*, haz.: Mahmut Kanık, Fatma Z. Kavukçu, Hece Yay., Ankara 2003, 248s.

85 Mustafa Fevzi, "Vahdet-i Vücut", *Ceride-i Sufiye*, 8 Zilkade 1331, sayı: 65, ss. 184-185.

86 Mustafa Fevzi b. Numan'ın hayatı ve görüşleri için bk. Fikri Akbulut, *Bir Askerin Kaleminden Tasavvuf*, Ensar Yay., Konya 2006.

87 Mustafa Fevzi, *Risale-i Miratü'ş-şühûd*, s. 7.

88 *Aynı eser*, ss. 9-21

*Zât-ı Hak'kı her dem isbât edip*<sup>89</sup>

Mustafa Fevzi'ye göre vahdet-i vücud, cezbe halindeyken ortaya çıkan bir söylemdir ve meczub-i ilahî sahv haline geçince bunu söylemez.<sup>90</sup> Çünkü onlar kâmil mürşidler olarak irşâd vazifelerini yerine getirmek üzere geri dönerler. Yani bu safhada kalanlar dereceleri yüksek olan büyük velîler olmalarına rağmen mürşidler değildirler.<sup>91</sup> Bu anlamda Mustafa Fevzi *Miratü'ş-şühud* eserinde kendisinin İmam-ı Rabbanî gibi düşündüğünü belirtirken,<sup>92</sup> "Vahdet-i Vücud" makalesinde bu iki anlı hakkında ifade edilenlerin ilme'l-yakîn kabilinden şeyler olduğunu açıklar. Dahası o, ayn'e'l-yakîn ve hakka'l-yakîne ait meselelerin söz veya yazı ile tezahür edemeceğini, bu dereceden içlerisinin zevk halleri olduğunu ve ancak ehlinin açıklayabileceğini vurgular.<sup>93</sup>

Vahdet-i vücud ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî ile alakalı tartışmaların biri de Veled Çelebi İzbudak'la (1867-1953) Louis Massignon (ö.1962) arasındaki yazışmalarda ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Veled Çelebi'nin Massignon'a cevap olarak yazdığı makaleler oldukça önemlidir. Bu makalelerin yazılış sebebi, Mehmed Ali Aynî kendine ait olan ve İbnü'l-Arabî'nin hayatından kısaca bahsettikten sonra onun vahdet-i vücuda kaynaklık eden görüşlerini özetler halinde açıklayan *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*<sup>94</sup> adlı çalışmasını incelemek üzere Massignon'a göndermesiyle birlikte gelişen karşılıklı mektuplaşmalardır. Massignon, eserindeki bazı hususları eleştiren bir mektup yazarak Aynî'ye göndermiştir. Aynî, söz konusu mektubu alınca ilmîne ve tasavvufî birikimine güvendiği Şeyh Safvet [Safvet Kemaleddin Yetkin] ve Veled Çelebi İzbudak'a

89 *Aynı eser*, s. 17.

90 Mustafa Fevzi bu görüşünü yansıtan bir şiirinde:

*Cezbe vü aşk-ı Huda'dan mest olup*

*Levh-i dilde daima Hak'ı bulup*

*Sekr ile böyle kelimeler söyledi*

*Böyle tevhid-i vücudî eyledi* (Mustafa Fevzi, *age*, s. 17).

İfadeleriyle vahdet-i vücudun bir cezbe hali olduğunu belirtir. Mustafa Fevzi aynı mısraların devamında:

*Sahve gelse bu mecâzib-i ilâh*

*Bu sözü serdeylemez bî-iştibâh*

*Hep O'dur demez bu meczûb-i Hudâ*

*Cümle O'ndandır deyü eyler nida* (Mustafa Fevzi, *age*, s. 18).

Sözleriyle de şühuda geçilmesinden bahseder.

91 *Aynı eser*, s. 19.

92 Mustafa Fevzi, *Risale-i Miratü'ş-şühud*, s. 8; a.mlf, "Vahdet-i Vücud", s. 185.

93 Mustafa Fevzi, "Vahdet-i Vücud", s. 185.

94 Mehmed Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1339-1341. Bu eser İsmail Kara tarafından "Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim", *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 159-237'de günümüz Türkçe'siyle neşredilmiştir.

atfen yardım çağrısında bulunduğu yazısını<sup>95</sup> *Sebilürreşad* dergisinde yayımlamıştır.<sup>96</sup>

Veled Çelebi'nin bu çağrıya istinaden Massignon'un eleştirilerine yazdığı cevaplar üç ayrı makale halinde *Sebilürreşad*'da yayınlanmıştır.<sup>97</sup> Veled Çelebi'nin bu cevaplarına ilişkin Massignon tarafından gönderilen mektup yine Aynî tarafından *Sebilürreşad*'da yayımlanmıştır.<sup>98</sup> Veled Çelebi'nin bu mektuba cevap yazıp-yazmadığı bilinmemektedir.<sup>99</sup> Ancak İsmail Fenni Ertuğrul'un Massignon'un bu mektubunda ortaya koyduğu eleştirilerin önemli bir kısmına vahdet-i vücudla alakalı kitabında cevap yazmıştır.<sup>100</sup>

Mehmed Ali Aynî'nin bilgi desteği çağrısı yapması üzerine Veled Çelebi, Massignon'un İbnü'l-Arabî ve görüşleri hakkında yaptığı itirazları ayrı ayrı ele alarak cevaplandırmaya çalışmıştır. Aynî'nin nakline göre Massignon'un iddialarından biri şöyledir:

“Zannediyorum ki İbn Teymiye'nin vahdet-i vücud aleyhindeki itirazları katidir ve İbnü'l-Arabî'nin bu nokta hakkındaki istihlaları hatır-naktır. Bir müminin vazifesi her şeyden evvel tevhidi tenzih eylesidir. İnşâât-ı azime-i felsefesini bi-hakkın Spinoza'ya benzettiğiniz ve İbnü'l-Arabî'nin bu inşââtı Halık'la mahluk arasında bir iktirân-ı mantıkîyi isbâta uğraşmaktadır ki, hatadır. İbnü'l-Arabî'nin bu mülâhazât-ı terkibiyyesi menşeen Karmatî'dir... Muhakkaktır ki İbnü'l-Arabî'nin köhne istihlâtı şüpheli ve korkacak bir şeydir.”<sup>101</sup>

Veled Çelebi bu iddiaya cevabında bir oryantalist/müsteşrik araştırmacı olan Massignon'un daha önce İbn Teymiye (ö.728/1328) ortaya atılan iddia ve

- 
- 95 Mehmed Ali Aynî, “Kastamonu Meb’usu Veled Çelebi ile Sabık Meclis-i Meşâyih Reisi Safvet Efendi Hazretlerine”, *Sebilürreşad*, c. 22, sayı: 563-564, ss. 134-136.
- 96 Aynî ve Veled Çelebi'nin yazılarını konu edinen bir makale yayımlayan Z. Güngör Aynî'ye ait *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim* adlı eserin Ahmed Reşid Bey tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek yayımlanması üzerine Massignon'un eleştiri yazdığını belirtmektedir (Zülfikar Güngör, “Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, yıl: 4, sayı: 11, s. 378). Ancak Aynî'nin kendinin söz konusu eserini Massignon'a incelemesi için gönderdiğini açıklamaktadır. Aynî, “Kastamonu Meb’usu Veled Çelebi ile Sabık Meclis-i Meşâyih Reisi Safvet Efendi Hazretlerine”, s. 134.
- 97 Bu yazıların metni için bk. Veled Çelebi, “Mehmed Ali Aynî Beyefendiye”, *Sebilürreşad*, c. 23, sayı: 584, ss. 185-189; a.mlf., “Şeyh-i Ekber”, *Sebilürreşad*, c. 23, sayı: 577, ss. 69-72; a.mlf., “Üstâd-ı Muhakkık Mehmede Ali Aynî Beyefendiye”, *Sebilürreşad*, c. 23, sayı: 579, ss. 108-111.
- 98 Bk. Mehmed Ali Aynî, “Massignon'un Cevabı”, *Sebilürreşad*, (15 Recep 1342/21 Şubat 1340 [1924]), c. 23, sayı: 589, ss. 269-270.
- 99 Güngör, agm, s. 379.
- 100 Güngör, agm, s. 379 [13 numaralı dipnot]. Söz konusu cevaplar için bk. İsmail Fenni Ertuğrul, “Louis Massignon'un Tenkidleri ve Bunların Cevapları”, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, ss. 251-266.
- 101 Aynî, “Kastamonu Meb’usu Veled Çelebi ile Sabık Meclis-i Meşâyih Reisi Safvet Efendi Hazretlerine”, *Sebilürreşad*, c. 22, sayı: 563-564, s. 134; Günümüz Türkçesine aktarılmış şekli için bk. Güngör, agm, s. 382.

ithamlara sahip çıkmasının dikkat çekici olduğunu belirtmektedir. Massignon'un İbnü'l-Arabî'yi "Hâlık ile mahlûk/Yaratan ile yaratılan arasında bir mantıksal yakınlık kurduğu" iddiasına ilişkin Veled Çelebi'nin değerlendirmesi şöyledir:

"İbnü'l-Arabî'nin Hâlık'la mahlûk arasında bir iktirân-ı mantkî isbâtına kalkışması hususundan dolayı onu Karâmîte mezhebine salık addetmek muhakkaktır ki, İbn Teymiye'nin müfteriyâtındandır. Çünkü Hazreti Şeyh öyle Karâmîte ve İsmâiliyye gibi müfrit ittihâd saliklerini körü körüne taklide tenezzül edecek dereke-i aczde değildir."<sup>102</sup>

Veled Çelebi'ye göre Massignon'un böyle bir iddiada bulunması, onun İbnü'l-Arabî'yi yeterince anlayamamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre, İbnü'l-Arabî'nin tevhid anlayışını anlamak için sadece bir bilimsel araştırma yeterli değildir. Onu gerçekten anlamak için elde edilen bu teorik bilginin ötesinde kişinin basiret ve şühud sahibi olması gerekir. Bu sebeple, Massignon'un sözü edilen yaklaşımı onun İbnü'l-Arabî ve düşüncesini kavraymaya yetecek şühuda sahip olmadığını göstermektedir.<sup>103</sup>

Filibeli Ahmed Hilmi (1862-1914), bazı kişiler tarafından birbiriyle aynı gibi sunulan vahdet-i vücud ile monizm/bircilik<sup>104</sup> arasında anlam ve kapsam açısından farklılıklar olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, vahdet-i vücud anlayışında fikrin merkezini mutlak var olan Allah'ın zatı oluşturmakta iken, monizmde aynı konumda vehimden ibaret olan bir varlık bulunmaktadır.<sup>105</sup> Ona göre, bir kısım insanların anlam açısından özdeş olduğunu öne sürdüğü panteizm/tümtanrıcılık anlayışı ile vahdet-i vücud arasında da belli farklılıklar vardır. Panteizmdeki olduğu gibi sıradan her şeye Hak demekle anlamın hakikatleri ve incelikleri kaybolur. Sonuç olarak vahdet-i vücudla bu felsefî düşünceler arasında her ne kadar ifade açısından benzer görünen şeyler olsa da İslâm Tasavvufu bu tarz kaba yaklaşımlardan uzaktır. Ancak bu tarz görüşlere yakınlık duyan hatalı mukallid sufiler de yok değildir.<sup>106</sup> Filibeli, fenâ ve bekâ kavramlarını izah ederken sufilerin varlık anlayışlarıyla bağ kurarak şöyle der:

"Fenâ, hakikat-i vücudu bilmek demektir. Şu halde Allah'da fâni olmak zaten Allah'tan başka bizatihi mevcut bir şey bulunmadığını şühuden ve zevken bilmek demek olur. Bekâ, hakikat-i vücudun müeddasında bi'z-zarure bulunulduğunu bilmek demektir. Şu

102 Veled Çelebi (İzbudak), "Şeyh-i Ekber", *Sebilürreşâd*, c. 23, sayı: 577, s. 69; Günümüz Türkçesine aktarılmış şekli için bk. Güngör, agm, s. 388.

103 Aynı yer.

104 Monizm, her şeyin bir tek zorunluluk, ilke, madde veya enerjiden olduğunu iddia eden metafiziksel ve teolojik görüştür.

105 Ahmed Hilmi (Filibeli), "Tasavvuf-i İslâmî Birinci Kitap: Fünun-i Cedide İtibariyle Âlem", *Hikmet*, yıl: 1, [6 Şaban 1328], sayı: 17, s. 2.

106 Ahmed Hilmi (Filibeli), "Tasavvuf-i İslâmî, İkinci Kitap: Ulûhiyet", *Hikmet*, yıl: 1, [16 Şevval 1328], sayı: 27, s. 2.

halde Allah'la baki olmak yine Allah'tan başka bizatihi mevcut bir şey bulunmadığını bilmek demek olur."<sup>107</sup>

Alıntılanan bu metne bakıldığı zaman vahdet-i vücudun içerdiği anlamın burada özet olarak yansıtıldığı dikkat çekmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*<sup>108</sup> ve *Tedbirât-ı İlâhiyye*<sup>109</sup> gibi bazı eserlerini, Mevlânâ'nın *Mesnevî'sini*<sup>110</sup> ve *Fîhi Mâ Fih'ini*,<sup>111</sup> Azi Neseî'nin *İnsân-ı Kâmil'ini*<sup>112</sup> Türkçe'ye çevirip şerh eden<sup>113</sup> son devir sufi alimlerinden Ahmed Avni Konuk (1868-1938) da vahdet-i vücud tartışmalarına görüşleriyle katılmıştır. Ona göre, tevhid ehli büyük sufiler arasında bir görüş ayrılığından söz edilemez. Çünkü onlar kendi meşreplerine geliştirdikleri üsluplarına uygun olarak görüşlerini aktarsalar da hakikatte aynı şeyleri söylerler. Avni Konuk, Feridun Nafiz Uzlu'ya *Mevlânâ* hakkında yazdığı mektubunda İbnü'l-Arabî ve dolayısıyla vahdet-i vücudla bağlantı kurarak şöyle der:

"Bu vahdet-i vücud bahsinde muhakkiklerin hepsi müttahiddir; aralarında hiçbir ayrılık yoktur. Şu kadar ki Garb feylesofları ve ulema-i zahire bunu vücûdîlik (panteizm) zannettikleri için mütalaalarını ona göre yürütürler ve aldanırlar. Hukema-i ilâhiyye marifette böyle müttahid olmakla beraber, meşrepte muhtelifirdir. Hudâvendigârımızın meşreb-i âlîleri aşk üzerindedir."<sup>114</sup>

Ahmed Avni, özellikle *Fusûs'a* yazdığı takdim yazısında ve *Mesnevî* şerhinde yeri geldikçe vahdet-i vücud tartışmalarına değinmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve fikirlerine itiraz edenler altı sınıftır:

1. Kendi ilimleriyle mağrur olan hasetler

107 Ahmed Hilmi (Filibeli), "Tasavvuf-i İslâmî, Üçüncü Kitap: Istilâhât, Esmâ ve Meâni", *Hikmet*, [26 Zilhicce 1328], sayı: 37, s. 2.

108 Günümüz Türkçesi harflerine aktarılmış baskısı için bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., I-IV, İstanbul 1989-1992.

109 Günümüz Türkçesi harflerine aktarılmış baskısı için bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, çev.: Ahmed Avni Konuk, haz.: Mustafa Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992, XXX+574 s.

110 Günümüz Türkçesi harflerine aktarılmış baskısı için bk. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı ve diğerleri, [İlk üç cildi Gelenek Yayınları tarafından basıldı, devamı olan ciltler Kitabevi Yayınları tarafından basılmaktadır. Yayınlanmış ciltler I-VIII], İstanbul 2004-2006.

111 Günümüz Türkçesi harflerine aktarılmış baskısı için bk. Mevlânâ Celaleddin-i Rumî, *Fîhi Mâ Fih*, çev.: Ahmed Avni Konuk, haz.: Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 1994, 332 s.

112 Bu eserin günümüz Türkçe harflerine aktarılmış şekli için bk. Aziz Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, çev.: Ahmed Avni Konuk, haz.: Sezai Fırat, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

113 Ahmed Avni Bey, İbnü'l-Arabî'nin eserlerini şerh ederken Mevlânâ'dan, Mevlânâ'nın eserlerinden *Mesnevî'yi* ve *Fîhi Mâ Fih'i* tercüme ve şerh ederken de İbnü'l-Arabî'den yararlanmış ve zaman zaman iki sufi düşünür arasında alıntılar vasıtasıyla bağlar kurmuştur. Mustafa Tahralı, "Takdim", *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Gelenek Yay., İstanbul 2004, c. I, s. 15.

114 Yakup Şafak, "Son Mesnevî Şarihlerinden Ahmed Avni Konuk'un Mevlânâ'nın Eserlerine, Fikirlerine Dair Bir Mektubu", *İlmî Araştırmalar*, İstanbul 2003, sayı: 16, s. 94.

2. Birincileri taklit edenler
3. İbnü'l-Arabî'nin derin anlayış gerektiren fikirlerini kavramaya idrakleri yetmeyenler
4. Üçüncüleri taklit edenler
5. Zevk ve meşrepleri Şeyh-i Ekber'e uymayan sufiler
6. İbnü'l-Arabî'nin dediklerinin doğruluğunu anlamak ve kabul etmekle beraber elde edilen ilahî sırların ifşasının hoş olmadığını belirtenler.<sup>115</sup>

Bu son sırada sayılan sufi zatlar *Fusûs* gibi hakikatleri izhar eden eserlerde ortaya konulanların gerçekliğine inanırlar. Ancak aynı kişiler, anlayışı dar olan bazı inanan kimselerin bu tür hakikatleri yanlış yorumlayıp kötü itikada düşeceğinden endişe ettiklerini belirtirler.<sup>116</sup> Ahmed Avni, böyle bir endişenin yersiz olduğu kanaatindedir. O, bu tarz dar görüşlü kişilerin anlayış durumunun Kur'an'da örnek gösterilen sivrisinek meselesine ilişkin "... (Allah) onunla birçoğunu saptırır ve yine onunla birçoğunu yola getirir. Onunla sadece fâsikları saptırır."<sup>117</sup> meâlindeki âyet-i kerimede belirtilen yorumlamaya benzediğini ifade eder. Yani bir metne nasıl ve neye inanarak bakılırsa öyle yorumlanır. Şüphesiz birileri kötü yorumlayacak diye hakikatler gizlenemez.<sup>118</sup>

Ahmed Avni'ye göre Mutlak Varlık, bizatihi vardır ve yaratılmış sıfatlardan münezzehtir. Yaratılmış olanlar bu mertebenin tam şuurunda asla olamazlar. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s): "*Allah'ın zatı hakkında düşünmeyiniz*" buyurarak yaratılmış bir varlık olan kulun "düşünme" ile bizatihi var olan bu varlık mertebesini idrak edemeyeceğine işaret etmektedir.<sup>119</sup> İnsan, hakiki bir asla dayanan izafi varlıktır. O, bir yandan ademe/yokluğa, diğer yandan vücutta/varlığa bakar. Hakikatte o, bağımsız bir varlık değil belki hakiki varlığın işaretidir.<sup>120</sup> Çünkü Allah: "*Gökleri, yeri ve bunların içine yaydığı canlıları yaratması da O'nun âyetlerindedir. O, dilediği zaman onları toplamaya da kâdirdir.*"<sup>121</sup> buyurmaktadır.

Meclis-i Meşâyih Reisi Şeyh Safvet [Yetkin] (ö.1950) vahdet-i vücud meselesiyle ilgilenen diğer bir sufidir. Ona göre, Sadüddin Teftazanî gibi vahdet-i vücut eleştirisi yapan bazı zatlar bu fikrin nispet edildiği İbnü'l-Arabî'yi doğru bir şekilde anlayamamışlardır. Bu sebeple o, sözü edilen şahısların kavrayamadıkları halde böyle bir fikre karşı çıktıklarını vurgulamaktadır.<sup>122</sup> Vahdet-i

115 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ss. 2-3.

116 *Aynı eser*, s. 3.

117 el-Bakara, 2/26.

118 Konuk, *age*, s. 4.

119 *Aynı eser*, s. 6.

120 *Aynı eser*, s. 9.

121 eş-Şura, 42/26.

122 Saffet Kemalüddin Yetkin, "Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf", *Ankara Üniversitesi İlahiyat*

vücutla alakalı ayrıntılı tahlillere girerek konuyu fazla dağıtmamak için tasavvufî hayatta ortaya çıkan vakit, riyazet, murakabe, rabita vs. kavramlar için yapılan tanımlamaları ve açıklamaları ele almaya çalışacağız.

*Tasavvuf* dergisindeki bir yazıda “vakit” kavramının tanımı tasavvuf ıstılahlarını içeren ilk dönem kaynaklarında olduğu gibi yapılarak, “sufinin içinde bulunduğu hâl” şeklinde açıklanır. Örneğin kişi içinde bulunduğu anda sevinçli veya hüznü her ne ise vakti de aynen öyledir. Sufilerin birbirleriyle karşılaştığında “hâl ü vaktin nasıl?” şeklinde sormalarının vaktin “içinde bulunan hâl” anlamına dayanan bir adet olduğu belirtilir.<sup>123</sup> Aynı yazıda vaktin “ilahî tasarrufların tezahür etmesine karşı teslimiyet göstermektir” şeklinde ifade edilen diğer bir anlamına da dikkat çekilmiştir. Kelimenin bu anlamına işaretle Türk sufiler arasında “hoş görmek” tabirinin yaygın bir şekilde kullanıldığı vurgulanmıştır. Fakat buradaki teslimiyet ve hoşgörünün ilahî emirlerin terki-ne yönelik olmaması şarttır.<sup>124</sup>

Riyazet, insanın çok amel işleyerek ve nefsi aşağılayarak cesedini ruhun emriyle harekete alıştırmasıdır. Çünkü Allah’ın insana bahsettiği iradeye sahip olmak önemli bir ahlakî meziyettir. Bu sebeple onu, kötülüklerin kaynağı olarak değerlendirilen nefse teslim etmemek gerekir. Bu durumu şu örnekle teşbih etmek mümkündür: Tütüne veya nargileye alışkın birine “Şu kötü alışkanlığını terk ediver”, dendiğinde bu kişi genellikle cevap olarak: “Haklısın kötü olduğumu biliyorum ama terk edemiyorum”, der. Bu cevabı veren kişi sufi olsa bile iradesine sahip değildir. Onun iradesine sahip olabilmesi için riyazet yapması ve nefsinin bu kötü alışkanlıkları terk etmeye alıştırması şarttır.<sup>125</sup> Aynı şekilde salikin nefsinin tezkiye edebilmesi için onun fiillerini ve sıfatlarını bilmesi gerekir. Söz konusu fiiller ve sıfatların tanınmasıyla birlikte onlara karşı durmak için azimli bir şekilde mücadele ve mücadele edilir.<sup>126</sup>

Ahmet Remzi Rifaî, özellikle Nakşbendîlikte üzerinde çok durulan ve tarikat esasları arasında sayılan “murâkabe” ile “râbita” kavramları arasında bir bağ kurmaktadır. Sufilerin manevi terbiyedeki durumuna göre murakabe ve rabıtayı yapma sıklıkları şöyledir: Tasavvufî terbiyeye yeni intisap eden mübtedilerin/taliplerin zikir esnasında, sözü edilen yolda biraz ilerlemiş olan mutavassıtların/saliklerin çoğu zaman, zirve noktaya erişmiş müterakkıbların ise daima müridlerinin eşkâlini ve ahlakını hayallerinde muhafaza ederek

*Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1952, sayı: 1, s. 24.

123 *Tasavvuf*, 27 Rebiulahir 1329, sayı: 6, s. 4.

124 *Aynı eser*, ss. 4-5.

125 Ahmed Remzi Rifaî, “Riyazet ve Mücadele”, *Tasavvuf*, 9 Recep 1329, sayı: 16, s. 4.

126 *Aynı eser*, s. 5.

yerine getirirler.<sup>127</sup> Bu anlamda murakabe, müritlerin mürşitleri ile kendi kalblerinin manevî bir bağla bağlı olduğunu farzetmesi, hareketlerini ve hallerini mürşidininkilere terk etmesi şeklinde tanımlanır.<sup>128</sup>

Osmanlı'nın son yüzyılında üzerinde fikir yürütülen tasavvufî kavramlar tabii ki yukarıda sıralananlarla sınırlı değildir. Ancak yukarıda arz ettiklerimizin bu dönemin sufilerinin kavramsal bakış açısını yaklaşık olarak yansıtaacağı kanaatindeyim. Sonuç olarak yukarıda görüşlerine yer verilen sufilerin, tasavvufî kavramların geleneksel anlamlarına ek olarak bu terimleri dönemin sorunlarıyla da ilişkilendirdikleri görülmektedir. Bu sebeple kavramlarda zaman zaman bazı anlam genişlemeleri veya daralmaları ortaya çıkmıştır.

### 3. Sufî Kurumların İslah Edilmesine Yönelik Oluşumlar

Meydana gelen bazı usulsüzlükleri ve bunun neticesinde oluşan yozlaşmayı ortadan kaldırmak için 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra sufî çevreler tedbir alma gereği hissetmişlerdir. İçten gelen böyle ıslah talepleri doğrultusunda Tanzimat döneminden hemen sonra Meclis-i Meşâyih ve daha sonra Cemiyet-i Sûfiyye gibi sufî faaliyetleri düzenlemeyi amaçlayan müesseseler kurulmuştur. Bunun yanında yeni yetişen bilim adamlarına yönelik Daru'l-Fünun'un şer'î ilimler şubesinde *İlm-i Ahlâk-ı Şer'î ve Tasavvuf* dersi müfredata konulmuştur.<sup>129</sup> Aynı üniversite bünyesindeki İlahiyat Fakültesi'nde ise *Tasavvuf Tarihi* dersine müfredatta yer verilmiştir.<sup>130</sup> Ayrıca üzerinde bir kısım müzakereler ve kurulma girişimi yapılan ancak oluşumu gerçekleştirilemeyen Medresetü'l-Meşâyih ve Cemiyet-i İttihâdiyye-i Sûfiyye gibi müesseseler de vardır.

#### a. Meclis-i Meşâyih

Tekkeler ve buralarda görev yapan şeyhlerin faaliyetlerini düzenlemek, şeyh atamalarının ve tasavvuf eğitiminin sağlıklı bir şekilde yürütülmesini sağlamak amacıyla 1281/1864'te Meclis-i Meşâyih'in kurulması kararlaştırılmıştır.<sup>131</sup> Daha sonra sözü edilen meclisin görevlerini belirleyen 17 maddelik layiha hazırlanarak sadarete sunulmuş ve Meclis-i Vâlâ tarafından onaylanan bu nizamnâme padişaha arz edilmiştir. Böylece Meclis-i Meşâyih 7 Recep 1283/15 Kasım 1866

127 Ahmed Remzi Rifaî, "Murakabe", *Tasavvuf*, 28 Şaban 1329, sayı: 23, s. 4.

128 Abdülhakim Arvasi, *Râbita-i Şerife*, İstanbul 1342/1923, ss. 14-15.

129 Mehmet Ali Aynî, *Daru'l-fünun Tarihi*, haz.: Metin Hasırcı, Pınar Yay., İstanbul 1995, s. 62.

130 *Aynı eser*, s. 94.

131 Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlik'a Bağlı olarak Kuruluşu, Faaliyet ve Arşivi", s. 94.



tarihli iradeyle resmen tesis edilmiştir.<sup>132</sup> Üyeleri ve yönetimi belirlenen ilk meclis Mevlevî şeyhi Osman Selahaddin başkanlığında Sadiyye, Kadiriyye, Sünbüliyye, Halvetiyye ve Nakşbendiyye'den birer temsilcinin bulunduğu beş üyeden oluşmaktadır. 1874'te yapılan bir düzenlemeyle Rifaiyye'den de bir temsilci alınarak üye sayısı altıya çıkarılmıştır. II. Meşrutiyetten sonra Musa Kazım'ın şeyhülislâm olarak görev yaptığı 1911'de üye sayısı ikiye düşürülmüştür. En son yapılan düzenlemede 10 Mart 1334/10 Mart 1918 tarihli Takvim-i Vekayi'de yayımlanan Tevsi Kanunu ile Meclis-i Meşâyih'in bir başkan ve yedi üyeden oluşması kararlaştırılmıştır.<sup>133</sup>

Meclis-i Meşâyih adına 6 Şevvâl 1336/15 Temmuz 1918'de üç fasıldan oluşan 19 maddelik bir nizamnâme yayımlanmıştır.<sup>134</sup> Bu nizamnâmeye dayalı olarak tekkelerde gözlenen bir takım temizlik/nezafet ve sağlık/hıfzu's-sihha eksikliklerinin tespit edilerek bu olumsuz durumların giderilmesi amacıyla 12 Zilkade 1336/19 Ağustos 1918 tarihli tekkelerde uygulanacak temizlik/nezafet ve sağlık/hıfzu's-sihha kurallarını düzenleyen talimatnâme yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.<sup>135</sup> Bu talimatnâmede tekkelerdeki temizlik esasına dikkat edilmesi; veba, kolera, humma gibi mikrobik hastalıklardan korunmak için misafirhanelere ait salonlar ve yatak odalarının havalandırılmasına, bu mekânların günlük temizliğinin yapılmasına dikkat edilmesi tavsiye edilmektedir.<sup>136</sup> Hatta bazı sufi çevrelerde mevcut olan "bir kişinin kullandığı kaşığın veya bardağın yıkanmadan diğerleri tarafından kullanılması" âdetinin terkedilmesi, yaşlıların ve şeyhlerin bulaşık ellerini temizlemeden önüne gelen herkese ellerini öptürmemeleri öğütlenmektedir.<sup>137</sup>

132 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, ss. 204-205; İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 327; Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu", s. 94; a.mlf, "Meclis-i Meşâyih", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 247.

133 Gündüz, *age*, ss. 204-205; Bilgin Aydın, "Meclis-i Meşâyih", c. XXVIII, s. 248; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Neşriyat, İstanbul 1977, c. I-II, s. 280; Mustafa Kara, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", ss. 534-537.

134 *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, s. 2-5. Bu nizamnâmenin altında imzası olan isimler şöyledir: Şeyhülislâm Musa Kazım, Sadrazam ve Dahiliye-Maliye Nazırı Muhammed Talat, Adliye Nazırı Halil, Hariciye nazırı Ahmed Nesimî, Bahriye Nazırı Ahmed Cemal, Harbiye Nazırı Enver, PTT Nazırı Hüeyin Haşim, Ticaret ve Ziraat Nazırı Mustafa Şeref ve Nafia Nazırı Ali Münîf (*Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, s. 5). Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi ve talimatnâmelerin bugünkü Türkçe harflerine çevrilmiş tam metinleri için bk. Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, ss. 389-416.

135 On maddeden oluşan bu talimatnâmenin metni için bk. *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, ss. 13-14; Aynı metnin günümüz Türkçesi harflerine aktarılmış şekli için bk. Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, ss. 403-404.

136 *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, s. 15; *Ceride-i Sufiyye*, 11 Zilhicce 1336 (17 Eylül 1918), sayı: 149, s. 469.

137 *Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi*, s. 15; *Ceride-i Sufiyye*, sayı: 149, s. 469.

Meclis-i Meşâyih'in yapmaya karar verdiği ve bu amaçla bazı yazışmalarını gerçekleştirdiği diğer bir konu da merkez tekkelerin, buralarda görevli şeyhlerin ve onların müritlerinin dökümünü hazırlamaktır. Bu anlamda merkez tekkelere birer yazı gönderilerek oralarda görevli şeyhlerin özgeçmişleri, mevcut durumlar ve mürit sayılarıyla alakalı bilgiler istenmiştir.<sup>138</sup> Bazı şeyhlerin gönderilen yazıya istinaden hazırlayıp meşihat makamına ilettikleri evrakın bir kısmı arşivlerde muhafaza edilmiştir. İsmail Kara bu evraktan beş şeyhe ait olanını bir makalesinde<sup>139</sup> ve Sadık Albayrak arşivde mevcut olanların tamamını kitabında bir bölüm olarak<sup>140</sup> yayınlamıştır. Esasen Meclis-i Meşâyih'in bu gayreti, mevcut durumun belirlenmesi, yeni kurallar ve metotların geliştirilmesi açısından oldukça önem arz eden bir girişimdir. Fakat şartların değişmesi ve diğer bazı nedenlerin ortaya çıkmasıyla bu faaliyetten beklenen sonuç elde edilememiştir.

Meclis-i Meşâyih, şeyhülislâmlık müessesesinin kaldırıldığı döneme kadar Bâb-ı Meşihat'ta faaliyetlerini yürütmüştür.<sup>141</sup> Bu müessesenin oluşturulması ve bir kısım faaliyetlerde bulunması; tarikatların ve onlara bağlı bulunan merkez tekkelerin meşruiyeti kabul edilerek, tarikat faaliyetlerinin düzenli bir şekilde yürütülmesi ve ortaya çıkan bazı olumsuz durumların ıslah edilmesi anlamında bir girişim olarak kabul edilebilir. Fakat Meclis-i Meşâyih'in uygulamalarının her zaman sufileri memnun edecek şekilde gelişmediğini de ifade etmek gerekir. Bazen tekke vakfiyelerine ve tarikat usullerine aykırı, bazen de siyasi baskı neticesinde hatalı uygulamalar olmuştur.<sup>142</sup> Bu durum tasavvufi oluşumlara dıştan müdahalenin etkili olamayacağı ve hatta bazen ters tepki meydana getirebileceğini ortaya koymuştur.

## b. Cemiyet-i Sûfiyye

Cemiyet-i Sûfiyye, Şeyhülislâm Musa Kazım'ın girişimiyle *Tasavvuf* dergisinde yayımlanan 23 Mart 1327/5 Nisan 1911 tarihli 18 asıl bir geçici maddeden müteşekkil tüzük çerçevesinde kurulmuştur.<sup>143</sup> Tüzüğün birinci maddesinde bu kuruluşun gayesinin; sûfîler arasında kardeşlik bağlarını tesis etmek ve birliği

138 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, ss. 331-332.

139 *Aynı eser*, ss. 339-357.

140 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul 1996, c. V, ss. 13-321.

141 Bilgin Aydın, "Meclis-i Meşâyih", s. 248.

142 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, ss. 213-214.

143 *Tasavvuf*, sayı: 6, ss. 7-8; Cemiyet-i Sufiyye hakkında genel bir değerlendirme için bk. Mustafa Kara, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", ss. 538-540.

temin etmek, bu şahısların hukukî haklarını savunmak ve korumak, tasavvuf ehlinin ahlakının güzelleştirilmesine, maddî ve manevî açıdan yükseltilmesine hizmet etmek, tarikatların şan ve şerefine muhalif halleri engellemek, muhtaç durumda olan dervişlerin ihtiyaçlarını karşılamak olduğu açıklanmıştır.<sup>144</sup> Birincinin hemen akabindeki ikinci maddede ise söz konusu cemiyetin hayır amaçlı olduğu ve asla siyasetle meşgul olmayacağı belirtilmiştir.<sup>145</sup>

Cemiyet, sûfîleri eğitmek ve bilgilerini artırmak amacıyla her hafta Salı gecesi kendi binasında ehil kişiler tarafından tasavvuf dersleri verdireceğini ilan ederek, bu sohbetlerin metinlerinin tasavvuf dergisinde yayımlanacağını bildirmiştir.<sup>146</sup> Zikredilen tasavvufî sohbetler serisinden dergide ilk olarak yayımlanan Ahmed Remzi Rifaî'ye ait metin "*O ilktir, sondur, zahirdir ve batındır. O, her şeyi bilendir*"<sup>147</sup> âyeti hakkındadır.<sup>148</sup> Ayrıca cemiyetin yapacağını duyurduğu diğer bir faaliyeti de İstanbul'da oluşturulacak bir mekânda tasavvufî eserlerin toplanacağı ve sufîlerin genel kullanımına açılacak bir kütüphane kurmaktır.<sup>149</sup> Cemiyetin yapacağını duyurduğu bu faaliyetlerine bakıldığında tasavvufî çevrelerin kendi alanlarında eğitime katkıda bulunmayı amaçladıkları söylenebilir. Özellikle Şeyhülislam Musa Kazım'ın bu konuda çok hassasiyet gösterdiği görülmektedir.

### c. Medresetü'l-Meşâyih

Medresetü'l-Meşâyih, beşik şeyhliği<sup>150</sup> dolayısıyla tasavvufî çevrelerde meydana gelen şeyh atamalarındaki usulsüzlükleri ve ortaya çıkan cehaleti önlemek, şeyh çocuklarını eğitmek ve tekkelerin cahil kişilerce istismarını engellemek üzere kurulması kararlaştırılan bir okuldur.<sup>151</sup> *Cerîde-i İlmiye'*de bildirildiğine göre bu okulun kurulması için gereken işlemleri ve okutulacak kitapları belirlemek üzere gerçekleştirilen istişare toplantısına Mesbuk şeyhülislâm Musa Kazım, Meclis-i Meşâyih reisi Muhammed Elif, Meclis-i Meşâyih azası Sukûtîzâde Muhammed Şerif, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Abdalbaki, Maarif Nezareti Tedrisât-ı İbtidâiyye Şube Müdürü Ziya, Müessesât-ı İlmiyye-i Vakfi-

144 *Tasavvuf*, sayı: 6, s. 7.

145 *Aynı yer*.

146 *Aynı eser*, sayı: 11, s. 8.

147 el-Hadid, 57/3.

148 *Tasavvuf*, sayı: 13, ss. 2-4.

149 *Aynı eser*, sayı: 12, s. 8.

150 Beşik şeyhliği: Bazı tarikatlarda şeyhin henüz reşit çağda olmayan çocuğunun müritler tarafından halife olarak kabul edilmesidir. Bu kavrama, tasavvuf eğitiminin belden/soydan geçtiğine inanan ve seyyidlik kavramını öne çıkaran silsilelerde sıklıkla rastlanır.

151 Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 112.

ye Müdürü Nail ve Bursa mebusu Tahir Bey katılmışlardır.<sup>152</sup> Bu toplantıda kurulacak okulda okutulması teklif edilen eserler daha çok İbn Arabî'nin ve Mevlânâ'nın görüşleri etrafında oluşturulan çalışmalardır.<sup>153</sup> Burada tasavvufu şer'î çizgiye yaklaştıran bazı klasik eserlerden ziyade felsefi içerikli eserlerin değerlendirilmesi teklif edilmiştir.<sup>154</sup> Teklifin bu şekilde gerçekleşmiş olması, söz konusu eserler ve yazarlarının, oradaki heyette bulunan katılımcıların bağlı buldukları sufi meşreplerine uygun düşmesiyle ilintili olarak değerlendirilebilir.

Okul açma ve orada okutulacak derslerin müfredatını hazırlama girişiminin, tarikatlar bağlamında tasavvufi müesseselerin çöküşünün habercisi olarak algılanıp tedbir ve ıslah faaliyeti çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür. Esasen söz konusu okulda gerçekleştirilecek eğitim ve öğretim vasıtasıyla bir nebze olsun tasavvufi çevrelerdeki cehalet ve usulsüzlüklerin önüne geçilebileceği düşünülmüştür. Her ne kadar medresetü'l-meşâyih kurma girişimindeki niyetin böyle olduğu açıklansa da bu hareket bazı kişiler tarafından devletin tasavvufi müesseselere müdahalesi olarak algılanmıştır. Hatta tasavvufun irfan nurundan ibaret bir zevk olduğu, velilerin kalbine tecelli ettiği ve bu yapıyla herhangi bir vasıta kabul etmeyeceği ifade edilmiştir. Ardından "tasavvufun mektebi olamaz"<sup>155</sup> denilerek üstü kapalı bir şekilde bu okul açma düşüncesi eleştirilmiştir. Gerçi Osmanlı'da devlet ile tasavvufi müesseselerin birbirinden ayrı değil, bilakis iç içe yaşadığı göz ardı edilemeyecek kadar aşikârdır. Çünkü bazı tekkelerde görev yapan şeyhlerin maaşlarının devlet tarafından verildiği bilinen bir gerçektir. Ayrıca merkezî tekkelerin şeyhlerinin atamaları şeyhülislâmlığın bilgisi dâhilinde gerçekleştirilmiş ve bu müesseselerde ortaya çıkan problemler meşihat makamı tarafından halledilmiştir.

#### d. Cemiyet-i İttihâdiyye-i Sûfiyye

Cemiyet-i İttihâdiyye-i Sûfiyye, *Muhibbân* dergisi yayın sorumlusu Rifâî şeyhi Ahmet Muhtar'ın önderliğinde kurulma girişiminde bulunulan bir teşkilattir. Esasen bu müessesenin kurulmasının sebebi olarak, kurulan Cemiyet-i Sûfiyye'nin bazı sufi çevreleri dışladığı ve onların beklentilerine cevap vereme-

152 *Ceride-i İlmiyye*, sayı: 82, s. 358; Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 112.

153 Tahirü'l-Mevlevî, "Medresetü'l-Meşâyih Dolayısıyla Bir Hatıra", *Ceride-i Sufiyye*, 30 Rebiülevvel 1332, sayı: 85, s. 384; Bu metnin günümüz Türkçe harflerine çevrilmiş şekli için bk. Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı olarak Kuruluşu, Faaliyet ve Arşivi, Ek-1", *İstanbul Araştırmaları*, İstanbul 1998, sayı: 7 (Güz), ss. 104-106.

154 Aynı yer.

155 *Ceride-i Sufiyye*, 9 Rebiülevvel 1332, sayı: 82, s. 358.

diği gösterilmiştir. *Muhibbân* dergisinde yer alan bir haberle kuruluşu duyurulmuş ve Cemiyetin nizamnâmesi olarak da daha önceden Ali Naili tarafından hazırlanan metin *Muhibbân*'da yayınlanmıştır.<sup>156</sup> Bu metne göre cemiyetin gayesi, meşru hukukî hakları korumak, çocukları okutmak, boş gezen müritlere iş bulmak, ihtiyaç sahiplerine ve yaşlılara yardım etmek, dervişlik adına hizmet ettikten sonra yaşlanan insanların yardımına koşmak ve Meclis-i Meşâyih'a yardımcı olmak şeklinde açıklanmaktadır.<sup>157</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada Türk modernleşmesi süreci olarak tanımlanan ve Osmanlı'nın son yüzyılı ile Cumhuriyet'in ilk yıllarını kapsayan dönemde tasavvuf alanında meydana gelen bazı yöntem tartışmaları ele alınmıştır. İncelemenin neticesinde, bu dönemde yaşayan sufilerin tasavvuf adına ortaya çıkan kurumları, onun adına gerçekleştirilen faaliyetleri ve bunlar neticesinde oluşan durumları birçok değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Dahası tasavvufî düşüncenin ve onun kurumsal yansımalarının olumlu veya olumsuz yanlarına ilişkin tartışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda ele alınan meselelerin çözümlenmesi için hem kurumsal, hem de fikirsel düzeyde bazı gelişmeler sağlandığı tespit edilmiştir.

Tasavvufun İslâmî ilimlerden biri olup olmadığı konusu bu dönemde tartışılan meselelerden biridir. Bazı âlimler İslâmî ilimleri tasnif ederken tasavvufu ahlak ve vicdana hitap eden bir maneviyat ilmi olarak değerlendirmişlerdir. Diğer bir kısmı ise tasavvufun müstakil bir ilim dalı değil de İslâmî yaşantının manevî bir boyutu şeklinde ifade etmişlerdir. Bunların ötesinde tasavvufu İslâmî ilimler arasında saymayanların da var olduğu görülmektedir.

Bu dönemde tasavvufî kavramların önemli bir kısmı geleneksel tanımları ve yapılarıyla değerlendirilmiştir. Ancak murakabe, rabîta, riyazet, vakit, mürşit, mürid, muhib, tekke vb. tasavvufun uygulama alanına ilişkin bazı kavramlar yeniden tanımlanmıştır. Bunun yanında tasavvuf ve sufi kelimeleri de tanımlanan kavramlar arasındadır. Ayrıca tasavvufun en çok üzerinde durulan konularından biri olan vahdet-i vücud da bu dönemde tartışılan kavramlar arasındadır. Vahdet-i vücudun lehinde ve aleyhinde çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Her iki yönde görüş belirtenler kendi fikirlerini delillendirmeğe ve açıklamaya gayret etmişlerdir.

Makalenin kapsadığı dönemin önde gelen sufi yazarlarının ortaya koydu-

156 *Muhibbân*, (1 Muharrem 1329/2 Ocak 1911), sene: 2, sayı: 1, ss. 110-111.

157 *Aynı eser*, s. 111.

ğu fikirler ve değerlendirmeler neticesinde, tabanda görülen fikrî eksikliği tamamlamak amacıyla bazı yayın faaliyetleri gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Bunlar arasında sufilerin ihtiyaç duyacakları bilgilere ulaşmasını kolaylaştırmak amacıyla kütüphane kurma, sözel olarak onları eğitmek ve bilgilendirmek maksadıyla konferanslar düzenleme, yazılı olarak söz konusu amaca hizmet için dergiler ve kitaplar yayınlama gibi gayretleri sıralamak mümkündür.

Osmanlı'nın son yüzyılında kurumsal açıdan sufilerin kendi geleneklerini sürdürdükleri ve ayinlerini icra ettikleri yerler olan tekkelerin asıl amacından saptırıldığı ve yeniden düzenlenmesi gerektiği belirtilmiştir. Bir yandan Meclis-i Meşâyih ve Cemiyet-i Sufiyye gibi müesseselerin oluşturulurken, diğer yandan şeyhlerin ehliyetli olmasını sağlamak amacıyla Medresetü'l-Meşâyih adıyla bir okul kurmak için bazı girişimler yapılmıştır. Meclis-i Meşâyih adına yayımlanan nizamnâme ve talimatnâmelerde müritlerin eğitilmesi, şeyhlerin ehil insanlardan seçilmesi ve düzenli bir şekilde tasavvufî faaliyetlerin icra edilebilmesi için tekkelerin ıslah edilmesi gibi bazı usul konuları ele alınmıştır. Bu bağlamda resmî tekkeler ve özel tekkeler ayrı düşünülerek her ikisinin kendi şartlarına göre düzenlemeler yapılmıştır.

### Kaynakça

- Ahmed Hilmi (Filibeli), "Tasavvuf-i İslâmî Birinci Kitap: Fünun-i Cedide İtibariyle Âlem", *Hikmet*, yıl: 1, [6 Şaban 1328], sayı: 17, s. 2.
- , "Tasavvuf-i İslâmî, İkinci Kitap: Ulûhiyet", *Hikmet*, yıl: 1, [16 Şevval 1328], sayı: 27, s. 2.
- , "Tasavvuf-i İslâmî, Üçüncü Kitap: İstlâhât, Esmâ ve Meâni", *Hikmet*, [26 Zilhicce 1328], sayı: 37, s. 2.
- Ahmed Remzi Rifâî, "Murakabe", *Tasavvuf*, 28 Şaban 1329, sayı: 23, ss. 4-7.
- , "Riyazet ve Mücahede", *Tasavvuf*, 9 Recep 1329, sayı: 16, ss. 4-6.
- Akbulut, Fikri, *Bir Askerin Kaleminden Tasavvuf*, Ensar Yay., Konya 2006.
- Akseki, Ahmed Hamdi "Sûfiyye-i Kirâm Hazarâtının Rûh Hakkındaki Tarz-ı Telakkileri", haz.: Halil İbrahim Şimşek, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, sayı: 13, ss. 383-394.
- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul 1996, c. V.
- Algar, Hamid, "Some Notes on the Naqshbandî Tariqat in Bosnia", *Die Welt des İslâm*, 1971, c. XIII, ss. 168-203.
- Arvasî, Abdülhakim, *er-Riyâzu't-tasavvuf*, İstanbul 1341/1922.
- , *Rabta-i Şerife*, İstanbul 1342/1923.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 2.bs., İz Yay., İstanbul 2006.
- Aydın, Bilgin, "Meclis-i Meşâyih", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 247.
- , "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı olarak Kuruluşu, Faaliyet ve Arşivi", *İstanbul Araştırmaları*, İstanbul 1998, sayı: 7 (Güz), ss. 93-109.
- Aynî, Mehmed Ali, *İntikad ve Mülahazalar: Felsefi, Tasavvufî, Ahlakî ve Edebî*, İstanbul 1339/1923.
- , *İslâm Tasavvuf Tarihi*, haz., sad.: H. R. Yananlı, Akabe Yay., İstanbul 1985.
- , "Kastamonu Meb'usu Veled Çelebi ile Sabık Meclis-i Meşâyih Reisi Safvet Efendi Hazretlerine", *Sebilürreşad*, c. 22, sayı: 563-564, ss. 134-136; Günümüz Türkçe harflerine çevrilmiş hali için bk. Zülfiyar Güngör, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", ss. 382-386.
- , "Massignon'un Cevabı", *Sebilürreşad*, c. 23, sayı: 589, (15 Recep 1342/21 Şubat 1340 [1924]), ss. 269-270.
- , *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası*, İstanbul 1339-1341. Bu eser İsmail Kara tarafından "Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim", *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 159-237'de günü-

müz Türkçe'siyle neşredilmiştir.

Baha Said, "Tasavvuf ve Hür Mezhepler", *Muhibbân*, 27 Rebiulahir 1337, sene: 3, sayı: 4, ss. 1-2.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 5.bs., Akçağ Yay., Ankara 1990.

Bulgurluzâde Rıza, *Müntehabât-ı Bedâiyi'-i Edebiye*, Derse'adet, 1326.

Cehajic, Dzemat, "Nakşebendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Sosyo-Politik Durumları", çev.: Halil İbrahim Şimşek, *Dini Araştırmalar (Osmanlı Özel Sayısı)*, Ankara 1999, c. II, sayı: 5, ss. 377-386.

Demirci, Mehmet, *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İstanbul 1993.

Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulkaki Surur, Mısır 1960.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, "Dibace", *Metelib ve Mezahib*, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.

-----, "Ulûm-i İslâmiyye", *Beyânü'l-hak*, c. I, sayı: 9.

Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Neşriyat, İstanbul 1977, c. I-II (2 cilt birarada).

Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, haz.: Ömer Rıza Doğrul, Ertuğrul Düzdağ, 12.bs., İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul 1977.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, İstanbul Matbaa-yi Orhaniye, İstanbul 1928 (Günümüz Türkçesine aktarılmış şekli için bk. *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, İstanbul : İnsan Yayınları, 1991).

Gökalp, Ziya, "Muhiddin Arabî", *Makaleler - II*, Kültür Bakanlığı Yay., haz.: Süleyman Hayri Bolay, Ankara 1982.

-----, "Tekkeler", *Makaleler I*, haz.: Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1976.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998.

Gündüz, İrfan, "Tanzimat Sonrasında Tekke Faaliyetleri", *İlim ve Sanat*, İstanbul 1985, c. 1, sayı: 4, ss. 45-48.

-----, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.

Güngör, Zülfiyar, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, yıl: 4, sayı: 11, ss. 377-406.

Hafız İsmail, "Mehâfettullah", *Ceride-i İlmîyye*, sene 5 (Ramazan 1338), sayı: 61, ss. 1948-1950.

Hüseyin Avni, "İlm-i Kelam: Mütetekellimîn ve Hükemâ", *Ceride-i İlmîyye*, sene: 5 (Zilkade 1337), sayı: 48, ss. 1485-1490.

Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz.: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul 2006, c. II

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz.: Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981.

-----, "Din-i İslâm", *Ceride-i İlmîyye*, Safer 1340, sene: 7, sayı: 69, ss. 2225-2234.

Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücut*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1331/1912. (Günümüz Türkçesine aktarılmış şekli için bk.

*Vahdet-i Vücut*, haz.: Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994, 150 s. ve *Vahet-i Vücut ve Panteizm*, haz.: Mustafa Kara, [İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi içinde], İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 7-157.

Kara, İsmail, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Kaynakları-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimarî-İkonografi-Modernizm*,

haz.: Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2005, ss. 561-585.

-----, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergah Yay., İstanbul 2003.

-----, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul 1987, c. I.

Kara, Mustafa, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", *Osmanlı Toplumunda*

*Tasavvuf: Kaynakları-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimarî-İkonografi-Modernizm*, haz.: Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2005, ss. 533-544.

-----, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 3.bs., Degah Yay., İstanbul 1990.

-----, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay., İstanbul 2004.

-----, "Ceride-i Sûfiyye", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 410

Kaşıkcı, Atilla, *Bütün yönleriyle Ceride-i Sûfiyye: İnceleme-dizin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı, Diyarbakır 1994.

Kılıçzâde Hakkı, *İtikadât-ı Bâtılâya İlan-ı Harb*, 2. bs., Matbaa-i Şems, İstanbul 1332.

Koca, Ferhat, *Şeyhülislâm Musa Kazım Efendinin Hayatı ve Fetvaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., I-IV, İstanbul 1989-1992.

-----, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı ve diğerleri, [İlk üç cildi Gelenek Yayınları tarafından basılan bu

eserin devamı olan ciltler Kitabevi Yayınları tarafından basılmaktadır. Yayımlanmış ciltler I-VII], İstanbul 2004-2006.

Konyalı Mehmed Zeynelabidin, *İslâmiyet ve Meşrutiyet*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1912.

- Mehmed Şemseddin (Günaltay), "Tekkeler ve Milletlerin Ruhuna olan Tesirleri", *Zulmetten Nura*, haz.: Musa Alak, Furkan Yay., İstanbul 1996.
- Mesnevîhan Ali Fuad, "Ceride-i Sufiyye ve Hakikat-i Sufiyye", *Ceride-i Sufiyye*, 13 Ramazan 1329 (7 Eylül 1911), sayı: 1-6, s. 2.
- Mustafa Fevzi, *Risale-i Miratü'ş-şühûd fî meseleti vahdeti'l-vücûd*, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul 1320. Bu eserin günümüz Türkçesine aktarılmış metinleri için bk. Mustafa Fevzi Efendi, *Risale-i Miratü'ş-şühûd fî meseleti vahdeti'l-vücûd: Vahdet-i Vücûd Meselesinde Şühûd Aynası*, haz.: Tahir Hafızalioğlu, [Vahdet Aynasında: Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler içinde], İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 11-101; Mustafa Fevzi, *Vahdet-i Vücûd Meselesi*, haz.: Mahmut Kanık, Fatma Z. Kavukçu, Hece Yay., Ankara 2003, 248 s.
- , "Vahdet-i Vücûd", *Ceride-i Sufiyye*, 8 Zilkade 1331, sayı: 65, ss. 184-185.
- Ortaylı, İlber, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", *OTAM*, Ankara 1995, sayı: 6, ss. 281-287.
- Rıza Tevfik, "Tasavvuf Hakkında", *Muhibbân*, 6 Şevvâl 1336, sene: 3, sayı: 1, ss. 3-4.
- , *Mufassal Kamus-i Felsefe*, İstanbul 1330, c. I, s. 401.
- Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Matbaa-i Hukukiyye, İstanbul 1328.
- Seyyid Nesîb, "Tasavvuf Tarihini Tenvîr", *Ceride-i İlmiyye*, sene: 5 (Cemâdiyelahir 1339), sayı: 66, ss. 2118-2124.
- Şafak, Yakup, "Son Mesnevî Şarihlerinden Ahmed Avni Konuk'un Mevlânâ'nın Eserlerine, Fikirlerine Dair Bir Mektubu", *İlmî Araştırmalar*, İstanbul 2003, sayı: 16.
- Tahir Harimî, "Tarih-i Hikmette Sufiyûn", *Mihrab*, yıl: 1 [1340r.], sayı: 23, s. 809. Bu makalenin günümüz Türkçesi harflerine aktarılmış şekli için bk. Tahir Harimî (Balcioglu), "Tarih-i Hikmette Sufiyûn", haz.: M. Emin Özafşar, *İslâmiyât*, c. 2, sayı: 3, [Temmuz-Eylül 1999], ss. 171-184.
- Tahirü'l-Mevlevî, "Medresetü'l-Meşâyih Dolayısıyla Bir Hatıra", *Ceride-i Sufiyye*, 30 Rebiulevvel 1332, sayı: 85, ss. 383-384; Günümüz Türkçe harflerine çevrilmiş şekli için bk. Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislamlık'a Bağlı olarak Kuruluşu, Faaliyet ve Arşivi, Ek-1", *İstanbul Araştırmaları*, İstanbul 1998, sayı: 7 (Güz), ss. 104-106.
- Tahrâlı, Mustafa, "Takdim", *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Gelenek Yay., İstanbul 2004, c. I.
- Veled Çelebi (İzbudak), "Mehmed Ali Aynî Beyefendiye", *Sebilürreşâd*, c. 23, sayı: 584, ss. 185-189; Bu makalenin günümüz Türkçe harflerine çevrilmiş hali için bk. Zülfikar Güngör, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", ss. 399-404.
- , "Şeyh-i Ekber", *Sebilürreşâd*, c. 23, sayı: 577, ss. 69-72; Günümüz Türkçe harflerine çevrilmiş hali için bk. Zülfikar Güngör, ss. 386-392.
- , "Üstâd-ı Muhakkık Mehmede Ali Aynî Beyefendiye", *Sebilürreşâd*, c. 23, sayı: 579, ss. 108-111; Günümüz Türkçe harflerine çevrilmiş hali için bk. Zülfikar Güngör, ss. 392-399.
- Yetkin, Saffed Kemaleddin (Urfa Mebusu Şeyh Safvet), "Tasavvuf ve İstılahları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, sayı: 4, ss. 1-12.
- , "Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf", *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1952, sayı: 1, ss. 22-29.
- (Şeyh Safvet), *Tasavvufun Zaferleri: el-Burhân ve'd-delîl alâ mâ havâhü'ş-şerh ve't-tahlîl mine'l-ebâtîl*, [Evkaf-ı İslâmiyye Matba'ası, İstanbul 1343.
- (Şeyh Safvet), "İstılahât-ı Sûfiyye", *Tasavvuf*, İstanbul, 20 Rebiulahir 1329 (20 Nisan 1911), sayı: 5, ss. 7-8.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: 19. Yüzyıl*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

#### Dergiler ve İsimli Yayınlar

*Ceride-i Sufiyye* (Çeşitli sayıları)

*Muhibbân*, (Çeşitli sayıları)

*Tasavvuf*, (Çeşitli sayıları)

"Devlet Hayatı", *Muhibbân*, 18 Şaban 1327, sayı: 1, ss. 2-4.

*Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi*, Darü'l-Hilafe: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337.

"Meşrutiyetin Meyveleri", *Muhibbân*, 18 Şaban 1327, sene: 1, sayı: 1, ss. 7-8.

"Tasavvuf ve Meşrutiyet", *Tasavvuf*, 22 Rebiulevvel 1329/23 Mart 1911, sayı: 1, ss. 5-7; bu yazının günümüz alfabesine aktarılmış hali için bk. "Tasavvuf ve Meşrutiyet", haz.: H. İbrahim Şimşek, *Tasavvuf*, Ankara 2005, yıl: 6, sayı: 15, ss. 453-456.



## DÜNYA GÖRÜŞÜ-DİN İLİŞKİSİ

Latif TOKAT \*

### Özet

Dünya görüşü nedir? Dünya görüşü ile din arasında nasıl bir ilişki vardır? Farkında olsun ya da olmasın her insan bir dünya görüşüne sahiptir. Varlık, bilgi, insan ve değer alanlarında bilimin cevaplayamadığı sorular, bir inanç meselesi olarak dünya görüşü tarafından cevaplandırılabilir. Her din aynı zamanda bir dünya perspektifi vermektedir. Tıpkı din gibi, dünya görüşü de bir tercih ya da inanç meselesidir. Din ve dünya görüşünün cevaplandığı temel soru "neden bir şeyler var da yok değil" sorusudur. Soruya verilen cevap insanın ne yapması ve nasıl yaşaması gerektiğini de belirleyecektir. Genel geçer veya bilimsel bir dünya görüşünden bahsedilemez. Çünkü bilimin kendisi de mutlak olmayan bir takım paradigmlarla iş görmektedir. Bilim ancak "nasıl" sorusunu cevaplandırabilir, fakat "niçin" sorusu sadece din ve dünya görüşünün cevaplandırabileceği sorudur.

**Anahtar Kelimeler:** Dünya Görüşü, Din, Bilim, Paradigma, Hayatın Anlamı.

### Abstract

#### The Relationship Between Worldview and Religion

What is a worldview? What is the relationship between worldview and religion? Every worldview has some religious aspects, and every religion suggests a worldview. The main problem of worldview and religion is formulated in that big question: "why there is something not nothing?" Religions and worldviews answer this question and say to human-being what he must do, how he should live. There can be no scientific worldview. Science answers only the question of "how?", but religions and worldviews answer the question of "why?" In addition, science works on some paradigms. Paradigms are not absolute principles, they are also, a problem of belief.

**Keywords:** Worldview, Religion, Science, Paradigm, Meaning of Life.

### 1. Dünya Görüşü Nedir?

"Dünya görüşü" terimini bugünkü anlamıyla olmasa da, bir kelime olarak ilk kez Immanuel Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde kullanmıştır.<sup>1</sup> İki kelimeden oluşan Almanca "weltanschauung" (welt: dünya; anschauung: anlayış, görüş) İngilizce'ye "worldview" şeklinde çevrilmiş, Türkçe'de ise "dünya görüşü" ifadesiyle karşılık bulmuştur.

Worldview, İngilizce sözlüklerde bir grup ya da birey tarafından kabul edilen dünya algısı (*perception of the world*), yaşam görüşü (*view of life*), yaşam felsefesi (*philosophy of life*), dünya tasavvuru, alem ve insanın bu alemle olan ilişkisine dair düşünce, genel görüş ve anlayış şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> İngilizcede "outlook" kelimesi de, yaşama dair genel tutum, hayat görüşü, hayata

\* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı. ltokat@yahoo.com

1 Immanuel Kant, *The Critique of Judgment*, İng. çev.: J. Creed Meredith, Paragraf, 26.

2 Anthony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, Gramercy Books, New York 1999, s. 372.

bakış açısı (*perspective*), zihniyet, düşünme tarzı, gelecek tasavvuru anlamını ifade edecek şekilde dünya görüşü yerine kullanılmaktadır.

“İdeoloji” terimi, bazen dünya görüşü anlamında kullanılsa da, ideoloji daha dar bir anlama sahiptir. Çünkü ideoloji, dünya görüşünden çıkarılır. İdeoloji, savunucuları tarafından bir niyete binaen formüle edilmişken, dünya görüşü kendiliğindedir. Ayrıca yine ideoloji, savunucuları tarafından daha ziyade politik amaçlara yönelik olarak kullanılır.<sup>3</sup>

Terim olarak dünya görüşü, gerçekliğin tabiatı, kaynağı, varlık sebebi ve düzeni, insanın bu gerçeklik alanındaki yeri ve nasıl davranacağına dair kanaatler ve inançlar sistemi;<sup>4</sup> metafizik, teolojik, epistemolojik, antropolojik ve ahlaki inançlar bağı; insanın bütün dünyayı ya da “büyük resmi” görme ve anlama tarzıdır.<sup>5</sup> Başka bir ifadeyle dünya görüşü; kişinin algılama, düşünme, bilme ve eylemini belirleyen ve bunların temelini oluşturan, bütün gerçeklik alanı hakkındaki inançlar sistemi; bireyi çevreleyen toplumun, geleneklerin, kurumların, kuralların ve dilin içinde gizli olan temel kabuller ve kanaatlerdir. Dolayısıyla sahip olunan dünya görüşü, insanın varoluşuna dair bütün problemleri bir hipoteze dayalı olarak bütünlük içinde çözen zihinsel bir inşadır. Bu yüzden kabul edilen dünya görüşü sayesinde, geride cevaplandırılmamış hiçbir soru kalmaz, bireyi ilgilendiren her şey yerli yerine oturur.<sup>6</sup>

Dünya görüşünün temel özelliği kapsayıcı olmasıdır. Bazen dünya görüşü terimi sadece ekonomik ve siyasi gelişmelerle ilgili bir alanı kapsayan görüşler için kullanılsa da, genellikle çok daha geniş bir şekilde insanın bilinen bütün bireysel ve toplumsal etkinliklerini kapsayacak şekilde kullanılır. Dahası insanın siyasi ve ekonomik dünyasından dini, ahlaki ve sosyal yaşamına kadar bütün alanı kapsayabilir.<sup>7</sup> Nitekim N. Smart, dünya görüşü terimini geleneksel dinlerden, seküler ideolojilere ve felsefelere kadar geniş bir alanı içine alacak şekilde tanımlamaktadır. Smart’a göre, dünya görüşlerinin doktrinal, mitik, ahlaki, ritüel, tecrübi ve sosyal boyutları vardır.<sup>8</sup>

3 Marvin E. Olsen, Dora G. Lodwick, Riley E. Dunlap, *Viewing the World Ecologically*, Westview Press, 1992, ss. 19-20.

4 John J. Carvalho, “Overview of The Structure of a Scientific Worldview”, *Zygon*, c. 41, sayı: 1, March 2006, s. 113.

5 Robert P. Lovering, *The Concept of Worldview in Contemporary Philosophy of Religion*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, UMI Microform: 3005074), Colorado University, 2001, ss. 2-4.

6 Kenneth H. Funk, “What is a Worldview”, <http://web.engr.oregonstate.edu/~funkk/Personal/worldview.html> 14.06.2006

7 Carvalho, agm, s. 114.

8 Ninian Smart, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Charles Scribner’s Sons, New York 1983, ss. 6-7.

Kavramın tarihçesine baktığımızda, Kant'ın ardından özellikle Alman idealist felsefesinde ele alındığını görmekteyiz. Kant, kelimeye "our intuition of the world [weltanschauung]"<sup>9</sup> şeklinde yer vermekle birlikte, bugünkü teknik anlamıyla değil de, "dünyanın duyu algısı" anlamında kullandığı belirtilmektedir.<sup>10</sup> Kant'ın ardından, J. G. Fichte, kavramı alem ya da gerçeklik hakkında "bütüncül bir görüş ve anlama" manasında kullanmıştır.<sup>11</sup> F. W. J. Schelling ise, bütün insan organizasyonlarının belli bir dünya görüşünün ürünü olduğunu düşünerek, felsefi dayanakların seçimini bir dünya görüşü seçimi olarak kabul etmiş, bu seçimin kişisel olduğunu ve felsefi olmayan unsurlar tarafından belirlendiğini savunmuştur. Schelling dünya görüşü kavramının temel problemi olan "neden bir şeyler var da yok değil?" sorusunun, felsefenin de ilk ve en önemli sorusu olduğunu düşünmüştür.<sup>12</sup>

G. W. F. Hegel, kavrama sanatla da ilişki kurarak yer vermektedir. Ona göre; doğa, insan ve Tanrı bilinci olarak kendisini sanatsal alanda da yansıtır. Dolayısıyla bir dünya görüşünü ifade eden sanat, başka bir dünya görüşünü ifade eden sanattan oldukça farklıdır.<sup>13</sup> Dünyanın nasıl görüldüğü sanatta yansımalarını bulur.

S. Kierkegaard ise, kavrama "yaşam görüşü" (*lifeview*) ifadesiyle yer vermiştir.<sup>14</sup> Varoluşçu bir filozof olarak onun böyle bir kavramla daha yakından ilgilenmesi son derece doğaldır. Nitekim onun "estetik", "etik" ve "dini"<sup>15</sup> dönemler dediği yaşam tarzları, aslında birer dünya görüşüdür. Kierkegaard'a göre, önemli olan şey, neyi bilmem gerektiği değil, ne yapmam gerektiğidir. İşte dünya görüşü insanın ne yapması gerektiğini bilmesini sağlar. Zira her eylemin ardında bir anlayış ve düşünüş şekli, bir zihniyet yatmaktadır. Bu, insanın uğruna yaşadığı, bütün yaşamını ona göre şekillendirdiği ve hatta bu uğurda öldüğü bir anlayıştır. Bu yüzden dünya görüşü doğaldır ve gereklidir.<sup>16</sup>

W. Dilthey de Fichte ve Schelling'e paralel olarak felsefi sistemlerin, insanın ruhsal, zihinsel, duygusal ve iradi yapısına bakılarak, dahası, tarihsel şart-

9 Kant, Paragraf 26.

10 David Keith Naugle *A History and Theory of The Concept of "Weltanschauung" (Worldview)*, (Yayınlanmamış doktora tezi, UMI Microform: 9921887), The University of Texas 1998, s. 8, 22-23.

11 Naugle, *age*, ss. 45-47.

12 Aynı eser, ss. 62, 69.

13 G. W. F. Hegel, *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler I*, çev.: Taylan Altuğ, Hakkı Hünler, Payel Yay., İstanbul 1994, s. 72.

14 Sören Kierkegaard, *Either / Or*, İng. çev.: Wlater Lowrie, Princeton University Press, Princeton 1971, s. 208; ayrıca bk. Naugle, *age*, c. II, ss. 27, 72.

15 Bk. Kierkegaard, *age*, c. II, ss. 172, 182, 234-235.

16 Naugle, *age*, ss. 75, 91.

lar göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüş ve “evrensel felsefe” iddialarının temel sorun olduğuna dikkat çekmiştir. Dilthey’e göre, bütün bu felsefi sistemler tarihsel sürecin ürünüdürler. Dolayısıyla gerçekte metafizik ölmüştür. Her metafizik aslında yaşamdan, pratik tecrübeden, kişilerin bakış açıları ve deneyimlerinden esinlenir ve tarihseldir. Büyük metafizikçiler sistemlerine kendi bireysel yaşamlarının damgasını vurmuşlardır. Artık mümkün olan şey dünya görüşlerinin varlığıdır. Dünya görüşleri ise tarihin ışığı altında değerlendirilmelidir. Çok farklı dünya görüşlerinin bulunması onların farklı tarihsel şartlar altında ve farklı arka planlara sahip insanlar tarafından geliştirilmiş olmasıdır.<sup>17</sup>

F. Nietzsche ise, dünya görüşü yerine “perspektif” (*perspective*) terimini kullanmıştır. Ona göre, bütün bilgiler bir “bakış açısından” ve gerçekliği bu bakış açısına göre yorumlamaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden genel ve evrensel olgular yoktur, sadece yorumlar vardır. Çünkü “Tanrı’nın gözüyle görme” (*god’s eye point of view*) imkanımız yoktur. Salt suje, salt obje ve salt olgu yoktur. İnsan büyük oranda rasyonel olmayan eğilimler ve arzular tarafından motive edilir. Bir önerme/yargı, doğru olduğu için değil, insanın yaşamı ve varlığı için gerekli olduğu için doğrudur ve zorunludur. Dolayısıyla sorun bir perspektif sorunu, diğer bir ifadeyle dünya görüşü sorunudur. Dünya görüşleri ise tarihsel olarak oluşur ve bütün kültürler, onların doğru ve yanlışları, iyi ve kötülere dilsel üretimlerden başka bir şey değildir. Bu yüzden fikirler sadece belli bir dünya görüşü açısından görece olarak doğru veya yanlıştır.<sup>18</sup>

E. Husserl, *weltanschauung* fikrini “kesin bir bilim olarak felsefe” düşüncesi nedeniyle reddetmiştir. Husserl’e göre, dünya görüşü felsefesi “tarihsel şüphecilğin bir çocuğu”dur.<sup>19</sup> Oysa tarihselliğin söz konusu olduğu bir yerde kesinlik aramak boşuna olacaktır.

M. Heidegger’e göre, ise, bir yandan felsefe metafiziktir ve bir dünya görüşüdür; ama bir yandan da felsefe varlığın bilimi olması nedeniyle dünya görüşünden önce gelir, fakat bir dünya görüşü inşa etme amacı taşımaz.<sup>20</sup>

Dünya görüşü kavramı 19. yüzyılda, özellikle W. von Humboldt ve B. L. Whorf tarafından dil felsefesi açısından da ele alınmıştır. Humboldt, dilin belli bir dünya görüşünün ifadesi olduğunu belirterek önemli bir yer vermiştir. Humboldt’a göre, dünya görüşünün temel karakterini kelimelerde buluruz. Bu

17 Naugle, *A History*, ss. 98-99, 102-104, 110, 119, 127-128.

18 *Aynı eser*, ss. 122-123, 129-131, 138.

19 Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev.: Tomris Mengüşoğlu, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 68.

20 Naugle, *age*, ss. 184-185, 191-192.

yüzden her dilde bir dünya görüşü yatar, yeni bir dil yeni bir dünya görüşü demektir.<sup>21</sup> Dil ve dünya görüşü etkileşimi karşılıklıdır. Dünya görüşünden üretilen şey dile de otomatik olarak yansır.<sup>22</sup> Whorf'a göre ise, dünya görüşlerindeki farklılığın temel nedeni linguistik farklılıklardır.<sup>23</sup> Dünya görüşü bir toplumun binlerce yıllık geniş yaşam tecrübesinin sonucu olarak oluşur. Terçüme edilemez anlamlar formundaki kelime dizilişi, yani toplumun dili dünya görüşlerini yansıtır. Çünkü dil bir algılayış tarzının sonucu olarak şekillenir. Dil, kitlelerin zihnidir (*the mass mind*).<sup>24</sup>

Dil-dünya görüşü tartışmasına 20. yüzyılda L. Wittgenstein farklı bir açıdan yer vermiştir. Ona göre, varlık ve bilgi anlayışımız ne ve nasıl olursa olsun, her ikisi de bir "yaşam formu"nda yerleşmiş olan gramer ve dilin fonksiyonları tarafından belirlenmektedir. Çünkü biz, dünyayı "dil oyunları", "yaşam formları" veya "dünya resimleri" aracılığıyla görürüz, dahası dünyayı bir "şey olarak" görürüz.<sup>25</sup>

Weltanschauung kavramını anahtar bir kavram<sup>26</sup> olarak gören H. G. Gadamer de dil ile dünya görüşü arasında sıkı ilişki kuranlardan biridir. Ona göre, "her dil bir dünya görüşüdür" (*a language-view is a worldview*).<sup>27</sup> Öte yandan Gadamer de Hegel gibi sanatsal tecrübenin, tarihsel bilinç/dünya görüşü tarafından şekillendirildiğini düşünmüştür. Dünya görüşü ve sanat o kadar ilişkilidir ki, estetik, dünya görüşlerinin bir panoraması olur. Çünkü dünya görüşü, kendi özel damgasını estetiğe basar. Müzik, resim, şiir, edebiyat, mimari neyse dünya görüşü de odur.<sup>28</sup>

Son olarak, görüşlerine daha sonra ayrıntılı olarak yer vereceğimiz T. S. Kuhn, eserlerinde bilimsel objektivizmin kritiğini yaparken "paradigma" kavramı bağlamında dünya görüşüne önemli bir yer vermiştir.

## 2. Dünya Görüşünün Çerçevesi Nedir?

Acaba bir dünya görüşünün çerçevesi nedir ve hangi fonksiyonları görmekte-

21 Wilhelm Von Humboldt, *On Language*, İng. çev.: Peter Heath, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1988, ss. 60, 166.

22 *Aynı eser*, s. 140.

23 Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality*, The MIT Press, Cambridge 1979, ss. 28-29.

24 *Aynı eser*, s. 156.

25 Naugle, *A History*, ss. 208, 215.

26 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, The Continuum Publishing Com., New York 1993, s. 9.

27 *Aynı eser*, s. 442.

28 *Aynı eser*, s. 98.

dir? Kanaatimizce “neden bir şeyler var da yok değil” sorusu dünya görüşü kavramının cevaplamak istediği ve belki de dünya görüşü kavramının var olmasını ona borçlu olduğu bir sorudur. Bu ve ardından gelen benzer sorular “büyük sorular” olarak değerlendirilebilir. Bunları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

**1. Varlık nedir? Varlığın kaynağı ve tabiatı nedir? Etrafımızda var olan her şey, yer yüzündeki yaşam ve ölüm, bütün bunların anlamı nedir? Alem bir tesadüf ve doğal seleksiyon sonucu mu, yoksa yaratma nedeniyle mi vardır? İnsanla ilgili olarak en önemli şey onun alem anlayışıdır. Çünkü insan yaşamındaki her şeyin bağlı olduğu bilinç, alem anlayışı tarafından belirlenir. Varlığın kaynağına yönelik sorular sonuçta Tanrı fikriyle karşı karşıya gelmemize neden olacaktır.<sup>29</sup>**

Alemin sadece maddeden oluştuğunu kabul eden natüralist veya materyalist bir dünya görüşü, alemi yaratan ve yöneten bir Zihin, Tanrı ve Ruh'u kabul etmeyecektir. Materyalizme göre, bütün deneyimler, duygular, düşünceler, umutlar, hayaller ve hatta bilincin kendisi beyindeki nöronların aktivitesinden başka bir şey değildir.<sup>30</sup> Eğer idealist/spiritualist bir dünya görüşünden bahsediyorsak, nihai Gerçekliğin tinsel, zihinsel veya ruhsal olduğunu ve doğa ötesi bir şeyin varlığını kabul etmiş oluruz.

**2. Alemin bir amacı var mıdır? Eğer varsa, bu kimin amacıdır? Tanrı veya tanrıların mı? Yoksa alemde amaçsız ve determinist bir süreç mi işlemektedir? Eğer alemin bir amacı yoksa, insanı zorlayan hiçbir şey de yok demektir. İnsandan başka kriter alacağımız bir şey de olmayacaktır. Dolayısıyla insanın eylemlerini yargılayacak bir takım evrensel kurallar, ya da “yap-malı” yargısını gerektirecek bir durum da yok demektir. Eğer Gerçekliğin tinsel olduğuna inanılıyorsa, Tanrıya, mutlak olana, evrensel ahlaki kurallara imkan tanınacak ve bir takım ahlaki zorlamalar söz konusu olacaktır.**

**3. İnsan nedir? Alemdeki konumu nedir? İnsanın kökeni, kaderi ve amacı nedir? Niçin vardır? İnsanın alemdeki yeri düşünce tarihinin temel problemlerinden biri olmuştur. İnsan, alem ve kendi varlığı ile ilgili doğru bir açıklama ihtiyacı içinde olmuştur.<sup>31</sup> Eğer insan alemde tesadüfen, kozmik ve arzi bir durum sebebiyle ya da evrimin ürünü olarak var ise, insan yaşamının hiçbir özel değeri ve anlamı yoktur. Eğer yaratılmışsa, yaratıcının bir planı ve amacı**

29 Naugle, *A History*, ss. 568-9.

30 Thomas J. McFarlane, “Questioning the Scientific Worldview”, <http://www.centerforsacredsciences.org/teachings/questioning.html> 14.06.2006

31 Cafer Sadık Yaran, “İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke”, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 11, s. 21.

vardır ve insandan beklenen bir takım şeyler vardır. İnsan özgür iradeye sahip midir? Yoksa mekanik bir varlık mıdır? İçgüdülerimizin kölesi miyiz? Yoksa Tanrı'nın kuklaları mı? Eğer insan mekanik bir varlıksa, davranışlarının hiç bir değeri ve anlamı kalmayacaktır. İnsan özü itibariyle iyi midir kötü mü? Temelde iyi ise, içinden gelen sese kulak vermek zorundadır. Eğer insan özü itibariyle kötü ise, içinden gelen güdülere direnmesi gerektiği düşünülecektir.

4. İnsanın kendisi ve dış dünya hakkındaki inançlarının kaynağı ve temeli nedir? Olgu ve olayları, karşılaştığımız her şeyi tanımlayabilmek için bir teoriye bağlı olarak bilgiye ihtiyacımız vardır. O halde öncelikle bilgi nedir ve mümkün müdür? Kaynağı nedir? Doğru ve yanlış nedir? Doğru ve yanlışın standartları nelerdir? İşe yararlılık bir kriter olarak alınabilir mi? Bilgide kesinlik mümkün müdür? Bilginin kaynağı, duyular, deney, akıl, sezgi, vahiy veya bunların dışında bir şey midir?

5. Değer dediğimiz şey nedir? İyi ve kötü nedir? Gerçekten iyi ve kötü var mıdır? Eylemlerimize yön verecek olan amacımız, hedeflerimiz nedir? Güzelin tabiatı ve amacı nedir? İnsan yaşamındaki kötülük ve acıların açıklaması nedir? Değerli olanı kim belirler? Tanrı mı, insan mı? Değerler objektif midir yoksa izafi mi? Eğer değerler mutlaksa, değer objenin özünde gizlidir ve bir tek Süjenin standartları evrenseldir ve sonsuza kadar geçerlidir. Yok eğer değerler izafi ise, bu durumda objenin özü zaman ve mekana göre değişebilir. Örneğin bir hedoniste göre en "yüksek iyi" haz veya mutluluktur, filozofa göre hakikat, bilim adamına göre bilgi, natüraliste göre doğayla uyum, seküler hümaniste göre insandır. Bir dindara göre ise Tanrı, mistiğe göre Tanrı'yla birleşmedir. Neye inanmalıyız ve ne yapmalıyız, kısacası değerler hakkındaki kanaatler dünya görüşü üzerinde son derece belirleyicidir.<sup>32</sup>

6. Son olarak tarihin anlamı nedir? Varlığı ve özelde insanı gelecekte ne bekliyor? İnsan nereye gidiyor? Ölümle birlikte ne olacak?

Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür.<sup>33</sup> Acaba bu ve benzeri sorulara kesin bir cevap bulmamız mümkün müdür? Yoksa bu tür sorular karşısında daima bir tercih/seçim yapma durumuyla mı karşı karşıyayız? Soruların yapısından da anlaşılacağı gibi, bu tür sorulara kesin cevaplar bulmak mümkün görünmüyor. Bu yüzden insan, söz konusu soruların cevabıyla ilgili olarak bir tercih yapma durumunda kalmaktadır. Probleme bir başka açıdan bakacak olursak, acaba bir dünya görüşünün varlığı veya tercih edilmiş olması neyi

32 Smart, *Worldview*, s. 36.

33 Ayrıntılı bilgi için bk. Naugle *A History*, s. 5, 414; Ray Lubeck, "Talking Story: Narrative Thought, Worldviews, and Postmodernism", *Theological Research Exchange Network (TREN): Conference Papers*, 1999, s. 8.

değiştirecektir? “Büyük sorular”ın cevabını verme iddiasında olan dünya görüşlerinin fonksiyonu nedir? Bir dünya görüşünün varlığı ya da yokluğu, ya da şu veya bu dünya görüşünün tercih edilmiş olması ne gibi sonuçlar doğuracaktır?

Öncelikle dünya görüşü sistemli ve uyumlu bir düşünce sistemi ortaya koyarak “büyük resmi” görmeyi sağlar. İnsanın varlık içinde nerede durduğunu ve “doğru yaşam”ın ne olduğunu belirleyerek değerler dünyasını ve insan eylemlerini şekillendirir. Dünya görüşü durumun ne olduğunu ve ne olması gerektiğini bildirir.<sup>34</sup> İkinci olarak, dünya görüşü, yukarıda sıralanan ve bir tercih yapma durumuyla karşı karşıya kalınan soruların getirdiği “belirsizlikleri” ortadan kaldırır ve “irrasyonel” olayları açıklama imkanı sağlar. Bu anlamda dünya görüşü zorunludur. Çünkü hiçbir insan kendi yaşamıyla ilgili olarak belirsizlikler içinde eylemde bulunamaz. Dünya görüşü kişisel bir temel hazırlar, temel bir düzenleme yapar, güvenlik hissi yaratır ve yaşamda birlik ve uyum sağlar. Yaşamı, kabul edilmiş nihai kesinlikler üzerine temellendirir. İnsan yaşamıyla evrensel düzen arasında bir ilişki kurar. Yaşamın tamamını kuşatıcı bir çatı görevi görür.<sup>35</sup>

Dünya görüşü insanın kendi varlığını daha iyi anlamasını sağlayacaktır. Bir dünya görüşü olmaksızın kendi tecrübelerimizi anlayamayız. Çünkü dünya görüşü bütün insan davranışlarının altında yatan şeydir ve onu belirleyendir. Diğer taraftan, başkalarının düşüncelerini ve davranışlarını anlamamızı sağlayacaktır.<sup>36</sup> İnsanın kendisi veya başkalarının tecrübelerini anlayabilmesi onları kavramsallaştırmasına bağlıdır.

Temel sorulara tekrar dönecek olursak acaba evrensellik ve kesinlik peşinde olan bilim bu tür sorulara bir cevap verebilir mi? Ya da bilime dayalı olarak bir dünya görüşü inşa etmemiz mümkün müdür?

### 3. Bilimsel Dünya Görüşü Mümkün müdür?

Burada bilimle tabiat bilimleri kastedilmektedir. Acaba yukarıda geçen temel soruların cevabını veren, objektif geçerliliğe sahip, test edilebilir, doğrulanabilir, rasyonel, inançlara değil de kesin bilgilere dayanan bilimsel bir dünya görüşünden bahsedebilir miyiz?

Öncelikle belirtmek gerekir ki bilimsel de olsa, dünya görüşü bir takım felsefi varsayımları veya ön kabulleri içerir. Örneğin alemde bir kaos değil de

34 Lovering, *The Concept of Worldview*, s. 37-38.

35 Naugle, *A History*, s. 5, 383.

36 Lovering, *age*, s. 21-24.



düzenin bulunduğu, insanın duyu algısı ve akli yoluyla dünyayı bilme kapasitesine sahip olduğu ve alemin mümkün olduğu gibi varsayımlar, bilimin ve eğer mümkünse bilimsel bir dünya görüşünün kabul etmesi gereken dahası, inanması gereken bir takım felsefi varsayımlardır.<sup>37</sup> Materyalist-Pozitivist felsefenin bilimsel sonuçlanmış gibi savunduğu, alemin raslantı sonucu var olduğu, alemle insan arasında her hangi bir uygunluğun olmadığı fikri de bir varsayımdan ibarettir.<sup>38</sup> Burada sorun dünya görüşü kavramının kapsamının nereye kadar olduğudur. Eğer değerlerden, insanın kökeni ve geleceğinden, alemin varlık sebebi gibi konulardan bahsediyorsak, bilimsel dünya görüşü bu konularda söyleyecek bir şeye sahip değildir. Bu gibi sorular bilimin alanı dışındadır ve bu alanı din ve felsefe doldurmaktadır. Çünkü dünya görüşü belirsizliklerin ve kesinsizliklerin olduğu durumlar nedeniyle vardır. Bilim ise kesin şeylerle uğraştığına göre, belirsizliklerin söz konusu olduğu alanda artık bilimden değil bir inanma hadisesinden bahsedebiliriz. Ancak felsefe ve teoloji, bilimin verilerini kullanarak onun tek başına cevaplayamayacağı soruları cevaplar.<sup>39</sup>

Özellikle alemin yaratılışı, insanın dünyadaki yeri ve Tanrı-alem ilişkisi gibi konularda modern bilim İbrahimi dinlerin temel inançlarıyla çatışıyor görünmektedir. Modern dönemde dinî dünya görüşleri yeni bir rakiple, bilimsel dünya görüşüyle karşı karşıyadır. Bu iki farklı bakış açısının asla birbiriyle barışamayacağı düşünülmüştür.<sup>40</sup>

O halde acaba dünya görüşü kavramı bağlamında din ile bilim arasında nasıl bir ilişkiden bahsedilebilir?

Bilimsel bilginin tek bilgi türü olduğuna inanıldığı zaman, bilimle dinin çatışması ve dinî inançlardan vazgeçilmesi gerektiği düşünülebilir. Bu durumda bilimsel bilgi, alemi dinî yolla anlama çabasının yerine geçmiş olacaktır. Bilimle din arasındaki ilişkiye dair görüşlerden birisi budur. Yani bilimle din birbirine muhalif, hatta düşmandır anlayışı. İkincisi, bilim ve dinin tamamen farklı veya otonom olduğunu savunan anlayış; üçüncüsü ise, bilim ve dinin uyuşabilir, birbirini etkileyebilir olduğunu kabul eden anlayıştır.<sup>41</sup>

“Evrende sadece maddi şeylerin var olduğu ve alemde bir amaç ve anlamın var olmadığı” ilkesinden hareket eden materyalizm bilimle dinin çatıştığı-

37 Carvalho, “Overview of The Structure of a Scientific Worldview”, s. 115-117.

38 Yaran, “İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke”, s. 24.

39 Carvalho, a.g.m., s. 122; ayrıca bk. Werner Sombart, *Dünya görüşü Bilim ve Ekonomi*, çev.: F. Tepebaşılı, Çizgi Kitabevi, Konya 2004, s. 13.

40 Victoria S. Harrison, “Scientific and Religious Worldviews: Antagonism, Non-Antagonistic Incommensurability and Complementarity”, *HeyJ*, c. XLVII (2006), s. 349.

41 *Aynı eser*, s. 350.

nı düşünmektedir. Ancak, evrende sadece maddi şeylerin var olduğu fikri de bir inanç değil midir? Çünkü bu iddia ne fiziğe, kimyaya, psikolojiye ve ne de biyolojiye dayanmaktadır. Dolayısıyla materyalizm de bir tercihtir.

Bilim ve dinin otonom olduğunu savunan anlayış ise, bilimsel teorilerin insan varlığının değeri hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğine inanmaktadır. Buna göre, din ve bilim farklı alanlarla ilgilidir. Bilim objektif gerçeklik alanıyla ilgilenirken, din, değerler ve anlam dünyasıyla ilgilenir ve çatışma durumu doğmaz. Örneğin Kierkegaard'a göre, eğer akıl ve deney araştırmaları, vahye ihtiyaç duymaksızın, dinî inançların doğru olduğunu ortaya koyuyorsa, bu durumda dinî inanç, dahası "iman" gereksizdir. Doğal bilgi, insanın dinî inançlarına hiçbir katkı sağlamadığı gibi, aksine dinî inanç için bir tehlikedir. Wittgenstein ise, bilim adamı ve inananın aynı alan hakkında ama farklı dillerle konuştuklarını belirtmekte ve din ile bilimin birbirine indirgenemez şekilde farklı dil kullandıklarını düşünmektedir. Ona göre, bir dil oyunu başka bir dil oyunu tarafından değerlendirilemez.<sup>42</sup>

Din ile bilimin uyum içinde olduğu anlayışına göre ise, her ne kadar bilim "büyük patlama" (*big bang*) teorisiyle açıklasa da, dinin, "Tanrı alemi yarattı" önermesi alemin nihai dayanağı Tanrı'dır şeklinde yorumlanmaktadır. Böylece aynı konuda iki farklı açıklamanın olması durumunda yorumlama yoluyla aradaki uyumsuzluk giderilmektedir. Oysa din bilim çatışır teorisine göre bunlar iki zıt açıklamadır, otonomluk anlayışına göre ise, aynı konuda farklı açıklamalardır.<sup>43</sup>

Bilimin verileriyle dinin ve felsefenin verilerinin bu farklılığı onların farklı türden bilgiler sunduğu anlayışını doğurmuştur. Örneğin P. Tillich bu duruma dikkat çekerek, bilgiyi "felsefi", "bilimsel", "tarihsel" ve "dini"<sup>44</sup> bilgi şeklinde ayırmaktadır. Diğer taraftan Tillich, bu farklı bilgi türlerini ifade etmenin yanında, matematikte çalışan akıl ile, müzikte çalışan aklın aynı olduğunu ancak, örneğin pozitivizmde olduğu gibi matematikte çalışan aklın sanki tek akılmış<sup>45</sup> gibi düşünüldüğünü, oysa bu ayırma rağmen insanın bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Bilimin mutlak ilkelerden yoksun olduğunu, bir takım kabullerin ya da inançların üzerinde çalıştığını bilim tarihinden örneklendirmek mümkündür. Bilimin tarihsel gelişimine bakıldığında bir takım temel kabullerin ve varsayım-

42 Harrison, "Scientific and Religious Worldviews: Antagonism, Non-Antagonistic Incommensurability and Complementarity", s. 353-357.

43 Aynı eser, s. 360.

44 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper and Brothers, New York 1958, s. 80-95.

45 Paul Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 1963, c. I, s. 73-74.

ların değiştiği görülmektedir. Örneğin Kopernik öncesi alem anlayışı ile sonrasında geliştirilen alem anlayışı değişmiştir,<sup>46</sup> dünyanın değil de güneşin merkezde olması temel bilimsel paradigmaları değiştirmiştir. Newton'un mekanik fiziği ve bunun doğurduğu evren anlayışı yerini "büyük patlama" teorisine bırakmıştır. Yeni teori dünya görüşlerinin de değişimine neden olmuştur.<sup>47</sup> Marie ve Pierre Curie, polonyum ve uranyum elementlerini keşfedene kadar (1898), bu elementlerin içinde yer almadığı bir elementler tablosuna göre bütün varolan maddeyi açıklama çabası içindeydiler. Paradigmalarını buna göre geliştirmişlerdi. Bu elementlerin keşfiyle birlikte bütün sistemi yeniden gözden geçirmek zorunda kaldılar.

Bilim tarihindeki en önemli kırılma noktalarından biri de kuantum fiziğinin açıklamalarıdır. W. Heisenberg'in kuantum mekaniği pek çok bilimsel kavramın yeniden tanımlanmasına neden olmuştur. Heisenberg'e göre, biz bir şeyi gözlemlerken onun bizzat tabiatını değil, fakat sorgulama yöntemimize verdiği tepkiyi gözlüyoruzdur. Öte yandan, "varolan bilimsel kavramlar gerçekliğin sadece sınırlı bir kısmını karşılar. Henüz anlaşılmayan kalan kısım ise sonsuzdur."<sup>48</sup> Dolayısıyla bilim, hiçbir zaman bir şeyin tabiatını olduğu gibi bilme imkanına sahip değildir.

Bilimsel gelişmeler ve keşifler göstermiştir ki, bilim alanında bile mutlaklıktan bahsedilemez. Zira bütün ilimlerde metafizik problemlerin bulunduğu artık açıkça kabul edilmektedir. Teorik fizik bile spekülative bir mahiyet almıştır.<sup>49</sup> Dolayısıyla her yeni keşif ve gelişme paradigmanın yeniden gözden geçirilmesine neden olabilir. T. Kuhn'a göre, bilimsel devrimler toplumların tarihsel perspektiflerini değiştirir. Bu perspektif değişimleri ise sonraki devrimlerin yapısını etkileyecektir.<sup>50</sup> Burada döngüsel bir durum söz konusudur. Hem bilimsel keşifler paradigmaları değiştiriyor, hem de paradigmalar bilimsel keşiflere neden oluyor. Bilimin nasıl işlediğini Kuhn, "paradigma" kavramı üzerinden ayrıntılı bir şekilde tartışmakta ve bilimde de bir takım kabullerin var olduğunu düşünmektedir.<sup>51</sup>

Kuhn'a göre paradigma, "bilim adamlarının dünyayı algıladığı kavramsal yapı", kavramlar ve hipotezler sistemidir. Paradigmalar, hem bilimin hem de

46 Yaran, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", s. 22.

47 William H. McNeill, "History and the Scientific Worldview", *History & Theory*, Feb 98, c. 37 sayı: 1, ss. 1-3.

48 McFarlane, agm, adı geçen web sayfası.

49 Necip Taylan, *İlim-Din İlişkileri-Sahaları-Sınırları*, Çağrı Yay., İstanbul 1979, ss. 351-353.

50 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 2.bs., Chicago 1970, s. ix.

51 Kuhn, *age*, s. 111. Ayrıca bk. Lovering, *age*, s. 72.

dünyanın yapıcısı ve şekillendiricisidir.<sup>52</sup> Bu sistem yoluyla bilim adamları dünyayı algılar, anlar ve yorumlar. Paradigma olmaksızın bilim yapılamaz. Paradigmalar gibi dünya görüşleri de dünyanın anlaşılması için zorunludur. Ancak paradigmalarda dünya görüşünden daha sınırlıdır. Bir paradigmanın kabulü, teorilerin, yöntemlerin, amaçların ve standartların belirlenmesi anlamına gelir.<sup>53</sup> Her paradigma kendi ontolojisini bilimsel düşünceye empoze eder. Nelerin problem edileceği ve nasıl çözüleceği paradigmalarda veya dünya görüşleri tarafından belirlenir. Her paradigma kendi olgularını kendisi bulur, kendi problemlerini kendisi yaratır ve kendi metodolojisini de kendisi belirler. Elde edilen bütün veriler dünya görüşüne bağlıdır. Bilimsel bir veri, paradigma temelli ve bir paradigmaya bağlı veridir. Paradigmalar değiştiğinde bu problemler ve çözümleri de değişir.<sup>54</sup>

Kuhn'a göre, bir takım teorik ve metodik inançlar olmaksızın hiç bir doğal tarih yorumu yapılamaz. Çünkü bu teori ve metod sayesinde seçimler yaparız, değerlendiririz ve eleştiririz. Birinin bilgisinin bilme tarzının merkezinde onun dünya görüşü yatmaktadır.<sup>55</sup> Örneğin X algılanırken "bir şey olarak" algılanır. Bütün tecrübemiz kaçınılmaz olarak bizim dünya görüşümüz tarafından yapılandırılır. Nötr veya dünya görüşünden bağımsız bir şey yoktur. Eğer bir dünya görüşünü tercih etmişsek, onun yöntem ve amaçlarına da bağlanmışız demektir. Rasyonel olanın ne olduğunu dünya görüşü söyler. Her bilme eyleminde akıl ve dünya görüşü etkileşiminin bir izi vardır. Gözlemler daima teori yüküldür, daima dünya görüşü tarafından renklendirilir. Bu yüzden bir dünya görüşü açısından görülen şey başka bir dünya görüşü açısından anlamlı olmayabilir.<sup>56</sup> Pek çok bilimsel ekolü birbirinden ayıran şey onların kullandıkları metod değildir, çünkü hepsi bilimseldir; fakat farka neden olan şey onların dünyayı görüş şekilleridir.<sup>57</sup>

Örneğin uzay ve zamanla ilgili Newtoncu ve Einsteinçı paradigmalarda çok farklı olduğu görülmektedir. Newton'a göre, uzay düzdür ve maddenin varlığından etkilenmemiştir. Einstein'a göre ise, uzay kavislidir, onun kavisliliği maddenin uzayda dağılımından kaynaklanmaktadır.<sup>58</sup> Bu durumda Newtoncu paradigmalara dayanarak çalışan bilimin ürettiği verilerle, Einsteinçı paradig-

52 Kuhn, *age*, s. 102; Naugle, *A History*, s. 282.

53 Olsen, *age*, s. 18; Lovering, *age*, s. 72-73.

54 Kuhn, *age*, s. 27, 107- 109; ayrıca bk. Lovering, *age*, s. 74-76.

55 Kuhn, *age*, s. 16-17; Funk, *agm*, adı geçen web sayfası.

56 Lovering, *age*, s. 31, 35, 76; Naugle, *A History*, ss. 554-555.

57 Kuhn, *age*, s. 4.

58 Kuhn, *age*, s. 109. ayrıca bk. Lovering, *age*, s. 65.

malar üzerinde çalışan bilimin ürettiği veriler arasında farklar olacaktır.

Paradigmalar değiştiği zaman, onunla birlikte, algılanan dünya da değişir. Artık bilim adamı yeni bir gözle ve yeni bir yere bakmaktadır. Bilimsel bir devrimin ardından bilim adamları farklı bir dünyaya tepki veriyor demektir. Bilim adamı yeni bir paradigmayla daha önce gördüğünden başka bir yolla görür.<sup>59</sup> Örneğin Kopernik devriminden sonra, uzay bilimciler artık farklı bir dünyada yaşıyor olduklarını anlamışlardır.<sup>60</sup>

Paradigmaların bir inanç meselesi olduğunun diğer bir göstergesi onların genelde hiçbir veriyi paylaşmamasıdır. Paradigmalar herhangi bir teorik problemi, yöntemi ve amacı veya çözüm standartlarını, kavramı, terimi veya ifadeyi paylaşmaz. Bu yüzden paradigmalar kıyaslanamaz (*incommensurability*), hatta karşılaştırılmaz. Dolayısıyla adeta farklı gezegenlerde yaşayan bilim adamları gibi farklı dünyalara tepki veren, farklı paradigma temelli problemler ortaya koyan ve kendi paradigmalarına dayanan kavramlarla çözüp, kendi paradigma temelli dilleriyle ifade eden bilim adamları vardır. Her grup kendi paradigmalarını savunmak için yine kendi paradigmalarını kullanır.<sup>61</sup>

O halde, bu görece yapı nedeniyle bilim yardımıyla “dünyanın özünde ne gizlendiği” öğrenilemeyecektir.<sup>62</sup> Ancak “bilimsel dünya görüşü” iddiaları, çağdaş bilimden haberdar olan felsefeci ve teologların yeterli düşüncüyü geliştirmeyerek, bu alanı bilim adamlarına bırakmalarının sonucunda ortaya atılan görüşlerdir. Nitekim son dönemin önemli astrofizikçilerinden S. W. Hawking, modern dönemde, ilahiyatçıların bilimsel gelişmelere ayak uyduramadıklarını ve bu yüzden metafizik alanı, diğer bir ifadeyle dünya görüşü alanını bilim adamlarına bıraktıklarını, böylece bilimin, “niçin” sorusunu da cevaplama çabasına girdiğini ve fakat bu durumun doğru olmadığını şu sözleriyle belirtmektedir: “Bilim adamlarının çoğu bugüne kadar evrenin ne olduğu sorusuna yanıt aramakla son derece meşgul olup, niçin diye sormaya fırsat bulamadılar. Öte yandan, görevleri niçin diye sormak olan diğer kişiler, feylesoflar, bilimsel kuramların gelişmesine ayak uyduramadılar. On sekizinci yüzyılda, feylesoflar insanoğlunun tüm bilgisini, bilimi de kapsayarak kendi uzmanlık alanları içinde görüp, “Evrenin başı var mıydı?” gibi soruları tartıştılar. Ancak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda bilim, feylesoflar ya da birkaç uzman dışında herkes için son derece teknik ve matematiksel oldu. Feylesoflar araştırmalarının alanını o denli daralttılar ki, bu yüzyılın tanınmış feylesoflarından Wittgenstein

59 Kuhn, *age*, ss. 111, 115.

60 Kuhn, *age*, ss. 117-118.

61 Kuhn, *age*, s. 94, 111. ayrıca bk. Lovering, *age*, s. 66-67, 78.

62 Sombart, *age*, s. 12.

“Felsefenin geriye kalan tek görevi, dillerin çözümünü yapmak” dedi. Aristo’dan Kant’a uzanan felsefenin büyük geleneğinden sonra ne korkunç bir düşünüş! Günün birinde eksiksiz bir birleşik kuram bulursak, bu yalnızca birkaç bilimci tarafından değil, genelinde herkes tarafından anlaşılabilir olmalı. İşte o zaman, biz hepimiz, feylesoflar, bilimciler ve sokaktaki adam, “biz ve evren niçin varız?” sorusunu tartışabileceğiz.”<sup>63</sup> Çağdaş din felsefecilerinden R. Trigg ise, felsefeci cephesinden Hawking’e katılarak bir öz eleştirisi yapmaktadır. Ona göre, modern felsefenin çoğu hala “büyük konular”la uğraşmaktan çekiniyor ve daha teknik konuları tercih ediyor. Felsefenin daha bilimsel bir yapıya bürünmesi büyük metafizik sorulardan uzaklaşmaya sebep oluyor.<sup>64</sup> Sonuçta bilimsel dünya görüşü gibi iddialar ortaya atılıyor.

#### 4. Din ve Dünya Görüşü

Öncelikle belirtmek gerekir ki, şu veya bu şekilde her insanın bir dünya görüşü vardır. Hegel’in ifadesiyle “her insan eşyayı kendine özgü bir yolla (*peculiar way of viewing things*) algılayabilir.” Aynı şekilde her insan kendine özgü bir dine de (*a religion peculiar to himself*) sahip olabilir.<sup>65</sup> Daha dar bir şekilde, yine Hegel’in belirttiği gibi insan, dünyaya sadece “ahlaki bir perspektiften” (*moral outlook on the world*) de bakabilir.<sup>66</sup> Dahası insan metafizik fikirlere sahip olup olmamakta, tabiat üstüne dair bir duyguyu yaşayıp yaşamamakta serbest değildir.<sup>67</sup> Sonuç itibarıyla bir şekilde insan, anlam dünyasını, değerler alanını ve eylemlerini kuşatan, kısacası gerçeklik alanının tamamını kapsayan yekpare bir felsefe veya dünya görüşüne sahip olma eğilimi göstermiştir.<sup>68</sup>

N. Smart’a göre, farkında olsun ya da olmasın her insan bir dünya görüşüne sahiptir. Bu dünya görüşü, yaşadığımız hayata bir temel veya arkaplan oluşturur. Dünya görüşleri nasıl yaşanacağına dair tasarımlardır.<sup>69</sup> Smart’ın Aristo’ya atfederek belirttiği gibi insan bir şekilde felsefi düşünceye yer vermektedir. “Nasıl davranmalıyım?” diyen insan, eninde sonunda dünya görüşü bağlamında düşünmektedir.<sup>70</sup> Kierkegaard da benzer bir şekilde dünya görüşünün

63 Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev.: Sabit Say, Murat Uraz, Doğan Kitap, İstanbul 1988, ss. 182-183.

64 Lovering, *age*, s. 13.

65 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, İng. çev.: J. Sibree, Batoche Books, Ontario 2001, s. 102.

66 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, İng. çev.: J. B. Baillie, Harper Torchbooks, s. 615-6.

67 Taylan, *age*, s. 37.

68 Funk, agm, web sayfası.

69 Smart, *Worldview*, ss. 4, 61.

70 *Aynı eser*, s. 100.

kaçınılmazlığına vurgu yapmaktadır. Ona göre, yetenekleri ve yaşamdaki konumu ne olursa olsun, her insan bir yaşam görüşüne, yaşamın anlamı ve amacına dair bir anlayışa doğal olarak ihtiyaç duyar. Kierkegaard'ın ifadesiyle "estetik" olarak yaşayan insan da bir dünya görüşüne göre yaşamaktadır.<sup>71</sup> Bu durumda bir dünya görüşü olmayan kişi ya zihinsel sorunlara sahiptir, ya da zevklerine son derece düşkün olduğu için din, felsefe, metafizik, siyaset, ekonomi ve bilim gibi şeylere ayıracak vakti yoktur. Daha da kötüsü kalabalıkların peşinden gitmektedir.

Günümüz insanı çoğu zaman bir dünya görüşü sistematığı içine yerleştiremeyecek şekilde karmaşık ve tutarsız yaşamaktadır. Dolayısıyla gerçekte onun belli bir dünya görüşü bile yok gibi görünse de, bu düzensiz, tutarsız ve karmaşık yaşam tarzı da bir bakıma dünya görüşünü andırmaktadır. Her insanın "ben kimim?" ve "olan biten nedir?" sorularını soruyor olmasını beklemek bu anlamda mümkün görünmeyebilir. Bu soruları sormayan insanların içinde bulunduğu ve onların farkında olmadan ve bu soruları sormaksızın yaşadığı toplumun tamamı göz önünde tutulduğunda bu sorulara verilmiş cevaplara göre şekillenmiş bir yaşam tarzı, değerler dünyası söz konusudur. O halde soruna, bireyler anlamında değil de, "bireylerin içinde bulunduğu toplumların mutlaka bir dünya görüşü vardır ve bireyler de bu dünya görüşüne göre yaşamaktadır", şeklinde bakmak gerekebilir. Bu durum "baskın dünya görüşü" terimiyle açıklanabilir. İnsan farkında olmasa da zaten bir dünya görüşünün baskısı altındadır. Baskın dünya görüşü, toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilen görüştür. Örneğin batı toplumlarındaki endüstriyel dünya görüşü böyle bir baskın dünya görüşüdür.<sup>72</sup>

Bilimin çalışma şeklinin gerisinde bile bir takım ön kabuller olduğuna göre, büyük sorularla ilgili olarak ister bilimsel bir dünya görüşünden bahsedilsin ister dinî dünya görüşünden, her halükarda dünya görüşü de bir inançlar sistemi olmaktadır.<sup>73</sup> Dünya görüşü bir inanç meselesi ise acaba, din ile dünya görüşü arasında nasıl bir ilişki vardır? Her dünya görüşü dinî bir unsur içerir mi? Ya da her din aynı zamanda bir dünya görüşü müdür?

Bir inanç meselesi olması hasebiyle, Smart'ın da belirttiği gibi dünya görüşünün lehine veya aleyhine delil bulmak mümkün değildir. Çünkü insanlar dünya görüşlerine sadece inanırlar. Kimse kendisinininkinin mutlak olduğunu iddia edemez.<sup>74</sup> Dünya görüşü kavramının tarihçesine değinilirken de belirtil-

71 Kierkegaard, *age*, c. II, s. 184.

72 Olsen, *age*, s. 13.

73 *Aynı eser*, s. 14.

74 Smart, *Worldview*, s. 170.

diği gibi, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Dilthey, Nietzsche ve Wittgenstein gibi filozofların, dünya görüşünün kanıtlanabilir, doğrulanabilir temeller üzerinde oturmadığını, bunun bir tercih meselesi olduğunu düşündükleri belirtilmişti. Nitekim Nietzsche, insanın büyük oranda rasyonel olmayan eğilimler ve arzular tarafından motive edildiğini düşünürken, Dilthey, dünya görüşlerinin kanıtlanamaz ve çürütülemez olduğunu, çünkü onlarda imanla ilgili bir durum bulunduğunu savunmuştur.<sup>75</sup> Wittgenstein'a göre ise, "dünya resimleri" (*world pictures*) test edilmiş ya da delillendirilmiş bir şey değildir, daha ziyade yaşanılan çağda çocuklukta verilmiş ve retorik yoluyla yayılmış, inanılmış bir şeydir. Dünya resimleri bilimsel argümanlar ya da felsefi yollarla değil, bir inancın ya da inancın sonucu kazanılmıştır.<sup>76</sup> Bu yüzden "bütün çağdaş dünya görüşünün (*conception of world-weltanschauung*) temelinde sözüm ona doğa yasalarının, doğadaki görüşlerin açıklamaları olduğu yanlıgısı yatar."<sup>77</sup>

"İnanç" boyutuna sahip olması ve cevabını aradığı soruların aynı olması nedeniyle dünya görüşü dinî bir unsur içerir. Çünkü dünya görüşü belirsizliklerin söz konusu olduğu durumda ortaya çıkar. Bu durumda belirsizlikleri giderecek bir inanma söz konusudur. "Anlayabilmek için iman ediyorum" diyen St. Augustinus'a göre iman anlamadan öncedir ve anlamayı şartlandıran bir şeydir.<sup>78</sup> Bu açıdan bakıldığında bütün dünya görüşleri, cevabını bulamadığımız ve anlam veremediğimiz sorulara cevap vermesi bakımından bir inanmayı gerektirmektedir.

Her din kökenlere, ahlaka ve geleceğe dair bir açıklama yapar. Cevabını bulamadığımız sorulara cevap verir. Kökene dair açıklama, alemin, yeryüzünün ve oradaki yaşamın nasıl ve niçin olduğuna, insanın ve alemin geleceğine dair açıklamadır. İnsanların din anlayışı, onların hakikat anlayışını da belirler. Din bir kurtuluşu öngörür, (nirvana, nihai barış, nihai yargı) insan bir takım fiilleri yaparak kurtuluşa erer. Dünya görüşleri de temelde aynı sorulara cevap arar. Bu yüzden Smart'a göre, din bilimleri araştırmalarının merkezinde dünya görüşlerinin analizi ve karşılaştırması yatar.<sup>79</sup>

Öte yandan her dünya görüşünün dinî bir unsur taşıması nedeniyle gerçek anlamda sekülerizm mümkün değildir. Secular, sözlükte, "dünyevi şeylerle ilgili olan veya dini, spiritüel veya kutsalla ilgili olmayan" şeklinde tarif edil-

75 Naugle, *A History*, s. 103-104, 127-128, 131.

76 *Aynı eser*, s. 220-223.

77 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev.: Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996, paragraph: 6.371. s. 163.

78 Naugle, *age*, s. 15.

79 Smart, *Worldview*, s. 3.



mektedir. Sekülerlik burada dünyevi ve dinî ayırımı anlamında kullanılmıştır. Bu yüzden sekülerizm sadece sosyolojik ve siyasal bir kavram ve ilke olarak var olabilir. Çünkü her insan dinî öge taşıyan bir dünya görüşüne sahiptir ve buna göre varlığa ve hayata bakmakta, eylemlerine buna göre yön vermektedir. Dahası, kişinin dünya görüşü onun bütün yaşamına nüfuz etmiştir. Sekülerizmin bu anlamda mümkün olmadığını Tillich'in geniş anlamda din tanımında yer verdiği nihai ilgi<sup>80</sup> kavramıyla da açıklamak mümkündür. Tillich'e göre, insanlar az veya çok, kendi nihai ilgileri konusunda kaygılara sahiptir. Klasik din tanımına uygun düşmese de, bir yaşam tarzı olması nedeniyle her dünya görüşü bir dindir. Dolayısıyla, yaşam tarzının Tillich'in ifadeyle kelimenin en geniş anlamında dinsel bir unsur taşıdığı açıktır. Din, nihai ilgi ise, her insanın dini vardır. Putperestlikten tek tanrılı dine, budizmden humanizme kadar hepsi dindir. Din hayata dair bir tavır alışını yansıtır. Varlığın ve hayatın anlamına yönelik sorular bir yaşam felsefesini ve bir dünya görüşünü yansıtır. Her ne kadar Schleiermacher ve R. Otto dinin duygusal boyutuna ve bir kutsal tecrübesine dikkat çekiyorsa da<sup>81</sup>, aslında bu duygusal boyut insanın kökene ve geleceğe dair sorularının da zımnen cevabını vermektedir. Dini nihai ilgi olarak tanımlayan Tillich, gerçek nihai ilgi objesi olarak Tanrıyı kabul etmektedir. Dolayısıyla nihai ilgisi Tanrı olan bir insanın kökene ve geleceğe bakışı da buna göre olacaktır.

C. Geertz, ise, dini, varolan her şey hakkında bir anlayış düzenleyerek insanlarda güçlü, nüfuz eden ve uzun süreli bir tavır veren ve etki altında bırakan semboller sistemi olarak tanımlamıştır. Buna göre, din varolanın genel düzeni hakkında bir anlayışı içerir. İnsanların davranışları, amaçları ve özlemlerine dair bir sembol sistemi inşa eder. Daha da önemlisi bu anlayışlar davranışları etkiler.<sup>82</sup> Dinî unsurun dünya görüşündeki etkinliğine dikkat çeken diğer bir isim de S. P. Huntington'dır. Ona göre, medeniyetler birbirlerinden tarih, dil, kültür, gelenek yoluyla farklılaşırlar, fakat daha da önemlisi din bu farklılaşmada önemli bir role sahiptir.<sup>83</sup>

Dinî olsun ya da olmasın, dünya görüşleri, anlamlarını geçmiş ve geleceğe yönelik tanımlamalarında bulurlar. Çünkü dünya görüşleri alem hakkında ve bütün yaşam hakkında görüş ortaya koydukları için çok güçlü bir doktrinal

80 Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 1.

81 Gregory R. Peterson, "Religion as Orienting Worldview", *Zygon*, c. 36, sayı 1. (March 2001), s. 8, Harrison, "Scientific and Religious Worldviews: Antagonism, Non-Antagonistic Incommensurability and Complementarity", s. 357.

82 Peterson, *age*, s. 9

83 Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, Derleyen, Murat Yılmaz, Vadi Yay., 7.bs., Ankara 2002, s. 25.

boyut geliştirmişlerdir.<sup>84</sup>

Belli başlı dünya görüşlerine bakıldığında, bunların genellikle Tanrı hakkındaki olumlu ya da olumsuz kanaatlerine göre şekillendiği anlaşılmaktadır. Tanrının varlığı veya mahiyeti hakkındaki inançlar dünya görüşlerinin temel karakterini oluşturmakta ve dünya görüşleri de bu bağlamda tanımlanmaktadır. Buna göre dünya görüşleri, aşkın veya içkin bir Tanrı fikrine yer vermeyen ateizm ve natüralizm; evrende pek çok tanrının var olduğunu kabul eden politeizm; Tanrı evrendir diyen panteizm; Tanrı evrendedir diyen pan-enteizm; evrenin ötesinde ve içinde bir Tanrı vardır diyen sınırlı teizm; Tanrı evrenin ötesindedir diyen ve aşkınlığına vurgu yapan deizm; personel, sonsuz ve evrenin ötesindedir, fakat evrene müdahildir diyen teizm; ne Tanrı fikrine ne de hiçbir değer alanına yer vermeyen nihilizm; insanı ve insanlık tarihini ekonomik unsurlara göre değerlendiren marksizm; son olarak aşkın bir varlığa yer vermeksizin insanı merkeze alan hümanizm belli başlı dünya görüşleri olarak sıralanabilir.<sup>85</sup> Bu belli başlı dünya görüşlerine baktığımızda Tanrı'yı olumlayarak ya da reddederek ama bir şekilde Tanrı hakkında kanaat bildiren özellikle oldukları görülmektedir.

Tanrı hakkındaki kanaat dünya görüşünün ana rengini oluşturmaktadır. Tanrı'nın varlığını kabul etmek ya da etmemek belirleyicidir. Tanrı'nın varlığı kabul ediliyorsa, acaba nasıl bir Tanrı, teistik, panteistik, deistik veya panenteistik bir Tanrı mı? Teistik bir Tanrıysa, acaba, Yahudiliğin, İslam'ın Hıristiyanlığın inandığı bir Tanrı mı? Tanrı'yla alem ve özelde insan arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsanın dünya karşısındaki tavrı nasıl olmalıdır? Bütün bu Tanrı tasavvurları, dünya, insan, geçmiş ve gelecek algılayışımızı belirlemektedir. Örneğin Amerika'da 201 üniversite öğrencisi üzerinde yapılan araştırmaya göre, monoteizme inanan öğrencilerin, yaşamda yüksek amaçlara sahip olma konusunda, aşkın bir varlığa gerek yok diyenlere oranla çok daha duyarlı oldukları tespit edilmiştir.<sup>86</sup> Öte yandan Hıristiyan Tanrı tasavvurunun bireysel ve toplumsal sonuçlarıyla, Yahudi ve Müslüman Tanrı tasavvurunun bireysel ve toplumsal sonuçları farklı olsa gerek.

Eğer Tanrı'nın varlığı reddediliyorsa, alemin kaynağı ve amacı hakkında başka bir cevap bulmak gerekecektir. Nitekim seküler hümanizm, yüksek değerlerin, insanda ve onun yaratımlarında aranması gerektiğini düşünmüştür. Buna göre alem hakkındaki bütün gerçek ve doğru bilgi ancak bilim aracılığıyla

84 Smart, *Worldview*, s. 96.

85 Lovering, *age*, s. 5-6.

86 Carol C. Molcar, Daniel W. Stuempfig, "Effects of World View on Purpose in Life", *The Journal of Psychology*, 122 (4), s. 365.

bulunabilir. Dolayısıyla ne Tanrı'ya ne de nirvanaya gerek yoktur.<sup>87</sup> Natüralist görüşe göre ise, insan doğa tarafından belirlenmiştir. Gerçekte sadece madde vardır, doğa ötesi bir varlık yoktur. Gerçeklik alanı ruhsal hiçbir şeyi içermez. Alem sebep sonuç ilişkisine göre işleyen kapalı bir sistemdir. Böylece dışarıdan bir müdahaleye imkan yoktur. İnsan kimyasal ve fiziksel özelliklerin bir ürünüdür, zihin beyindeki sinir sistemlerinde oluşan fizyolojik bir süreçtir. Ölüm biyolojik yaşamın sonudur ve kişilik yok olacaktır. Bütün değerler insan tarafından belirlenir. Mutlak standartları olan ahlak kuralları yoktur. Tarih, olayların aktığı bir nehirdir ve hiçbir amacı yoktur. Alemin nasıl olduğu bilinmemektedir, daima var olacaktır, ama bir anlamı yoktur.<sup>88</sup>

Klasik teizmin dünya görüşüne bakıldığında, örneğin İslam ve Hıristiyanlık teosentrik dünya görüşleridir.<sup>89</sup> Müslümanlar ve Hıristiyanlar Tanrıyla insan arasında kesin bir ayırım yaparlar.<sup>90</sup> Smart'a göre, inanan teist için Tanrı alemi yaratmıştır ve insanı da kendi suretinde yaratmıştır. Kozmos esas itibarıyla iyidir, ama kötü güçlerin etkisinde kalabilir. "Ben" için tek bir kurtuluş yolu vardır, o da Tanrı'nın peygamberlerine itaat ve onların getirdiği ilahi mesajı uymaktır.<sup>91</sup>

Kur'an felsefi anlamda "neden bir şeyler var da yok değil?", "varlık niçin vardır?" gibi sorular sorup cevaplar vermemektedir. Ancak zımnen bu tür soruların cevabının yer aldığı ayetler bulmak mümkündür. "O, hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı." (Mülk, 67/2) "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım." (Zariyat, 51/56) gibi ayetler üstü kapalı bir şekilde söz konusu soruların cevabı niteliğindedir. Öte yandan tasavvuf geleneğinde sıkça kullanılan, "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve alemi yarattım"<sup>92</sup> ifadesi, "neden bir şeyler var da yok değil?" sorusunun cevabı olarak değerlendirilebilir.

İslam ve Hıristiyanlık insanın yaratılışı ve dünyaya inişi konusunda benzer anlayışlara sahip olmakla birlikte, Hıristiyanlık "asli günah" fikriyle İslam'dan ayrılmaktadır. İslam, "düşüş" fikrinden bahsetmese de, insanın yeryüzünde ana yurdundan uzak bir yaşam sürdüğü konusunda Hıristiyanlıkla benzer görüştedir. Hıristiyan teolojisi insanın düşmüşlüğü, günahkar olduğunu ve

87 Smart, *Worldview*, s. 53.

88 Molcar, s. 367, Naugle *A History*, s. 112. ayrıca bk. Smart, *age*, s. 60.

89 David Zeidan, "Typical Elements of Fundamentalist Islamic and Christian Theocentric Worldviews", *Islam and Christian-Muslim Relations*, c. 13, sayı: 2, s. 207.

90 Smart, *age*, s. 71.

91 *Aynı eser*, s. 54-55.

92 Acluni, *Keşful'l-hafa*, Beyrut 1395, c. II, s. 132.

kötü tabiatına karşı mücadele etmesi gerektiğini kabul eder. Hıristiyan ahlaki büyük oranda düşüş doktrininden etkilenmiştir.<sup>93</sup> İslam'a göre, insanın düşüşü ve asli günah kabul edilmez. Her iki dine göre de insan Tanrı'nın suretinde yaratılmış ve O'nun yeryüzündeki halifesidir.<sup>94</sup> Geleneksel İslam anlayışına göre insan iyi, en azından nötr olarak doğar. Çevresel faktörler onu kötülüğe götürür. Dolayısıyla kötülük içsel değil dışsal etkiler sonucu vardır. Bu yüzden iyi ya da kötü olmaklığı insan kendisi belirleyecektir.<sup>95</sup>

Her iki dinin Tanrı ve insana dair görüşleri, pratikte, yani dünyaya ve insanın eylemlerine bakışları bakımından son derece farklı sonuçlar doğurması beklenir. Nitekim E. W. Gazo İslam'ın dünya görüşünde ve özelde Tanrı anlayışında "tevhid" in son derece belirleyici olduğunu vurguladıktan ve tevhidin düalizmin yol açtığı sıkıntıları bertaraf ettiğini belirttikten sonra, İslam dünyasında 13. yüzyılda başlayan "durgunluğun" sebebiyle ilgili olarak şu soruları sormaktadır: "bizzat Allah kavramının bu çöküş üzerinde doğrudan doğruya etkisi olmuş mudur?" "İslam'daki bizzat Allah kavramının kendisi ile İslam'ın duraklaması arasında doğrudan doğruya nedensel bir bağ var mıdır?"<sup>96</sup> Gazo, durgunluğun sebebini araştırırken, İslam'ın Tanrı anlayışında bir anlam kayması olup olmadığını sorgulamaktadır. Zira Tanrı tasavvurundaki değişimler, uzun vadede zihniyetlerin / dünya görüşlerinin de değişmesine ve dünyaya, insana, Tanrı-alem ve Tanrı-insan ilişkisine bakış şeklinin farklılaşmasına neden olacaktır. Gazo'a göre, İslam tevhide vurgu yaptığı halde, Batı düşüncesi özellikle Descartes'la birlikte tabiatın ikiliğini vurgulamış ve fakat bugün birliğin peşinde koşmaktadır. Günümüz İslam'ının ise, Tanrı'nın birliğini anlamak için yeni bir hamle yapması gerekmektedir.<sup>97</sup>

Teizmin özetlemeye çalıştığımız Tanrı tasavvuruna karşılık uzak doğu dinlerinde metafizikle ilgili olarak çok daha farklı bir düşüncenin yer aldığını görmekteyiz. İslam ve Hıristiyanlık için Tanrıyla personel bir ilişki dinin merkezinde bulunur. Fakat Budist için kişilik yüklemeleri yapılacak bir Tanrı'dan bahsedemeyiz.<sup>98</sup> Hindu'ya göre ise, alem ya Tanrının bedenidir, ya da bir illüzyondur. Budizm'e göre, alem hem yaratılmamıştır hem de geçicidir. Alemin bir başlangıcı yoktur ve ne de bir yaratıcı vardır.<sup>99</sup> Budizm İslam'dan son derece

93 Smart, *Worldview*, s. 122.

94 Zeidan, *age*, s. 216.

95 Aynı eser, s. 219.

96 Ernest Wolf-Gazo, "Batı'da ve İslam'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım", çev.: İbrahim Özdemir, *İslami Araştırmalar*, C. 3, sayı 2, s. 6.

97 Aynı eser, s. 15.

98 Smart, *age*, s. 70.

99 Aynı eser, ss. 57-59.

farklıdır. Bir Yaratıcı inancı yoktur. İbadetleri reddetmemekle birlikte İslam kadar inancın merkezine koymaz.<sup>100</sup>

Tanrı tasavvurlarının pratikte farklı yansımaları ve sonuçları olacaktır. En başta, alem anlayışı, insanın bu alemdeki yeri ve nasıl yaşaması gerektiği konusunda bir takım öngörüler olacaktır. Örneğin Hıristiyanlıktaki “baba” imajının veya “Tanrı’nın çocukları” olma fikrinin ve bunun yol açtığı Tanrı-insan ilişkisinin bir Hıristiyan’ın dinî ve ahlaki yaşamında pratik etkilerinin olması kaçınılmazdır. Bir Müslümanla bir Budist’in ve ateistin dünya karşısındaki tutumları son derece farklılık arzedecektir. Tanrı anlayışı, dünya görüşünde öylesine önemli bir yer tutar ki, Heidegger, yaşamının sonuna doğru söylediği belirtilen, “bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir”<sup>101</sup> ifadesiyle, Tanrı’ya yer verilmediği zaman insanın içinde bulunduğu durumun ne kadar zorlaştığına dikkat çekmiştir.

Dünya görüşlerinin en somut sonucunu, öngördükleri ideal insan tiplerinde bulabiliriz. Müslümanlar için Hz. Muhammed, Budistler için Buda, Hindu- lar için Rama ve Krishna, Konfüçyanistler için Konfüçyüs ideal insan tipleridir. Tiplerin özellikleri nedir? Örneğin Hz. Muhammed sadece Tanrı’nın görevlendirdiği bir insan değil, aynı zamanda bir eş ve baba, usta bir diplomat, devlet adamı ve generaldir. Oysa mesela Hıristiyan anlayışında Hz. İsa, insani yönünden çok tanrısal yönü ağır basan ve örnek alınması / idealize edilmesi zor olan bir kişiliktir. Buda ise, sarayı terk ederek hakikatin peşine düşen, yoksul ve evsiz kalarak ve bütün dünya güçlerinden vazgeçerek yaşayan bir kişiliktir.<sup>102</sup> İdealize edilen insan tipleri, dünya görüşlerinin, varlık ve insanın varlık içindeki yeri ve amacı hakkındaki anlayışlarının doğal bir sonucudur.

## 5. Sonuç

Varlığın neliği, kaynağı ve niçin var olduğu, insanın bu varlık yapısı içinde yerinin ne olduğu, kökeni ve geleceği, ne yapması, nasıl yaşaması, nelere değer vermesi gerektiğine dair metafizik, epistemolojik ve ahlaki anlamdaki belirsizlikler, insanı bir tercih yapma durumunda bırakmaktadır. Bu belirsizliklerin söz konusu olduğu alan, insanın “anlam ve değer dünyasını” oluşturmaktadır. “Neden bir şeyler var da yok değil?” sorusu ve bu soruya verilecek “inanç” niteliğindeki cevap, bir dünya görüşünün temel karakterini oluşturacaktır. Bu konuda bilimden cevap beklemek sorunun daha da içinden çıkılmaz hale gel-

100 Smart, *Worldview*, s. 42-43.

101 Naugle *A History*, s. 205; I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Yazko Yay., İstanbul 1983, s. 165.

102 Smart, *age*, s. 115, 121.

mesine neden olacaktır. Çünkü en başta, bilim de bir takım inançlar ve ön kabuller ya da varsayımlar üzerinde iş görmektedir. Zira bilim eşyanın künhünü bilme gücüne sahip değildir. Bilim tarihindeki gelişmeler, bilimin zaman içinde üzerinde çalıştığı zemini gözden geçirdiğini ve yeni paradigmalara yola devam ettiğini göstermiştir. Doğa bilimlerindeki hızlı gelişme bilim adamlarının “niçin?” sorusu konusunda da fikir yürütmelerine cesaret vermişse de, yeni bilimsel keşifler ve bunun sonucu ortaya çıkan yeni paradigmalara, bilimin daha mütevazî davranmasına neden olmuştur. Bilimsel bilgi ile dinî ve felsefi bilginin alanlarının farklı olduğu anlaşılmıştır. Bu durumda “niçin?” sorusu hala metafizik, felsefe ve ilahiyatın, bilimin yeni verilerini dikkate alarak cevaplandırması gereken soru olarak durmaktadır.

Farkında olsun ya da olmasın her insan bir dünya görüşünün kabullerine göre yaşamaktadır. Her bireyin, dünya görüşü tartışması yapmasını beklemek mümkün olmasa da, en azından bireylerin içinde bulunduğu ve kurallarına riayet ettiği, değerlerini zımnen kabul ettiği toplumların bir dünya algılayışı vardır. Dinin en belirgin özelliklerinden birisi, insanın hayati ve varoluşsal sorularına cevap verme amacıyla olması ve bu yüzden onun anlam dünyasına seslenmesidir. Bu anlamda din belirsizlikleri gidererek insanın “güvende hissetme”sini sağlamaktadır. Dinin belki de en önemli fonksiyonu bu temel problemlerin doğurduğu güvensizlik durumunu “iman” yoluyla ortadan kaldırmasıdır. Çünkü insan hem kökenine ve varlık içindeki yerine dair bir açıklama aramıştır, hem de geleceği ve ölümden sonrası hakkında güvende hissetmek ister. Belirsizlik ve güvende hissetmeme durumunda insanın ihtiyaç duyduğu şey bütün bu parçalanmışlığı, tutarsızlıkları ve dağınıklıkları bertaraf edebilecek bir dünya görüşüne sahip olmaktır. Bir dünya görüşü olarak din, bu parçalanmış zihinsel yapıyı “büyük resmi” göstermek suretiyle gidermektedir.

Dünya görüşünün temel soruları dinler tarafından şu veya bu şekilde cevaplandırılmaktadır. Dinî bir form arz etmese de, söz konusu sorulara cevap verme amacıyla olan her dünya görüşü bu anlamda kelimenin en geniş anlamıyla dinî bir unsur taşımaktadır. Zira bilimin cevaplandıramadığı sorular, dar anlamda dinî görünümlü olmasa bile ancak bir tercih ya da inanç yoluyla cevap bulacaktır. Dolayısıyla inanç unsuru her dünya görüşünde yer almaktadır.

Öte yandan her dünya görüşü, olumlayarak ya da reddederek bir şekilde Tanrı hakkında kanaate sahip olmuştur. Zira varlığın kaynağı, amacı, niçin var olduğu ve özde insanın varlık içindeki konumu hakkındaki soruları Tanrı fikrine yer vermeksizin cevaplandırmak zor görünüyor. Bir dünya görüşü olarak öne sürülebilecek ateizm bile, Tanrı hakkında bir kanaati olması sebebiyle, “ateizm” kelimesi kullanılarak yine Tanrı kavramıyla ilişkilendirilerek adlandırılmıştır. Ateizm Tanrı’dan boşalan yere başka bir “inanç” objesi koymak durumundadır.

## Bibliyografya

- Bochenski, I. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Yazko Yay., İstanbul 1983.
- Carvalho, John J., "Overview of The Structure of a Scientific Worldview", *Zygon*, c. 41, sayı: 1, March 2006.
- Flew, Anthony, *A Dictionary of Philosophy*, Gramercy Books, New York 1999.
- Funk, Kenneth H., "What is a Worldview",  
<http://web.engr.oregonstate.edu/~funkk/Personal/worldview.html> 14.06.2006.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, The Continuum Publishing Com., New York 1993.
- Gazo, Ernest Wolf, "Batı'da ve İslam'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım", çev.: İbrahim Özdemir, *İslami Araştırmalar*, c. 3, sayı: 2.
- Harrison, Victoria S., "Scientific and Religious Worldviews: Antagonism, Non-Antagonistic Incommensurability and Complementarity", *Heyj*, c. XLVII (2006).
- Hawking, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev. Sabit Say, Murat Uraz, Doğan Kitap, İstanbul 1988.
- Hegel, G. W. F., *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler I*, çev.: Taylan Altuğ, Hakkı Hünler, Payel Yay., İstanbul 1994.
- , G. W. F., *Phenomenology of Mind*, İng. çev.: J. B. Baillie, Harper Torchbooks.
- , G. W. F., *The Philosophy of History*, İng. çev.: J. Sibree, Batoche Books, Ontario 2001.
- Humboldt, Wilhelm Von, *On Language*, İng. çev.: Peter Heath, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1988.
- Huntington, Samuel P., *Medeniyetler Çatışması*, Derleyen, Murat Yılmaz, Vadi Yay., 7. basım, Ankara 2002.
- Husserl, Edmund, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev.: Tomris Mengüşoğlu, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995.
- Kant, Immanuel, *The Critique of Judgement*, İng. çev.: J. Creed Meredith.
- Kierkegaard, Sören, *Either / Or*, İng. çev.: Wlaler Lowrie, Princeton University Press, Princeton 1971.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 2. baskı, Chicago 1970.
- Lovering, Robert P., *The Concept of Worldview in Contemporary Philosophy of Religion*, (Yayınlanmamış doktora tezi, UMI Microform 3005074) Colorado University, 2001.
- Lubeck, Ray, "Talking Story: Narrative Thought, Worldviews, and Postmodernism", *Theological Research Exchange Network (TREN): Conference Papers*, 1999.
- McFarlane, Thomas J., "Questioning the Scientific Worldview",  
<http://www.centerforsacredsences.org/teachings/questioning.html> 14.06.2006
- McNeill, William H., "History and the Scientific Worldview", *History & Theory*, Feb 98, c. 37 sayı: 1.
- Molcar, Carol C.; Stuempfig, Daniel W., "Effects of World View on Purpose in Life", *The Journal of Psychology*, 122 (4).
- Naugle, David Keith, *A History and Theory of The Concept of "Weltanschauung" (Worldview)*, (yayınlanmamış doktora tezi UMI microform: 9921887), The University of Texas 1998.
- Olsen, Marvin E.; Lodwick, Dora G., and Riley E. Dunlap. *Viewing the World Ecologically*. Westview Press, 1992.
- Peterson, Gregory R., "Religion as Orienting Worldview", *Zygon*, c. 36, sayı: 1, (March 2001)
- Smart, Ninian, *Worldviews, Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Charles Scribner's Sons, New York 1983.
- Sombart, Werner, *Dünyagörüşü Bilim ve Ekonomi*, çev.: F. Tepebaşılı, Çizgi Kitabevi, Konya 2004.
- Taylan, Necip, *İlim-Din İlişkileri-Sahaları-Sınırları*, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- Tillich, Paul, *Dynamic of Faith*, Harper and Brothers, New York 1958.
- , Paul, *Systematic Theology*, The University of Chicago Pres, Chicago 1963.
- Whorf, Benjamin Lee, *Language, Thought, and Reality*, The MIT Press, Cambridge 1979.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev.: Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996.
- Yaran, Cafer Sadık, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsançı Kozmolojik İlke", *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 11.
- Zeidan, David, "Typical Elements of Fundamentalist Islamic and Christian Theocentric Worldviews", *Islam and Christian-Muslim Relations*, c. 13, sayı: 2.

## KUR'AN'A YÖNELİK TAHRİF İDDİALARINA ZEYDÎ TEPKİ

Mehmet ÜMİT\*

### Özet

Kur'an'da tahrif (distortion) iddiaları, III./IX. asırda özellikle bu asrın ikinci yarısında yoğunlaşmıştır. Bu dönem, imam olacak kimsenin nassta açıkça belirtilmesi anlayışı ve bunu temellendirme tartışmalarının yoğunlaştığı, İmâmiyye'nin onbirinci imamı Hasanü'l-Askerî (260/874)'nin vefat edip, Şîa'nın adeta bir şaşkınlık ve arayış içinde olduğu zamanla da çakışır. Bu dönemde genelde Şîa tarafından öne sürülen Kur'an'da tahrif iddialarına yine Şîa'nın bir alt grubu sayılan Zeydîlerden eleştiriler gelmiştir. Bu çerçevede Kâsım Ressî (246/860), Kur'an'da Allah'ın kullarına itaati emrettiği ayetlerden bazılarını zikredip, bu ayetlerin mantiki sonucu olarak Kur'an'da bir eksikliğin mümkün olmadığını ispata girişir. Zira Allah'a hakkıyla itaat edebilmek için Kur'an'daki emir ve yasaklardan herhangi birinin eksik olmaması gerekir. Ona göre tahrif iddiasını salih bir kimseye isnat etmenin de bir anlamı yoktur. Çünkü Hz. Muhammed vefat ettiğinde sahabeden Kur'an'ı yazı ve kıraat olarak pek çok kimse bilmekteydi. Daha sonra Kâsım, Hasan oğullarından birinin yanında Ali b. Ebî Tâlib, Selman ve Mikdat'ın el yazısıyla yazılmış bir mushaf gördüğünü ve onun mevcut Kur'an'ın aynısı olduğunu kaydeder. Konuyu daha sistematik ve ayrıntılı bir şekilde ele alan Hâdî ile'l-Hakk (298/910), Kâsım Ressî'den farklı olarak Kur'an'ın bir kısmının kaybolduğu kabul edildiği takdirde ortaya çıkacak sonuçlardan bahseder. Ayrıca sekaleyn hadisini delil göstererek Kur'an'da bir tahrif olmasının mümkün olmadığını ifade eder.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Tahrif, Kâsım Ressî, Hâdî ile'l-Hakk, Şîa.

### Abstract

#### Zaydite Response to the Claims of Distortion in the Qur'an

The claims of distortion in the Qur'an increased especially in the second half of the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century. In this era, attempts to justify the thought that the person who would be the Imâm should be determined exactly by the *nass*, also increased, and also Hasan al-Asqari (260/874), the eleventh imam of the imâmate, died so the imâmate were in search of a new imâm. The claims of distortion in the Qur'an which were especially asserted by Shî'a were criticized by Zaydiyya which was considered as a subset of Shî'a. In this context, al-Qâsim al-Rassi (246/860), attempted to prove the integrity of the Qur'an by citing some verses of the Qur'an in which Allah ordered obedience to his creatures. According to al-Qâsim al-Rassi those verses indicates logically to the integrity of the Qur'an, because in order to act totally in obedience to Allah, there should be no deficiency in Qur'anic commands, prohibitions and permissions. In his view, to ascribe the distortion of the Qur'an to a follower of the prophet is also not acceptable, because while the prophet Muhammad died there were a lot of believers who memorised the whole Qur'an or copied it by writing. Al-Rassi also stated that he himself saw in the hand of a man, who belongs to sons of Hasan, a copy of the Qur'an that was written by the handwriting of Ali bin Abû Tâlib, Salmân and al-Mikdâd, and he declared that it was the same as the actual copy of the Qur'an. al-Hâdî ile al-Haq (298/910), who took the subject more systematically and more detailed, mentioned consequences when it is accepted some parts of the Qur'anic text were lost, as a difference from al-Rassi. Hâdî ile al-Haq, by citing the *thaqalayn* Hadith (Hadith of the two precious things) as an evidence, also declared it is impossible that there was a distortion in the Qur'anic text.

**Key words:** Qur'an, distortion, al-Qâsim al-Rassi, Hâdî ile al-Haq, Shî'a.

\* Dr., Öğretim Görevlisi. Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi



## 1. Giriş

Kur'an'a yönelik eksiklik, fazlalık, anlamı çarpıtma ve benzeri iddialara "tahrif" denilir. Kavram olarak *tahrif*, bir yazıyı, bir metni aslî manasını değiştirecek şekilde bozma, yazılı metnin doğrudan doğruya değiştirilmesi, aslında doğru olan metinlerin okunurken keyfi olarak tağyiri, metinden bazı kısımların çıkarılması veya metne ilaveler yapılması, ya da aslî metni yanlış tefsir etme gibi muhtelif anlamlara gelir.<sup>1</sup> Râgıb el-İsfehânî, bu kavramı, anlamın çarpıtılması olarak şöyle yorumlamıştır: "Sözü tahrif etmek, iki yöne hamledilmesi muhtemel bir kelimeyi bir tek anlamla sınırlandırmaktır".<sup>2</sup> Tahrif terimi, doğrudan olmasa bile farklı varyantlarıyla Kur'an'da da yer almaktadır. Bu çalışmamızda, daha çok Kur'an'a ilişkin öne sürülen eksiklik ve fazlalık iddialarını ifade etmek için kullanılmıştır.

Tahrif kelimesinin anlamını bu şekilde izah ettikten sonra, asıl konumuz olan Kur'an'ın tahrifi iddialarına gelelim. Bu kavramın, Hz. Peygamber'in vefatından belli bir süre sonra ortaya çıkan siyasi mücadelelerde, tarafların kendi düşüncelerini meşrulaştırmak amacıyla gündeme getirilmeye başladığını görüyoruz. Bu dönemde, Kur'an'da eksiklik-fazlalık, metnin anlamını çarpıtma ve benzeri tartışmalar bağlamında kullanılmıştır. Bu çerçevede sahabe döneminde Kur'an'ın mushaf haline getirilmesi ve Kur'an nüshaları arasındaki farklılıklara ilişkin tartışmalara girmeyeceğiz.<sup>3</sup> Biz çalışmamızda daha çok, Kur'an metninden bazı kısımların çıkarılması veya ilaveler yapılması anlamındaki tahrif iddialarına yönelik III./IX. asır Zeydî âlimleri tarafından yapılan eleştirileri inceleyeceğiz.

Söz konusu eleştirilere geçmeden önce Kur'an'da eksiklik veya fazlalık olduğuna dair iddialardan bazı örnekler vermek istiyoruz. Bu çerçevede Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, muhtemelen 75-80/694-699 yılları arasında yazdığı *Kitâbu'l-ircâ* adlı eserinde Kur'an'ın tahrifiyle ilgili iddiaların Sebeiyye tarafından öne sürüldüğü kaydedilir. Burada Sebeiyye'nin,<sup>4</sup> Allah'ın nebisinin Kur'an'dan onda dokuzunu gizlediğini iddia ettiği aktarılır.<sup>5</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Kur'an'da tahrif iddiaları II./VIII. asrın ortalarına kadar Sebeiyye başta olmak üzere Gulât Şiûler tarafından öne sürül-

1 F. Buhl, "Tahrif", *İA*, MEB Yay. , İstanbul 1979, c. IX, s. 667.

2 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. , İstanbul 1986, 164.

3 Bu konuda bkz. F. Buhl, "Kur'an", *İA*, MEB, İstanbul 1977, c. VI, ss. 1003-1005.

4 Sebeiyye ve tarihi gerçekliği ile ilgili olarak bkz. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yay. , Ankara 2005, ss. 23-141.

5 Sönmez Kutlu, "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", *AÜİFD*, Ankara 1998, c. XXXVII, ss. 327-328.

mekteydi. Ancak bu iddiaların, hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren nassla imamet anlayışının gündeme gelmesiyle birlikte Şîî grupların çoğunluğu tarafından benimsenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Şîa'nın ileri gelenleri, gerek halife meclislerinde, gerekse başka mahfillerde muhalifleriyle girdikleri tartışmalarda bu tür iddiaları rahatlıkla öne sürmekteydiler. Gelişen süreç içerisinde bu tür tartışmalarla ilgili pek çok rivayet gündeme gelmiş ve bunlar III/IX. asırdan itibaren Şîî hadis literatüründe yer almaya başlamışlardır. Bu konuda Ca'fer Sâdık ve oğlu Musa b. Ca'fer'in ashabından olan Ebû Ca'fer el-Ahvel Muhammed b. Ali b. Nu'man, Hz. Peygamberin Hz. Ali'yi kendinden sonra imam olacak şahıs olarak açıkça belirttiğini savunur. İbn Hazm, onun *Kitâbu'l-imâme* adlı eserinde Ebû Bekir'in üstünlüğüne delil olarak kullanılan Tevbe 9/40. ayetteki "...Mağarada iki kişiden birisi iken arkadaşına 'üzülme Allah bizimle beraberdir' diyordu..." kısmını Allah'ın kesinlikle söylemediğini ileri sürdüğünü nakleder.<sup>6</sup>

Rafîzî-Şîî hadisçi Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr (290/903), *Besâiru'd-derecât* adlı eserinde Hz. Peygambere inzal edilen Kur'an'ın, Hz Ali ve ondan sonra gelen imamlar dışında sadece kendisinde bulunduğunu öne süren kimsenin yalancı olduğunu ifade eder.<sup>7</sup> Diğer bir Şîî rivayette Sâlim b. Ebî Seleme, Ebû Abdullah Cafer Sâdık'ın yanındaki birinden "insanların elindeki Kur'an'da bulunmayan metinler" duyduğunu, bunun üzerine Ebû Abdullah'ın onu durdurup, bu Kur'an'ı bırakıp insanların elindeki Kur'an'ı okumasını istediği, sonra bir mushaf çıkarıp, onun Hz. Ali tarafından Allah'ın Hz. Muhammed'e indirdiği gibi yazılan mushaf olduğunu ve o günden sonra onu göremeyeceklerini söylediği ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Yine konuyla ilgili başka bir rivayette Câbir, Ebû Ca'fer Muhammed Bâkır'ın şöyle dediğini nakleder: "Rasulullah Mina'da ashâbı çağırdı ve ey insanlar, ben size Allah'ın kutsal kıldığı emanetleri (*hurumâtillah*), yani Allah'ın Kitabını, benim yakınlarımı ve Kâbe'yi, Beytü'l-Haram'ı bırakıyorum" dedi. Devamında Ebû Ca'fer, onların Allah'ın kitabını tahrif ettiklerini, Kâbe'yi yıktıklarını, Rasulullah'ın soyunu katlettiklerini ve Allah'a verdikleri bütün ahidlerden uzaklaştıklarını belirtir.<sup>9</sup> Hişam b. Sâlim,

6 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, tahk.: Muhammed Rahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut ts., c. V, s. 39.

7 Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr (ö. 290/903), *Besâiru'd-derecâti'l-kübrâ fi fadâil-i Âli Muhammed*, takd. tsh. el-Hac Mirza Muhsin Küçebâği, Kum-Tahrân 1374, ss. 213-214.

8 Saffâr, *age*, 213; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshak el-Kuleynî (ö. 328-329/940-941), *Usûlü'l-kâfi*, Farsça çev. ve şerh: Seyyid Cevad Mustafavî Horasânî, I-IV, Tahrân, ts., c. IV, ss. 443-444. Saffâr, sonraki sayfada da buna benzer rivayetler aktarır.

9 Saffâr, *age*, ss. 433-434. Aynı yerde Ebû Ca'fer'in Kitab'ın zail olmayacağını da ifade ettiği nakledilir.

Ebû Abdillâh'tan naklederek Cebrail'in Hz. Muhammed'e getirdiği Kur'an'ın on yedi bin ayet olduğunu ifade eder.<sup>10</sup>

Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919), *Tefsîr*'inin girişinde Kur'an'da değişme ve bozulma olduğundan bahsederek şöyle der: "Ebû Abdillâh (Ca'fer Sâdık) 'Siz insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden, fenalıktan alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz'<sup>11</sup> ayetini okuyan bir kimseye 'Emîrül-Mü'minîn'i ve Hüseyin b. Ali'yi öldürenler mi hayırlı ümmettir' diye sormuş; kendisine ey Allah'ın oğlu öyleyse bu ayet nasıl nâzil olmuştur diye sorulduğunda, 'entüm hayra eimmetin uhricet li'n-nâsi' (siz insanlar için çıkarılmış hayırlı imamlarsınız) şeklinde nâzil oldu demiştir." Ali b. İbrahim el-Kummî'ye göre bu, Kur'an'da eksilme ve bozulma olduğunun en güzel örneğidir. Yine ona göre Kur'an'dan bazı hususların çıkarılmış olduğuna Mâide 5/67 (Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et), buna açık bir delil teşkil eder. Zira ayetteki (Ey Peygamber! Rabbinden sana *Ali hakkında* indirileni tebliğ et) 'fî Aliyyi' (Ali hakkında), ibaresi çıkarılmıştır.<sup>12</sup>

Kummî, Ebû Abdillâh Ca'fer Sâdık'ın yanında "ve'c'alnâ lil-müttakîne imâma"<sup>13</sup> ayeti okunduğunda "onlar, yüce Allah'tan kendilerini imamlar yapması gibi büyük bir şey istiyorlar" dedi. Ona bu nasıl olur denilince, Allah'ın bu ayeti "ve'c'al lenâ mine'l-müttakîne imâma" "bizim için müttakilerden önder yap" şeklinde nâzil ettiği cevabını verdiğini aktarır.<sup>14</sup> Ca'fer b. Muhammed'in "en tekûne ümmetün hiye erbâ min ümmetin"<sup>15</sup> (bir ümmetin diğerlerinden daha çok olmasından ötürü...) ayetini "en tekûne eimmetün hiye ezkâ min eimmetiküm" (İmamların sizin imamlarınızdan daha zeki olmasından ötürü...) şeklinde olduğunu, kendisine insanların bu ayeti "hiye erbâ min ümmetin" şeklinde okuduklarını söylediklerinde yazılar olsun, "erbâ" nedir, dediğini ve eliyle bu kelimenin çıkarılmasını işaret ettiğini nakleder.<sup>16</sup> Kummî, Şuarâ 26/227

10 Kuleynî, *Usûlü'l-kâfi*, c. IV, s. 446. Kuleynî burada (ss. 440-446), tahrife ilişkin başka rivayetler de aktarır. Ayrıca o, Hz. Ali ve Ebû Cafer'den, inzal edilen Kur'an'ın üç veya dört parçadan meydana geldiğini, birinci parçanın kendileri, ikinci parçanın düşmanları, üçüncü parçanın sünen ve emsal, dördüncü parçanın farzlar ve ahkam hakkında olduğunu nakleder. Bkz. Kuleynî, *age*, c. IV, ss. 435-436.

11 Âl-i İmrân 3/110.

12 Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Hâşim Kummî (ö. 307/919), *Tefsîrü'l-Kummî*, I-II, Müessesesi-i Dâri'l-Kitâb, Kum 1404, c. I, s. 10; İhsan İlahi Zâhir, *Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, çev.: Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Ankara 1984, s. 94.

13 Furkan 25/74. Tamamı aktarılmayan ayetin bu kısmının meali şöyledir: "...Bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder yap."

14 Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, c. II, s. 117.

15 Nahl, 16/92.

16 Kummî, *age*, c. I, s. 389.

ayetin önce Hz. Muhammed'in Âl'inden ve hidayete ermiş taraftarlarından bahsettiğini: "...Ancak inanıp yararlı işler işleyenler ve Allah'ı çok ananlar bunun dışındadır" daha sonra Âl-i Muhammed'in düşmanlarını ve onların haklarını yiyenleri "ve seya'lemu'l-lezîne zalemû Âl-e Muhammedin hakkahum eyye munkalibin yenkalibûn" (Âl-i Muhammed'in haklarına zulmeden kimseler, nasıl bir yıkılışla yıkılacaklarını anlayacaklar) şeklinde zikrettiğini ve bu ayetin böyle nâzil olduğunu zikreder.<sup>17</sup> Burada zikredilen 'Âl-e Muhammedin hakkahum' ibaresi Kur'an'da yoktur.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'dan nakille, Cebrâil'in Nisâ 4/170 ayetini Hz. Muhammed'e "yâ eyyühe'n-nâsu kad câekumu'r-Resûlu bi'l-hakki min Rabbikum *fi velâyeti Aliyyin*. Fe âminû hayran lekum ve in tekfurû fe inne lillâhi mâ fi's-semavâti ve'l-ard." "Ey insanlar, Peygamber, Rabbinizden *Ali'nin velayeti hakkında* gerçeğe geldi, inanın bu sizin hayrınızdır. İnkâr ederseniz, bilin ki göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır" şeklinde getirdiğini aktarır.<sup>18</sup> Yine Ebû Ca'fer'den nakille Cebrâil'in İsra 17/89 ayetini Hz. Muhammed'e "fe ebâ ekseru'n-nâsi *bi-velâyeti Aliyyin* illâ küfûrâ." "İnsanların çoğu, *Ali'nin velayetini* inkâr etmede direndiler" şeklinde nâzil olduğunu zikreder.<sup>19</sup> Kur'an'da "bi-velâyeti Aliyyin" ibaresi yoktur. Kuleynî Hz. Ali ve imamlarla ilgili kısımların Kur'an'dan çıkarıldığına ilişkin daha pek çok örnek aktarır.<sup>20</sup>

Yukarıda örnekleri verilen Kur'an'da eksiklik veya fazlalık olduğuna ilişkin iddialar III./IX. asrın sonlarına doğru yoğunlaşmıştır. Bu dönem, imam olacak kimsenin "nass yoluyla açıkça belirtilmesi" şeklinde ifade edilebilecek İmâmîyye inancının teşekkülünün yaşandığı dönemdir. Söz konusu süreçte, İmâmîyye kimliğinin temayüz eden niteliği olan imamet nazariyesi tartışılmış,<sup>21</sup> Müslümanlar nezdinde en güçlü meşruiyet kaynağı olan Kur'an'dan ayetlerle temellendirilmeye çalışılmış ve bu imâmet anlayışına eleştiriler yöneltmiştir.<sup>22</sup>

17 Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, c. II, s. 125; Zâhir, *Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, s. 104. Kummî, En'am 6/93 ayetinde de benzer bir iddia öne sürer. Bkz. Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, c. I, s. 211.

18 Kuleynî, *Usûlu'l-kâfi*, c. II, s. 295.

19 *Aynı eser*, c. II, s. 296.

20 Bu hususta bk. Kuleynî, *age*, c. II, ss. 279-314; c. IV, ss. 443-444. Kur'an metninin tahrif edildiğiyle ilgili rivayetler ve bunların değerlendirmesi için bkz. Zâhir, *Şîa'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, ss. 68-139; Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, Ekin Yay., İstanbul 1996, 116-154; Mehmet Atalan, "Şii Kaynaklarda Ali b. Ebi Tâlib ve Fâtma Mushafî", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, Eylül-Aralık 2005, c. 8 sayı:23, ss. 93-107. Ayrıca Şîa'dan tahrifle ilgili rivayetleri aktaran yazarlar hakkında bkz. Karataş, *age*, ss. 158-173.

21 Bu dönemde imamette açık nass anlayışını öne sürenlerle ilgili olarak bkz. Mehmet Ümit, *Şii-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1996, ss. 25-38.

22 Bu konuda bazı Mu'tezilîler, açık nass anlayışını öne süren Şii kelimelere karşı çıkmışlardır.

Kur'an'dan temellendirme yaparken istenilen deliller bulunamadığında "Kur'an'ın elimizdeki Kur'an metninden çok daha fazla olduğu", "onun çoğunun yok olduğu,"<sup>23</sup> "Hz. Ali ve ondan sonra imam olacak şahıslarla ilgili kısımların ve Kureyş'ten pek çok kimsenin ismen kâfir olduğunun belirtildiği kısımların çıkartıldığına" ilişkin rivayetler aktarılmıştır.<sup>24</sup> Dolayısıyla imameti temellendirebilmek uğruna Kur'an feda edilmiştir. Nitekim Kur'an'da tahrif iddialarının, amaçlanandan çok daha büyük sıkıntılara yol açacağı, çeşitli gruplarca verilen sert tepkilerin de etkisiyle sonraki İmamî âlimlerin çoğunluğu tarafından anlaşılacak bu iddialar reddedilmiş ve Kur'an'ın elimizdeki Kur'an olduğu ifade edilmiş,<sup>25</sup> hatta bazıları bu konuya ilişkin müstakil eserler kaleme almışlardır.<sup>26</sup> İmamın nassta açıkça belirtilmesi gerektiği şeklinde formüle edebileceğimiz imamet nazariyelerini de, bir yandan elimizdeki Kur'an'ın bazı ayetlerini te'vil yoluna giderek, diğer yandan da Kur'an dışında aklî ve ahbara dayalı yollarla ispatlamaya çalışmışlardır.<sup>27</sup>

Farklı mezheplere mensup pek çok âlim, Kur'an'da tahrif olduğuna ilişkin söz konusu iddiaları reddetmekle birlikte bu meseleye en fazla tepki gösteren gruplardan biri de Zeydîler olmuştur. Bu çerçevede III./IX. asırda Kur'an'ın eksikliğine ilişkin öne sürülen iddiaları değerlendirip, onlara cevap veren iki Zeydî âlim öne çıkıyor: Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (246/860) ve onun torunu, Yemen Zeydî Devletini kuran Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn (298/910). Bu Zeydî yazarlardan Kâsım Ressî, konuyu genel olarak ve kısaca ele alırken, torunu Hâdî ile'l-Hak ise ayrıntılı ve daha sistematik olarak incelemiştir. Bu da bizde, onun döneminde Kur'an'da eksiklik iddialarının daha organize olmuş gruplarca gündeme getirildiği ve çok daha ciddi boyutlara ulaşmış olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Yine onun yaşadığı dönem, İmamîlerce Gaybet-i Suğra dönemi (260-329/874-941) olarak adlandırılan dönemdir. Kur'an'da eksiklik iddiaları hususunda önce Kâsım Ressî'nin verdiği cevapları inceleyelim.

Bkz. Ümit, *Şii-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, s. 48; Aydın, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, ss. 154-156. Ayrıca Zeydiyye içinden de bu anlayışa eleştiriler gelmiştir.

- 23 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev.: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul 2005, s. 72.
- 24 Kuleynî, *Usûlü'l-kâfi*, c. II, ss. 279-314, c. IV, ss. 440-446.
- 25 Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve Seyyid Murtazâ (ö. 436/1044), Kur'an'da eksiklik iddialarını reddeden İmamî âlimlerden bazılarıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şiâsi'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, Ayışığı Yay., İstanbul 2000, ss. 257-258; Karataş, *Şiâ'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, ss. 174-188.
- 26 Şii'ler tarafından tahrif iddialarını reddetmek için yazılan eserlerle ilgili olarak bkz.; Karataş, *Şiâ'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, ss. 188-189.
- 27 Uyar, *Ahbârîlik*, ss. 256-257.

## 2. Kâsım Ressî'nin Cevapları

Zeydiyye içinde, mezhep esaslarını ilk olarak sistematize eden, akli öne çıkaran ve Mu'tezile esaslarını -ayrıntılarda farklılık olsa da- ilk benimseyen kişi, Kâsım b. İbrâhim b. İsmail b. Tabataba er-Ressî (169-246/785-860)'dir. O bu konuyu, *Medîhu'l-Kur'ani'l-kebîr*<sup>28</sup> ve oğlu Muhammed'in kendisine sorduğu sorulara cevapları içeren *Mesâilu'l-Kâsım*<sup>29</sup> adlı risalelerinde ele alır.

Kâsım Ressî, *Medîhu'l-Kur'ani'l-kebîr*'de Kur'an'da bir eksilme ve kaybolmanın olmasının şu ayetlerle çelişeceğini ifade eder: "Allah bir kavmi doğru yola ilettikten sonra, sakıncaları gereken şeyleri kendilerine açıklamadıkça onları saptıracak değildir. Allah her şeyi bilendir."<sup>30</sup> "Ey cin ve insan topluluğu, içinizden, size ayetlerimi anlatan ve bugününüzle karşılaşacağımıza dair sizi uyaran elçiler gelmedi mi?" "Kendi aleyhimize şahidiz" dediler. Dünya hayatı onları aldattı ve kendilerinin kâfir olduklarına şahitlik ettiler."<sup>31</sup> "İşte Rabbinin doğru yolu budur. Biz, öğüt alanlar için ayetleri geniş geniş açıkladık."<sup>32</sup>

Yukarıdaki ayetlerde Kur'an'da, Allah'ın sırât-ı müstakiminin açıklandığı, insanların hesaba çekileceği ve onun insanlar için hidayet rehberi olduğu ifade edilir. Dolayısıyla Kâsım Ressî, bu hususların gerçekleşebilmesi için mantıken onda herhangi bir eksilme veya kaybolmanın mümkün olmaması gerektiğini ve Allah'ın buna müsaade etmeyeceğini ifade eder.<sup>33</sup>

Yine Kâsım, İsrâ 17/9<sup>34</sup> ayetini aktardıktan sonra, bundan sonra herhangi bir kimsenin bir özrü ve gerekçesinin kalamayacağını, Allah'a Kur'an'ın bir kısmını zayi etmesi gibi bir iftiranın atılamayacağını ve Allah'ın, kullarına, kendisine itaat etmelerini emrettiğini belirtir.<sup>35</sup> Dolayısıyla itaatın nasıl olacağını bildirildiği Kur'an'da herhangi bir eksikliğin bulunması durumunda Al-

28 Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil b. İbrâhim b. Hasen b. Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 246/860), *Medîhu'l-Kur'ani'l-kebîr*, (a.mlf, *Mecmûu Kütübi ve resâilü'l-imâm el-Kâsım b. İbrâhim el-Ressî*, I-II, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, San'a 2001) içinde c. II, ss. 7-28. Bundan sonra *Medîhu'l-Kur'ani'l-kebîr*'e bulunulan referanslarda verilen sayfa numaraları da, Kâsım'ın *Mecmûu* içinde yer alan metnin sayfa numaralarıdır.

29 Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil b. İbrâhim b. Hasen b. Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 246/860), *Mesâilu'l-Kâsım*, (a.mlf, *Mecmûu Kütübi ve resâilü'l-imâm el-Kâsım b. İbrâhim el-Ressî*, I-II, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, San'a 2001) içinde c. II, ss. 551-663. Bundan sonra *Mesâilu'l-Kâsım*'a bulunulan referanslarda verilen sayfa numaraları da, Kâsım'ın *Mecmûu* içinde yer alan metnin sayfa numaralarıdır.

30 Tevbe 9/115.

31 En'am 6/130.

32 En'am 6/126.

33 Ressî, *Medîhu'l-Kur'ani'l-kebîr*, ss. 15-16.

34 Bu ayetin meali şöyledir: "Gerçekten bu Kur'an en doğru yola iletir ve iyi işler yapan mü'minlere, kendileri için büyük bir ecir olduğunu müjdeler".

35 Ressî, *age*, ss. 16-17.

lah'a kulluğun gereği gibi yerine getirilemeyeceği, bunun kullardan kaynaklanan bir durum olmadığı gibi onun Allah için de düşünülmemeyeceğini îmâ eder. Söz konusu hususu desteklemek için En'am 6/153, A'raf 7/3, En'am 6/155 ayetlerini aktarır.<sup>36</sup> Eksiklik iddiasında bulunanların, farkına varmadan Kur'an'a iftira attıkları ve bilmedikleri konuda Allah'a iftirada bulduklarını zikreder.<sup>37</sup>

Kâsım Ressî yukarıda belirtilen ayetlerin mantıki sonucu olarak Kur'an'da eksikliğin olamayacağını ifade ettikten sonra Allah'ın Kur'an'ı koruyacağını açıkça bildirdiği ayetleri aktarır.<sup>38</sup> Burada "Kur'an'ı korumayı Allah taahhüt etmişken onun bir kısmının kaybolması nasıl mümkün olabilir" der.<sup>39</sup> O, Kur'an'dan bir kısmın kaybolduğu bilgisini salih bir kimseden rivayet ettiğini söyleyen kişinin sözüne de itibar edilmeyeceğini, çünkü Allah Resulünün ashabından pek çok kimse yazı ve kıraat olarak Kur'an'ı biliyorken bunun mümkün olmadığını zikreder.<sup>40</sup>

Kâsım Ressî, kendi zamanında Kur'an ayetlerini okuyanlardan eksiltme ve çoğaltma yapanlar arasında pek çok ihtilaf olduğunu ve söz konusu eksiltme ve çoğaltmalardan (Kur'an ayeti okurken araya başka bir ayeti katmak gibi) hak ve doğru olanların Kur'an'dan, yalan ve batıl olanların ise şeytandan olduğunu kaydeder. Bu çerçevede, Rafizîler ve Gulât'tan "*Vallahu'l müstean mine'l-Kur'an*" ifadesini "*vallahu'l-müstean mine'l-Kurât*" diye okuyanlar olduğunu duyduğunu ifade eder.<sup>41</sup>

Buraya kadar aktardıklarımızdan, yazarın Müslümanlardan Kur'an'ın eksikliğini iddia edenlere karşı, Kur'an ayetlerinden deliller sunduğu ve bu delillerin mantıki sonucu olarak Kur'an'da herhangi bir eksikliğin olmasının mümkün olmadığına işaret ettiği görülmektedir. Bu hususu, yukarıda naklettığımız, oğlu Muhammed b. Kasım'ın sorduğu çeşitli sorulara verdiği cevaplardan olu-

36 Bu ayetlerin mealleri şöyledir: "İşte benim doğru yolum budur, ona uyun, (başka) yollara uymayın ki sizi O'nun yolundan ayırmam! Korunmanız için (Allah) size böyle tavsiye etti" (En'am 6/153; "(Ey insanlar), Rabbinizden size indirilene uyun ve O'ndan başka velîlere uymayın. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz!" (A'râf 7/3); "İşte bu (Kur'an) da indirdiğimiz mübarek kitaptır. O'na uyun ve ve korunun ki size rahmet edilsin!" (En'am 6/155).

37 Ressî, *Medihu'l-Kur'ani'l-kebîr*, s. 17.

38 Bu ayetlerin mealleri şöyledir: "O zikri (Kitab'ı) biz indirdik; ve onun koruyucusu da elbette biziz!" (Hicr 15/9); "Hayır, (Kur'an, onların dedikleri gibi bir söz değil), o, şerefli bir Kur'an'dır. Korunan bir levhada (yazılı)dır." (Buruc 85/21-22).

39 Ressî, *Medihu'l-Kur'ani'l-kebîr*, s. 17; a.mlf, *Mesâilu'l-Kâsım*, s. 612. Ayrıca Kâsım *Mesâil*'de (s. 612), Muavvizeyn'in Kur'an'dan olup olmadığına ilişkin soruya cevabında onların Kur'an'dan olduğunu kaydeder.

40 Ressî, *Medihu'l-Kur'ani'l-kebîr*, s. 17. Burada, eksiklik olduğunu ifade edenin getirdiği deliline karşılık Allah'ın delilinin daha üstün olduğunu belirtir ve bu bağlamda En'am 6/149 ve Enbiya 21/18 ayetlerini aktarır.

41 Ressi, *Mesâilu'l-Kâsım*, s. 595.

şan *Mesâilu'l-Kâsım'* da, döneminde Râfıza ve Gulât'tan bazılarının Kur'an'dan bazı kelimeleri farklı okuduklarını ifade etmesi de teyit eder.

Kâsım Ressî, bir başka yerde mushaf hakkında ihtilaf olup olmadığı sorusuna şöyle cevap verir: "Ali b. Ebî Tâlib'in, Selman'ın ve Mikdad'ın hattıyla/yazısıyla yazılmış mushafı gördüm. O, inzal edildiği gibi olup, Hasan oğullarından birinin yanındadır. İmam imametini ilan ettiğinde siz onu okuyacaksınız. O mushafı elimizdeki mushaf arasında "Kâtilû ve uktulû" gibi okunmuş farkları dışında bir fark yoktur. Surelerin dizilişi de aynıdır."<sup>42</sup>

Ayrıca Kâsım Ressî, Garanik hadisesine de değinir. Bu çerçevede, cümle dizilişindeki bozukluğu, çirkinliği ve zayıflığı açık olan bir ifadeyi, Arapların belâğat sahiplerinden biri bile söylemezken akılların kavrayamadığı ve hikmet yönünden sözünün benzeri olmayan Allah veya Resulünün söylemesinin mümkün olmadığını ifade eder.<sup>43</sup>

Kasım Ressî'nin, Rafıza'nın Kur'an'ın eksik olduğu şeklindeki iddialarına yönelik cevapları, genel olarak yukarıda aktardığımız çerçevede olmuştur. Kasım Ressî gibi alimler, söz konusu iddiaları eleştirseler de benzer fikirler bazı Şiîler tarafından daha uzun süre gündemde tutulmaya devam etmiştir. Hatta Kur'an'a yönelik eksiklik ithamları, III/IX. asrın ikinci yarısından itibaren teşekkül etmeye başlayan İmamiyye Şiası içerisinde de taraftar bulmuş, onlara karşı benzer cevaplar yine verilmişti.

Dönemin Kur'an'a yönelik eksiklik iddialarına cevap verenlerden biri olarak da, yine bir Zeydî ve aynı zamanda Kasım Ressî'nin torunu olan Hâdi ile'l-Hakk (298/910)'ı görmekteyiz.

### 3. Hâdi İle'l-Hakk'ın Cevapları

Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (245-298/859-910), imâmeti Zeydî mezhep esasları içine dahil eden ve Yemen'de Zeydî Devletini kuran kimsedir. Dolayısıyla hem yazdığı eserler hem de devlet başkanı olarak fikirlerini pratiğe yansıtması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. O, Kur'an'ın eksikliği iddialarını reddetmek için *er-Redd alâ men zeame enne'l-Kur'ane kad zehebe ba'duhu*<sup>44</sup> başlıklı müstakil bir risale kaleme almıştır.

42 Ressi, *Mesâilu'l-Kâsım*, s. 631.

43 *Aynı eser*, s. 595.

44 Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil b. İbrâhim b. Hasen b. Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib (ö.298/910), *er-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'ane kad zehebe ba'duhu*, [a.mlf, *Mecmûu resâilî'l-imâm el-Hâdî ile'l-Hakk el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrâhim: er-Resâilü'l-usûliyye*, tahk.: Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, Amman-Sa'de 2001] içinde ss. 460-464. Bundan sonra *er-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'ane kad zehebe ba'duhu*'ya bulunulan referanslarda verilen sayfa numaraları, Hâdî'nin *Mecmûu resâil*'i içinde yer alan metnin



Hâdî ile'l-Hakk, bu konuyu, karşısında Kur'an'dan bir kısmın kaybolduğunu benimseyen bir kimseyi tahayyül ederek soru-cevap tarzında ele alır. Bu çerçevede insanların elindeki Kur'an'ın Hz. Muhammed'e inzal edilen Kur'an olduğunu, onda bir eksiklik veya fazlalık olduğunu kabul eden ve Kur'an'ın bir kısmının kaybolduğunu ileri süren kimseye, Allah'ın kullarına karşı delillerinin kaç tane ve neler olduğunu sorar? Ona göre, karşısındaki hayali muhatabı da kaçınılmaz olarak şöyle cevap verir: Kitaplar, elçiler, akıllar ve hidayete/doğru yola ulaştırılan imamlar. Muhatabı bunları itiraf ettiğinde ona, Allah'ın her bir hüccetinde gereğinin yerine getirilmesi gereken pekiştirilmiş farzları yok mudur? sorusunu sorar. Bu soruya 'hayır' cevabını verirse küfre gireceğini söyler, 'evet' derse ona söz konusu hüccetlerden her birinin işlevinin ne olduğu ve Allah'ın söz konusu hüccetleri yaratmasının ne anlama geldiğini sorar. Muhatabı cahilse zaten bunları bilmeyeceğini, bilgili ise buna delille ve doğru bir şekilde şöyle cevap vereceğini ifade eder: Akıl delili, idrak edebildiği mahlukât-tan yola çıkarak yaratıcıya ulaşsın (fiilden faili idrak edebilsin) ve dolayısıyla Allah'ı ikrar edip, eşyayı birbirinden ayırt edebilsin ve neyin kötü neyin iyi olduğunu bilsin diye yaratılmıştır. Nebiler, insanları Allah'a imana davet etmek, buluşma/hesap günü hakkında uyarmak, kullara bir olan yaratıcıya ilişkin deliller sunmak, onlara ihtilaf ettikleri hususları beyan etmek ve buna benzer amellere davet etmek için gönderilmiştir. İmamlar, nebilerin şeriatlarına yöneltmek, kullar arasında adaletle hükmetmek, yeryüzünde bozgunculuk ve fesadı ortadan kaldırmak için var kılınmıştır. Kitaplara gelince, onların içinde Allah'ın farzları, delilleri, helali ve haramı vardır. Kullarına helal kıldıkları ve haram kıldıklarının açıklaması, onlara yapmalarını emrettiği ve yasakladığı şeyler, kulları hakkındaki kesinleştirdiği hükümleri ve uymadıkları takdirde aleyhlerine olacak şeyler vardır.<sup>45</sup> Yazar burada Enfal 8/42. ayetin "...Helak olan açık delille helak olsun; yaşayan da açık delille yaşasın. Çünkü Allah, işitendir, bilendir" kısmını aktarır. Bununla, az önce belirtilen Allah'ın delillerinin apaçık olduğunu ve bundan sonra sorumluluğun insana kaldığına işaret eder.

Hâdî, muhatabı yukarıdaki gibi cevap verdiğinde, onun gafletine, şaşkınlığına cehaletine dikkat çeker ve onu ne söylediğini bilmemekle itham eder. Kitapların ve onların en büyüğü Hz. Muhammed'e indirilen rahmet, şifa, rehber olan, yapılması gereken farzların ve inanç esaslarının içinde bulunduğu, helali-haramı açıklayan Kur'an'ın, yukarıdaki şekilde olduğunu kabul ettiği halde

sayfa numaralarıdır.

45 Hâdî ile'l-Hakk, *er-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'ane kad zehebe ba'duhu*, s. 460. Yazar burada Enfal 8/42. ayetin bir kısmını aktarır. Bu kısmın meali şöyledir: "...Helak olan açık delille helak olsun; yaşayan da açık delille yaşasın. Çünkü Allah, işitendir, bilendir".

Kur'an'dan bir kısmın kaybolduğunu söylemesinin çelişki olduğuna işaret eder. Yine Kur'an'daki, "...Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışsızdır..." (En'am 6/38), "...Sana bu Kitabı, her şeyi açıklayan, Müslümanlara yol gösterici, rahmet ve müjde olarak indirdik" (Nahl 16/89) ayetlerini, Allah'ın resulüne Kitab'a ve onun içindekilere uymasını emrettiği; "Rabbinden sana vahy olunana uy..." (En'am 6/106),<sup>46</sup> ayetini benimsedikten sonra, "Kur'an'ın bir kısmı kayboldu, elimizde onun az bir bölümü kaldı." diyemeyeceğini, böyle demesinin bir çelişki olduğunu ifade eder; "Kur'an, Rahman'ın kullarına gönderdiği esasları içerir, Kur'an'da Allah'ın işlerinden muhtaç olunan her hususla ilgili her şey vardır. Eğer Kur'an'ın bir kısmı kaybolmuş olursa, Allah'ın farzlarının çoğu kaybolmuş, Allah'ın hücceti ortadan kalkmış, terk edilmiş, iptal edilmiş ve reddedilmiş olur. Batılın şaşkınlığı ve karanlığı Hakk'ın nuru ve güzelliği ile değiştirilmiş olur."<sup>47</sup>

Hâdî ile'l-Hakk, bunun sonucu olarak da, kulların bilmedikleri hususlarda doğruyu/hakkı bilmemeleri nedeniyle fesadı işlemelerinden, Allah'ın Kitabı'nın kaybolan kısımlarındaki farzları terk etmelerinden dolayı en ufak bir günahlarının olmayacağını, çünkü onların o farzlardan habersiz olduklarını, onları bilmediklerini, o farzları bulamadıklarını ve o farzlara muttali olup, onların bilgisine sahip olmadıklarını ifade eder.<sup>48</sup>

Hâdî ile'l-Hakk, Kur'an'ın eksikliğiyle ilgili iddialara bu şekilde cevap verdikten sonra, Kur'an'ın bir kısmının kaybolduğu şeklindeki iddialar kabul edildiği takdirde bunun meydana getireceği sonuçları ortaya koymaya çalışır.

### 3.1. Kur'an'ın Bir Kısmının Kaybolduğunu İleri Sürmenin Dinî Değeri/Değersizliği

Hâdî ile'l-Hakk, dedesi Kâsım Ressî'den farklı olarak bu konuya değinir ve onu ayrıntılı olarak ele alır. Ona göre Kur'an'ın bir kısmının kaybolduğunu söyleyen kimsenin bu sözünden dolayı dini ve düşüncesi/yapıp ettikleri bozulur. Bu durumda o, ne sağlıklı herhangi bir delil getirebilir ne de onun herhangi bir açıklaması makbul olur. Onun getirdiği delilin ve izahın bir değeri de olmaz. Zira biri ona dese: "Sen ey münazaracı, Kur'an'da nasih-mensuh, emir-nehîy ve haber bulunduğunu bildiğin halde Kur'an'ın bir kısmının hatta çoğunun kaybolduğunu ileri sürüyorsun. Bu durumda senin iddiana göre insanların elinde asıl Kur'an'dan geriye kalan bu kalıntıdaki farzların/görevlerin hepsi Kur'an'ın

46 Hâdî ile'l-Hakk, *er-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'ane kad zehebe ba'duhu*, s. 461.

47 Aynı yer.

48 Aynı yer.

neshedilmiş kısmıdır ve hiç bir hüküm ifade etmez. Hüküm ifade eden kısım ise, mevcut metni nesh etmiş olup, kaybolmuş olan metnin içinde bulunur." Hâdî ile'l-Hakk, bununla onu susturmuş ve onun, savunduğu Kur'an'ın bir kısmı kaybolmuştur görüşünü de çürütmüş olur. Bu durumda söz konusu kimse ya bütün Müslümanlar tarafından bilinen Kur'an'daki hükümleri geçersiz kılmak zorunda kalır veya mecburen hakka döner ve Kur'an hakkında doğru olanı söyler. Mevcut metnin indirilmiş Kur'an'ın bizzat kendisi olduğunu, ondan hiçbir şeyin/kısmın kaybolmadığını, onun her türlü tahriften korunmuş, her türlü bozulmaya karşı muhafazalı olduğunu ikrar eder.<sup>49</sup> Böylece Hâdî onu ilzam etmiş olur. Çünkü muhatabı, Kur'an'ın bir kısmının kaybolduğunu ileri sürmektedir. Hâdî'ye göre bu görüşü öne süren kimse, Müslümanların elinde olan Kur'an'daki farzların nâsîh mi mensuh mu olduğunu bilmemektedir. Bunu kesin bir şekilde bilmeyen bir kimsenin kesin bilgisi olmadığı bir şeyle amel etmesi bir tarafa onu ikrar/kabul etmesi bile gerekmez.

Burada Hâdî, konuyu açmak için tasarlamış olduğu hayali tartışmaya, Kur'an'dan bir kısmın kaybolduğunu benimseyen üçüncü bir şahsı katar. Bu üçüncü şahıs aynı görüşü paylaşan ikinci şahsa: "Kur'an'dan kaybolan kısım bende var. Ben onu esas alıyorum ve onunla amel ediyorum. O, elimizde bulunan Kur'an'ın tümünü nesh etmektedir. Ben bu nesh edilmiş olan hükümleri uyguluyorum, onları nesheden hükümleri uyguluyorum. İnsanların elinde kalan Kur'an'ı nesheden ve bu Kur'an'dan kaybolmuş olan Allah'ın farzlarıyla ona ibadet ediyorum. Ben bunu biliyorum, çünkü o, bende ve elimde bizzat mevcut. Sonra farz olan oruç Recep orucudur, nasıl ki Kudüs'teki Beytü'l-Makdis'e dönerek namaz kılma ve buna benzer diğer hükümler nesh olunmuşsa Ramazan orucu da nesh olunmuştur, Kur'an'dan kalan kısımda belirtilen vakitlerde namazı kılmıyorum, çünkü bu elinizde bulunan mensuhtur, onu kaybolan kısımdaki hükümler neshetmiştir. Aynı şekilde zina eden sopalalmaz, eli kesilir; hırsızın eli kesilmez, yüz değnek vurulur. Bu hüküm Kur'an'ın kaybolan kısmında sabittir, ben hükmü oradan anlayıp, öğrendim. İnsanların elinde eksiksiz olarak bulunduğunu iddia ettiğin bu Kur'an kalıntısında yer alan hırsız ve zânî hakkındaki hüküm mensuhtur. Kur'an'dan kaybolmuş olan ve bilinmeyen kısım onu nesh etmiştir. Ben nâsîh ile amel ediyor ve mensuhu terk ediyorum." iddialarında bulunsa ve mevcut Kur'an'ın eksik olduğunu savunan ikinci şahsa bütün farzlar konusunda bu şekilde karşı çıksa, eksik olduğunu iddia eden, büyük olsun küçük olsun Kur'an'ın bütün farzları konusundaki bu iddiayı (üçüncü şahsın iddiasını) kabul etmek zorunda kalır. Çünkü o, ona uymuş ve

49 Hâdî ile'l-Hakk, *er-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'ane kad zehebe ba'duhu*, ss. 461-462.

Kur'an'ın bir kısmının hatta iddiasına göre çoğunluğunun kaybolduğu hususunda onunla fikir birliği etmiştir.

Hâdî ile'l-Hakk'a göre eğer Kur'an gerçekten böyle olsaydı, insanların tümü bu tür iddialardan her hoşlarına gideni ileri sürebilirler, bu durumda da Allah'ın farzları ve hadleri geçersiz olur ve Allah adına kullar üzerine hiçbir sınırlama konmamış olurdu. Çünkü onun bu ileri sürdüğü iddia gerçek olmuş olsaydı, Rasulullah'ın "hadleri şüphelerle düşürünüz" hadisi gereğince hadler düşerdi. Ve bu çürük, muhal, yalan, saptırıcı ve sapık görüşün sahibine Müslümanlar uysalar veya bu görüşü Müslümanların kabul etmesi caiz olsa, mü'minlerin kendilerinin ve imamlarının Kur'an'ın nâsihini mensuhunu ve kaybolan kısmın tümünü ortaya koymaları gerekir. Aksi takdirde onların haddi hak eden kişiye had uygulama yetkileri söz konusu olmaz. Çünkü yaptığı bir şeyden dolayı üzerine had vacip olan her had uygulanacak şahıs, Allah'ın bu konudaki had hükmünün mensuh olduğunu iddia eder ve işlediği suçtan dolayı mevcut Kur'an'da belirtilen haddin uygulanamayacağını, Kur'an'ın eksik olduğunu iddia edenin iddiasına göre elde bulunan Kur'an kalıntısındaki haddin dışında başka bir haddin bu suçun haddi olduğunu belirtir ve "kaybolan o hükmü getirin ve bana okuyun. Eğer orada bu mevcut olanı nesheden bir şey bulamazsanız mevcut olan haddi bana uygulayın, benim iddia ettiğimi orada bulursanız o zaman beni bırakın", der.<sup>50</sup> Dolayısıyla insanlar için inzal edilmiş olan Kur'an, onlar için geçerliliğini yitirmiş, Allah'ın cin ve insanlara karşı delili olma niteliğini de kaybetmiş olur ve Kur'an'da bildirilen emir ve yasakların da bir anlamı kalmaz.

### 3.2. Kur'an'da Eksiklik ve Fazlalık Olmadığını Naklî Delille Temellendirme

Hâdî ile'l-Hakk, Kur'an'dan herhangi bir şeyin kaybolmasının mümkün olmadığını önce mantıken ifade ettikten sonra burada, Allah'ın bizzat kendisinin Kur'an'ı koruduğunu ifade eden ayetleri aktarır. Bu çerçevede, Kur'an'ın latif, habir ve bir olanın delili iken ve onda mahlukâta farz kıldığı şeyler varken ondan az veya çok bir bölümün kaybolmasının mümkün olmadığını onu bizzat Allah'ın koruma altına almış, ona ilisebilecek her şeye engel koymuş olduğunu ifade eder. Kur'an'ın Allah tarafından korunduğunun Buruc 85/21-22'de Fussilet 41/42'de açıkça belirtildiğini söyler.<sup>51</sup> Ayrıca Hicr 15/9'da Allah'ın, in-

50 Hâdî ile'l-Hakk, *er-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'ane kad zehebe ba'duhu*, ss. 462-463.

51 Bu ayetlerin mealleri şöyledir: "Hayır, (Kur'an, onların dedikleri gibi bir söz değil), o, şerefli bir Kur'an'dır. Korunan bir levhada (yazılı)dır." Buruc 85/21-22; "Ne önünden ne arkasından onu boşa çıkaracak bir söz gelmez. (O) Hüküm ve hikmet sahibi, çok övülen (Allah)dan indirilmiştir." Fussilet 41/42.

dirmiş olduğu zikrin koruyucusu olduğunu bildirdiğini kaydeder.<sup>52</sup> Bu açık ayetlerden sonra Kur'an'ın korunmadığı gibi bir iddianın, zır cahil, akıl ve sağduyudan yoksun ve Allah'ın ayetlerini hiçe sayan, Allah'ın onu koruduğuna dair sözünü inkar eden kimsenin dışında başkasının ağzından çıkmayacağını kaydeder.<sup>53</sup>

Hâdî ile'l-Hakk daha sonra Kur'an'da bir eksiklik ve fazlalık olmadığı hususunu teyit etmek için babasından dedesi Kâsım Ressî'nin, Hasan oğullarından yaşlı bir kadının elinde gördüğü mushafı ilgili rivayeti aktarır. Buna göre Hâdî'nin babası Hüseyin, babası Kâsım Ressî'nin şöyle dediğini nakleder: "Emîrül-Mü'minin Ali b. Ebî Talib'in mushafını Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebî Talib'in soyundan ihtiyar bir kadının yanında okudum. O mushafın değişik el yazılarıyla cüzler halinde yazılmış olduğunu, cüzlerden birinin en alt kısmında Hz. Ali b. Ebî Talib'in yazdığı bir yazı olduğunu, diğer bir cüzün en altında Ammar b. Yasir'in yazdığını, bir diğerinde el-Mikdâd'ın yazdığını, bir diğerinde Selman el-Fârisî'nin yazdığını, bir diğerinde Ebû Zer el-Gıf'arî'nin yazdığını gördüm. Sanki onlar, bu mushafın yazımında yardımlaşmış gibiydiler." Sonra Kâsım Ressî, o mushafı okuduğunu, onun, insanların elinde bulunan Kur'an'ın aynısı olduğunu, sadece *Kâtilû'l-lezine yelûnekum mine'l-küffâr* yerine *Uktulû'l-lezine yelûnekum mine'l-küffâr* yazılmış olduğunu, ayrıca bu mushafta Muavvizeteyn'in de yer aldığını ifade eder.<sup>54</sup>

Burada dikkat çeken husus, başta Hz. Ali olmak üzere Mushafın cüzlerini yazdığı belirtilen sahabiler Şîa'nın hayırla andığı ve haklarında kötü herhangi bir söz aktarmadığı kimselerdir. Bu rivayet Kâsım Ressî'nin eserinde de geçmekteydi. Onda Ali b. Ebî Talib, Selman ve Mikdâd dışındaki şahıslar zikredilmemektedir. Bu söz konusu rivayete bazı eklemelerin yapılmış olabileceğini ihsas ettirmektedir. Ayrıca Muavvizeteyn'in Kur'an'da olduğunun belirtilmesi de, söz konusu dönemde farklı görüş öne sürenlerin bulunduğunu îmâ eder.

Daha sonra Hâdî ile'l-Hakk, dedesi Kâsım'dan farklı olarak, Rasulullah'ın şu hadisinin de, Kur'an'ın korunması, onun farklılaştırılması, bir kısmının kaybolması, zevali ve eksilmesi gibi iddiaların çürütülmesi hususunda delil olduğunu ifade eder: "Ben size öyle bir şey bırakıyorum ki benden sonra ona sarıldığınız sürece ebediyen sapmazsınız; Allah'ın Kitabı, itretim ve Ehl-i Beytimdir. Latif ve habîr olan Allah bana bildirdi ki o ikisi havza ulaşana

52 Ayetin meali şöyledir: "O zikri (Kitab'ı) biz indirdik; ve onun koruyucusu da elbette biziz".

53 Hâdî ile'l-Hakk, *er-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'ane kad zehebe ba'duhu*, s. 463.

54 *Aynı eser*, ss. 463-464. Bu rivayet yukarıda naklettiğimiz *Mesâilü'l-Kâsım*'da geçen rivayetle anlam olarak aynı olmasına rağmen ona bazı eklemelerin yapıldığı görülmektedir.

kadar birbirinden ayrılmaz.”<sup>55</sup> Böylece Hâdî ile'l-Hakk, Rasulullah'ın, onlardan her ikisinin kalıcı/sabit olduğunu ve her ikisinin Allah katından mahlukâtı üzerine Allah'ın arzında kıyamet günü âlemlerin haşr edileceği zamana kadar bir hüccet olarak kalacaklarını bildirdiğini zikreder.

### Sonuç

İlk defa I/VII. asrın sonlarında Sebeiyye tarafından gündeme getirilen Kur'an'da tahrif iddiaları, III./IX. asrın sonlarına doğru Şii grupların çoğunluğu arasında yoğunlaşmış ve tehlikeli bir boyut kazanmıştır. Bu dönem, imam olacak şahsın nassta açıkça belirtilmesi anlayışı ve bunu temellendirme tartışmalarının arttığı zamana denk gelmektedir. Bu süreçte Gulât Rafıza ve bazı İmâmî düşünürler, Kur'an'da eksiklik veya fazlalık olduğu iddialarını sıkça öne sürmüşlerdir. Şîa'nın bir alt grubu sayılan Zeydiyye'ye mensup olan Kâsım Ressî (246/860) ve Hâdî ile'l-Hakk (298/910) ise, söz konusu iddiaları reddedip, Kur'an'da herhangi bir eksiklik ve fazlalığın olmadığını ispata girişmişlerdir. Onların girişimleri, aynı zamanda dönemlerinde bu hususla ilgili tartışılan ve öne sürülen fikirlerin tespiti bakımından da önemlidir.

Bu çerçevede Kâsım Ressî, önce Kur'an'da Allah'ın kullarına itaati emrettiği ayetlerden bazılarını delil getirip, bu ayetlerin mantıki sonucu olarak onda bir eksikliğin olmasının mümkün olmadığını ispata girişir. Çünkü Allah'a hakıyla itaat edebilmek için Kur'an'daki emir ve yasaklardan herhangi bir şeyin eksik olmaması gerekir. Ona göre eksiklik iddiasını salih bir kimseye isnat etmenin de bir anlamı yoktur. Çünkü Rasulullah'ın ashabından pek çok kimse yazı ve kıraat olarak Kur'an'ı biliyorken onda bir eksilme ve ekleme olması mümkün değildir. Bu mantıki delillendirmelerinden sonra Kâsım, Hasan oğullarından birinin yanında Hz. Ali, Selman ve Mikdat'ın hattıyla yazılmış bir mushaf gördüğünü ve o mushafın mevcut Kur'an'ın aynısı olduğunu kaydeder.

Hâdî ile'l-Hakk ise, genelde aynı hususlara dikkat çekmekle birlikte konuyu daha sistematik bir tarzda ele alır. Bu çerçevede önce Allah'ın kullarına karşı delillerini zikreder. Bunlar arasında yer alan Kur'an'da, emir ve yasakların, kullar için gerekli her şeyin bulunduğunu, onun insanlara gönderilmiş bir kitap olduğunu ve Allah'ın ona uymayı emrettiğini Kur'an'dan ayetlerle ortaya koyar. Sonra Allah'ın bu emir ve yasaklarına riayet edebilmek için insanların bunlardan haberdar olması gerektiğini, dolayısıyla Kur'an'da bir eksiklik olmaması gerektiğini ifade eder. Kâsım Ressî'den farklı olarak, Kur'an'ın bir kısmının

55 Hâdî ile'l-Hakk, *er-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'ane kad zehebe ba'duhu*, s. 464.

kaybolduğu kabul edildiği takdirde ortaya çıkacak sonuçlardan bahseder. Bu çerçevede Kur'an'da emir ve yasaklar, nâsîh-mensuh bulunduğunu bilip, mevcut Kur'an'da bir eksiklik olduğu kabul edildiği takdirde had cezalarından hiç birinin yerine getirilemeyeceğini, emir ve yasaklara riayet edilemeyeceğini belirtir. Çünkü bu durumda Kur'an'ın tamamına muttali olunamadığı için hangi ayetin nâsîh hangisinin mensuh olduğuna karar verilemeyecektir. Dolayısıyla Allah'ın insanlara kitaplar göndermesinin hikmeti gerçekleşmeyecektir. Bu ve benzeri mantıki çıkarımlardan sonra Hâdî ile'l-Hak, Allah'ın Kur'an'ı koruduğunu ifade eden ayetleri ve sekaleyn hadisini zikredip, bunların da onda bir eksiklik ve fazlalık olmaması gerektiğinin delili olduğunu ifade eder. Sonra dedesi Kâsım Ressî'nin, Ali oğullarının elinde gördüğü mushafın mevcut Kur'an'ın aynısı olduğunu ifade ettiği rivayeti de delil olarak aktarır.

Her iki yazarı karşılaştırdığımızda Hâdî ile'l-Hakk'ın konuyu Kâsım Ressî'ye göre daha sistematik ve ayrıntılı olarak ele aldığını görüyoruz. Bu da onun döneminde Kur'an'ın tahrifiyle ilgili tartışmaların daha ciddi boyutlara ulaştığına işaret eder.

## TEVHİT-TESLİS POLEMİĞİNİN İSLÂM FELSEFESİNDEKİ YANSIMASI: YAHYÂ BİN 'ADÎ VE MAKÂLE FÎ'T-TEVHÎD'İ

Tahir ULUÇ\*

### Özet

Bu makale iki kısımdan oluşmaktadır. İlk bölüm, Hristiyanların teslis/üçleme düşüncesinin bir değerlendirmesini sağlar ve din içi savaşlarda Hristiyan ilahiyatçıları tarafından kullanılan felsefi savunmalardan bahseder. Ek bölüm, Yahya b. Adî'nin *Makale fî't-tevhîd* adlı eserinin kritiği mahiyetindedir. Bu bölümde sözü edilen risalenin Türkçe çevirisi sunulmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tevhid, Yahya b. Adî, Hristiyan teslis/üçleme düşüncesi.

### Abstract

**The Reflection of the Unity-Trinity Polemics in Islamic Philosophy: Yahyâ bin 'Adî and His Treatise on Unity (*Maqâlah fî al-Tawhîd*)**

This article consists of two sections. The first section provides an overview of the Christian doctrine of the Trinity and speaks of the use of philosophical weapons by Christian theologians in intra-religious wars fought over Christological views. In addition, this section supplies a critique of Yahyâ bin 'Adî's *Maqâlah fî al-Tawhîd*. The second section offers Turkish translation of this treatise.

**Key words:** Tawhid, Yahya bin Adî, Christian, Christian doctrine of the trinity.

### Giriş

Bu çalışmanın amacı, Yahyâ bin 'Adî'nin (893-974) Hristiyan teslis dogmasını felsefi araçlarla açıklamaya ve savunmaya dönük çabalarını *Makâle fî't-tevhîd* (Tevhit Makalesi) adlı eseri üzerinde yoğunlaşarak incelemektir. 'Adî'nin bu risalesi tarihî, dinî, felsefî, teolojik ve sosyolojik yönlerden önem arz etmektedir. Eser, hicrî 328/miladî 940 gibi oldukça erken bir tarihte yazılmıştır. Dolayısıyla metin, Müslümanlarla Hristiyanlar arasında cereyan eden tevhit-teslis tartışmaları bağlamında, teslis doktrinine yönelik felsefî itiraz ve eleştirilere cevap olarak yine felsefî dil ve yöntemle yazılmış en eski Hristiyan apolojetik örneklerden birisini teşkil etmektedir. Sosyolojik yönden bu risale, Müslüman yönetici ve entelektüellerin hâkimiyetleri altında yaşayan gayr-i Müslimlere kendi inançlarını yaşama ve savunmada bahsettikleri düşünce ve ifade özgürlüğünün genişliğine tanıklık etmektedir. Eser taşıdığı bu pek çok yönlü önemden dolayı biri Müslüman diğeri Hristiyan

---

\* Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, mehmetahir@hotmail.com



olmak üzere iki araştırmacı tarafından iki kez neşredilmiştir.<sup>1</sup>

Günümüz Hıristiyan teologları ve araştırmacıları da esere ve yazarına büyük bir önem atfetmektedirler. Nitekim Samir Khalil tarafından tahkik edilen nüshasının basımının Halep'teki Rum Katolik Başpiskoposluğu (Esâkifetu Haleb li'r-Rûm el-Kâsulîk) ve Roma'daki Doğu Papalık Enstitüsü (Pontificio Istituto Orientale) tarafından ortaklaşa gerçekleştirilmesi, İslam ve Müslümanlar hakkında olumsuz düşünce ve yazıların yer aldığı *www.muhammadanism.org* adlı sitede tam metin halinde yayımlanması eserin Hıristiyanlar nezdindeki değerini göstermektedir.

Halep Rum Katolik Başpiskoposu el-Matrân Navfîtus Edelbî'nin risalesinin neşrinde hedeflenen dinî-kültürel gayeye ilişkin sözleri bu risalenin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Edelbî özetle, Hıristiyanlığın Araplığa sonradan dâhil olmuş yabancı bir unsur olmayıp, Arap kültür ve medeniyetinin esaslı ve vazgeçilmez bir parçası olduğunu, Hıristiyanlığın Araplar arasında İslam'dan önce var olduğu gibi, daha sonraki yıllarda da varlığını ve canlılığını muhafaza ettiğini, 'Adî'nin şahsiyetinin ve *Makâle fi't-Tevhîd* risalesinin de bu tarihsel gerçekliğin açık bir ifadesi olduğunu dile getirmektedir.<sup>2</sup>

Bu risale bağlamında, 'Adî gibi İslâm'ın erken döneminde yaşamış bir Hıristiyan teolog ve filozofunun felsefe ve mantık bilgisini genelde Hıristiyanlık akidesinin ve özelde teslis doktrininin müdafaası hizmetine sunması ve onu Hıristiyanlar –özellikle Hıristiyan Araplar- yanında değerli ve önemli kılmayı alışıldık bir durumdur. Fakat bizce bu filozofun asıl önemi, dördüncü hicrî yüzyıla gelinceye kadar düşünce ve ilahiyat dili bakımından tamamen İslamlaşmış Arapçadan Hıristiyan Araplara bir teoloji dili inşa etme gayretidir. 'Adî'nin bu projeyi hayata geçirmedeki en önemli adımı, İslam'ın en temel akidesini ifade eden "tevhîd" kavramını felsefî teşrihten geçirerek Hıristiyan teslis akidesine bir basamak ve giriş yapmasıdır. Nitekim bu durum, eseri tahkik eden Samir Khalil tarafından da ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

1 Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Mektebetu'l-Bulisiyye, Coneyeh ve el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980; Yahyâ bin Adî, "Makâlâtu Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekerîyyâ fi't-Tevhîd" (*Makâlâtu Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, edit.: Sahban Khalifat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde), ss. 375–406. Çevirimizde Khalil'in edisyonuna da müracaat etmekle birlikte Khalifat'ın baskısını temel aldık.

2 Matrân Navfîstus Edelbî, "Mukaddimatu el-Matrân Navfîtus Edelbî" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde), ss. 7–8.

3 Samir Khalil Al-Yasoui, "Tasdîr", (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on*

Risalenin bir diğer özelliği, hem konusunun inceliğinden ve derinliğinden hem de kullanılan kavram ve terimlerin giriftliğinden dolayı anlaşılmasının oldukça zor oluşudur. Khalil'in çalışmasında yer alan şu ifadeleri metnin zorluğu hakkında bize ipucu vermektedir:

"Metnin 'neredeysel' açık hale geldiğini söylüyorum; çünkü o zaman [Khalil, metin üzerinde ilk çalışmaya başladığı 1970li yılları kastediyor] risalenin bütün pasajlarını anlayamadım. Okuyucuya bu risalenin Arapça metinleri tahkik sırasında karşılaştığım en zor metin olduğunu itiraf ediyorum. O zamana kadar onlarca Arapça [konu bakımından] benzer metinler yayınlamış ve yayınlamak üzere yüzlerce metin hazırlamıştım. Onun kadar zor veya zorlukta ona benzeyen bir metinle karşılaşmamıştım. Çünkü bu metnin anlamları çok derin ve Yahyâ'nın düşüncesi çok inceydi. Ayrıca metin Aristoteles felsefesine ve Ortaçağ felsefelerine tam bir vukûfiyet gerektiriyordu. Oysa ben o zaman bu iki alana tam olarak vâkîf değildim. Elimden geleni yaptım ve Aristoteles'teki asıllarına işaret ettim. Böylece risalenin mantığını anlaşılır kılmaya çalıştım."<sup>4</sup>

### Teslis Doktrini ve Hıristiyanlık-Felsefe İlişkisi

Yahyâ bin 'Adî entelektüel formasyonunu X. yüzyıl İslâm dünyasının fikrî ve siyasî merkezi olan Bağdat'ta büyük Türk filozofu Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (870–950) elinde tamamlamıştır. Yine o, Eski Yunan felsefe mirasının Arapçaya naklinde önemli bir rol oynamıştır. Bu yüzden bu filozofun eserleri haklı olarak İslâm felsefesi mirası içinde değerlendirilmektedir.<sup>5</sup>

'Adî'nin Tanrı'nın birliği hakkındaki düşüncesine geçmeden önce, bu düşüncenin tarihsel, felsefî ve teolojik arka planından bahsetmemiz yerinde olacaktır. Çünkü bu eserin yazılışı ile alakalı olarak iki husus özel bir vurguyu hak etmektedir. Bunlardan ilki, Tanrı'nın birliğine ve Hz. İsa'nın tabiatına ilişkin olarak Hıristiyanların kendi aralarında ve Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında cereyan eden tartışmalardır. İkincisi, bu tartışmaya *Makâle fî't-Tevhîd* adlı risaleyi yazarak katılan düşünürün bu eserinde kullanmış olduğu argümanların temelini teşkil eden genelde Antik Yunan düşüncesi-

*Monotheism*), edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde), s. 22.

4 Khalil, "Tasdir", s. 22.

5 Yahyâ bin 'Adî'nin hayatı, düşüncesi ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Augustin Périer, *Yahyâ Ben 'Adî: Un Philosophe Arabe Chrétien Du Xe Siècle*, Paris 1920, s. 41 vd; Sahban Khalifat, *Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, s. 9–68; Samir Khalil Al-Yasoui, "Mukaddimetü'n-Nâşir", [Yahyâ bin 'Adî, *Makale fî't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde], ss. 19–44; Şahin Filiz, "Yahya İbn 'Adî", *Süryaniler ve Süryanilik*, edit.: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yay., Ankara 2005, ss. 193–206; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, ss. 200–208.

nin ve özelde Aristoteles mantığı ve hermenötiğinin Süryanice konuşan ve yazan Hıristiyan teologlara nasıl ulaştığıdır. İkinci nokta, aynı zamanda Hıristiyanlık ile Yunan felsefesi arasındaki çalkantılı ilişkinin bir yönünü temsil etmektedir.

Hız. İsa'nın tabiatı meselesi, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından günümüze kadarki tarihsel süreçte Hıristiyan teolojisinin en tartışmalı konularından birisi olagelmıştır. Hıristiyan din ve devlet adamları, Dinler Tarihinde "Konsiller" olarak bilinen toplantılar düzenleyerek bu mesele etrafındaki tartışmalara bir son vermeye çalışmışlardır. 325 yılında Bizans İmparatoru Konstantin tarafından düzenlenen ve ilk konsil olan İznik Konsili'nde, İsa'nın Tanrılık tabiatına sahip olduğu kabul edilmiş; 381 yılında İstanbul'da toplanan ikinci konsilde Kutsal Ruh'un da İsa gibi Tanrılık cevherine sahip olduğu doktrini benimsenmiştir.<sup>6</sup> Böylece Tanrılık tabiatı veya cevheri yönünden bir, Babalık, Oğulluk ve Kutsal Ruhluk bakımından birbirinden farklı üç unsurdan oluşan ve Hıristiyanlarca "Üçte Bir, Birde Üç" olarak formüle edilen teslis doktrini ortodoks Hıristiyan akidesi olarak ilan edilmiştir.<sup>7</sup> Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes'te teslis teriminin bulunmadığı ifade edilmelidir.<sup>8</sup> Ayrıca teslisin uknumları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bir yandan birbirlerinden farklı ve ayrı "Tanrı şahsiyetler" olarak

6 J. Neuner S.J.- J. Dupuis S.J., *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Alba House, New York 1982, ss. 5-6, 8; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, New York 1986, ss. 208-211, 297-98.

7 Teslis, Hız. İsa'nın talim ve tebliğ ettiği bir inanç esası olmadığı gibi, havâriiler ve ilk üç asırda yaşamış Hıristiyan din adamları ve Hıristiyan cemaati arasında da mevcut değildi. Bu doktrin Hıristiyanlara Bizans Devleti ve teslis taraftarı Kilise adamları tarafından büyük işkencelerle kabul ettirilmiştir. Teslisin ilk ortaya çıkışının ve resmi Kilise doktrini oluşunun kanlı serüvenine dair ayrıntılı bilgi için bk. Misha'al ibn Abdullah, *What Did Jesus Really Say?*, Islamic Assembly of North America, Michigan 2001, ss. 143-66.

8 Hıristiyanlar teslise ilişkin metinsel dayanak olarak Yuhanna: I/1-3, 14; Matta XXVIII/19; Korintoslulara: XIII/13; Yuhanna: XVII/21'i gösterirler. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1989, s. 113. Fakat bu metinlerin hiçbirinde teslis ne terim ne de kavram olarak geçmez. Nitekim Vatikan'ın resmi ansiklopedisi olan *Catholic Encyclopedia*'nin 1913 versiyonunda teslis teriminin İncil'de geçmediği açıkça ifade edilir.

Bk. <http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm>. Bu ansiklopedinin 2002 versiyonunda teslis için değil İncil'den bir delil bulmayı, bu terimi M.S. IV. yüzyıldan daha geriye götürmenin bile imkânsız olduğu ifade edilir. Hıristiyan otoritelerin teslisin metinsel dayanaktan yoksun olduğuna ilişkin ifadeleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdullah, *What Did Jesus Really Say?*, s. 81 vd. Öte yandan bazı Hıristiyan yazarlar "vahiy" terimini "Tanrı'nın kendini açması" (revelatum) anlamında alarak vahyi sözlü ifadelerden ziyade tarihsel olaylar zinciri olarak yorumlar ve teslisi böylesi bir yorum temelinde savunmaya çalışırlar. Bk. Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Trinity (Croall Lectures, 1942-1943)*, James Nisbet and Company Limited, London 1944, ss. 15 vd.

tanımlanması, diğer yandan da Tanrı'nın bir olduğunun ikrar edilmesi akıldışı olarak görülmüş; bu yüzden teslis akidesi, Hıristiyan teologlar tarafından akılla anlaşılabilen ve ancak inanılması gereken bir sır ve dogma olarak nitelendirilmiştir.<sup>9</sup>

Ortodoks Hıristiyan amentüsünün rüknü olarak kabul edildiği 325 yılından modern çağlara gelinceye kadar, bu doktrin, Hıristiyanlar arasında derin ayrılık ve çatışmaların kaynağı olmuştur. Dinî-metinsel temel ve rasyonel tutarlılık yönünden tartışmalı olan, bu yüzden Yahudi ve Müslümanlar yanında kimi Hıristiyan mezhepleri tarafından da şiddetle eleştirilegelen teslis akidesi acaba niçin Kilise tarafından Hıristiyan amentüsünün vazgeçilmez bir unsuru olarak muhafaza edilmiştir? Teslis doktrini Hıristiyanlık için sırf bir inanç meselesi olmanın çok ötesinde bir önem ve işleve sahiptir. Bu doktrin, Hıristiyanlık için bir Yahudi mezhebi olmaktan 'kurtulup' ayrı bir din olmanın ve Hıristiyanlar için de Yahudilerden farklı bir dinî kimliğe kavuşmanın anahtarı olarak görülmüştür.<sup>10</sup>

Teslis, Hıristiyanlığın bir başka dogması olan 'aslî günah' inancı ile yakından ilişkilidir. Bu dogmaya göre ilk insan tarafından işlenen günah nesilden nesile tevarüs eder ve her yeni doğan çocuk, bu günahı taşıyan bir günahkâr olarak dünyaya gelir. Tanrı, insanlığı bu doğuştan getirildiğine inanılan günahtan kurtarmak için İsa'nın bedenine hulûl etmiş ve insanlığın günahına kefarete olarak çarmıha gerilmiş, çile çekmiştir. Bu yüzden sadece Hıristiyan ebeveynlerden doğanlar değil, bütün beşerin aslî günah kirinden temizlenmek için İsa suretine bürünmüş Tanrı'nın ihsanına ihtiyacı vardır. Daha açık bir ifadeyle, herkes vaftiz olarak Hıristiyanlığa girmeli ve Hıristiyanlık sakramentlerini yerine getirmelidir. Aslî günah doktrini ile başlayıp Hıristiyan olma zorunluluğu iddiası ile sonlanan bu kurtuluş çevriminde, Oğul uknumunun Tanrılık tabiatı Hıristiyanlık için hayati bir öneme sahiptir. Çünkü ancak İsa'nın Tanrısal bir tabiata sahip olduğu inancı kabul edildiği, yani teslis dogması benimsendiği takdirde bütün bu iddialar Hıristiyan nokta-i nazardan bir anlam kazanacaktır.<sup>11</sup>

Kilise Babaları ve teologlar konsillerde son şeklini kazanmış Hıristiyan dogmalarını Yunan felsefesine ve Mistik-Gnostiklere karşı savunmak ama-

9 Karl Rahner, "Divine Trinity", *Encyclopedia of Theology; The Concise Sacramentum Mundi*, edit.: Karl Rahner, The Crossroad Publishing Company, New York 1989, s. 1757. Fakat bazı modern Hıristiyan teologlar teslisin bir sır olduğunu kabul etmekle birlikte "akıldışı" nitelendirmesini reddetmektedirler. Bk. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, s. 95.

10 Hodgson, *age*, ss. 63, 98-102.

11 Bk. Şinasi Gündüz, *Paolus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 247.

cıyla “apolojetik” olarak bilinen eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerin yazılmasında heretik olarak görülen Hıristiyan mezheplerinin Kristoloji (İsa’nın tabiatını inceleyen Hıristiyan teolojisinin dalı) görüşlerinin çürütülmesi ve bağlularının aforoz edilmesi amacı da önemli bir faktördür.<sup>12</sup>

“Teslis (Trinity)” teriminin vaz edicisi olan Kartacalı Tertullianus (160–222),<sup>13</sup> Latin-Batı apolojetik edebiyatının ilk önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Bu teolog, eserlerinde Hıristiyan dogmalarına olduğu gibi inanmayı savunmuş; bu dogmaları felsefi araçlarla kanıtlama çabalarına şiddetle karşı çıkmıştır. Tertullianus’un bu tavrı, “akıldışı olduğu için inanıyorum” formülünde ifadesini bulmuştur. Aynı dönemde yaşamış İskenderiyeli Clemens (150–215) ise, felsefe-Hıristiyanlık ilişkisi bağlamında tam aksi bir tutum benimsemiştir. Bu teolog için inanma fiili, bilme eyleminden önce gelmekle birlikte, asıl amaç inanılan şeyi anlamaktır. Bu durumda inanç, anlamaya götüren bir araçtır. Böylece Clemens, akla Hıristiyan dogmalarını mantıklı ve anlaşılır kılma çabasında önemli bir yer vererek felsefe ile Hıristiyanlık arasında bir uzlaştırma girişiminde bulunmuştur.<sup>14</sup> Clemens’ten sonra İskenderiye’deki Katekhetler Okulu’nun başına geçen Origenes (185–245), Saint Augustine’dan (354–430) önceki Hıristiyan düşüncesinin en önemli figürü olarak görülmektedir. O, Platoncu felsefe ile Hıristiyanlık inancı arasında bir benzerlik ve ahenk olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Fakat bu kişi önceleri Kilise Babası olarak takdis edilmişken, sonraları heretik olarak yaftalanmaktan kurtulamamıştır.<sup>15</sup>

Teslis dogmasının, bu dogmayı benimseyen Kilise Babaları ve teologlar tarafından felsefi araçlarla işlenmeye ve açıklanmaya başlaması bu doktrin’in İznik Konsili’nde tevhit inancına galip gelmesi ve ortodoks Hıristiyan akidesi olarak tescillenmesi ile aynı döneme rastlamaktadır. Batı Hıristiyan dünyasında teslisi aklileştirme yönündeki zikre değer ilk girişim Hıristiyan Skolastikliğinin kurucusu olarak kabul edilen Saint Augustine tarafından gerçekleştirilmiştir. O, kendi zamanına kadar oluşmuş teslisçi teolojik mirası Yeniplatoncu bir yoruma tabi tutmuş ve Hıristiyan felsefe ve teolojisinin müteakip yüzyıllardaki seyir çizgisini belirlemiştir. Hıristiyan Skolastik Felsefesinin son önemli temsilcisi olarak kabul edilen Aquinolu Thomas (1125–1274), selevi Augustine’in teslise ilişkin yorum ve açıklamalarını daha

12 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1998, ss. 126–27.

13 Abdullah, *What Did Jesus Really Say?*, s. 145.

14 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 127–28.

15 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1996, ss. 327–29.

ayrıntılı ve sistemli bir biçimde ele almıştır.<sup>16</sup> Benzer bir işi Doğu Hıristiyan dünyasında Nyssalı Gregor (335–394) ve Nazianzuslu Gregor (329–389) gerçekleştirmiştir.<sup>17</sup>

Hıristiyanlık, Bizans topraklarında İmparator Konstantin'in 313 tarihli Milan Fermanı ile yasal bir din haline gelmiştir. Fakat devlet, hâkimiyeti altındaki topraklarda düzen ve disiplini sağlamayı varlık sebebi olarak gördüğünden, Hıristiyanlığı da ancak bu amaca hizmet edecek bir şekle dönüştürdükten sonra kabul etmiştir.<sup>18</sup> Hıristiyanlık yasal bir din haline geldikten ve 325 tarihli İznik Konsili ile inanç esasları resmî bir tanım ve hüviyete kavuşturulduktan sonra, bu tanıma aykırı felsefî ve dinî düşüncelerin artık Bizans topraklarında yaşama hakkı yoktur. Bunun bir yansıması olarak İmparator Justinian, 529 yılında Atina Akademisi'ni kapatmış ve mal varlığına el koymuştur.<sup>19</sup> Devletin ve Kilisenin Yeniplatoncu felsefeye ve filozoflara olan bu yasaklayıcı tutumunun temelinde, ilk olarak, Yeniplatoncu metafiziği Hıristiyan teolojisine aykırı görmesi yatmaktadır. Örneğin Yeniplatoncu filozoflar âlemin ezeliğini savunurken, Hıristiyanlık Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmektedir.<sup>20</sup> İkinci olarak, Atina Akademisi'ne müntesip filozoflar Eski Yunan çoktanrıcılığına bağlılıklarını sürdürmektedir.<sup>21</sup>

Akademi'nin 529 yılında kapatılması sonrasında paganist Yeniplatonculuğun son temsilcisi olan yedi filozof, Sasani hükümdarı Anûşîrvân'ın (ö.578) sarayına sığınmıştır.<sup>22</sup> Fakat bu filozoflara 531 yılında Bizans İmparatoru ile Sasani Şahu arasında akdedilen bir anlaşma gereği Atina'ya dönme izni verilmiştir. Bu yedi Akademi üyesi, Sasani topraklarında kaldıkları süre boyunca yetiştirdikleri öğrencileri vasıtasıyla, bu topraklarda derin ve kalıcı bir tesir icra etmişlerdir.<sup>23</sup>

16 St. Augustine ve St. Thomas'ın teslise ilişkin açıklamalarının bir kritiği için bk. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, ss. 144–66.

17 <http://en.wikipedia.org/wiki/Trinity>.

18 Nitekim Russell, Gibbon'un Konstantin'in Hıristiyanlığı kabulüne ilişkin sıraladığı beş etken arasında en güçlü vurguyu politik olana yapmaktadır. Bk. Russell, *History of Western Philosophy*, ss. 330, 332.

19 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 122.

20 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993, s. 124.

21 F.E. Peters, "The Greek and Syriac Background", *Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, edit.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra, New York 1996, s. 45.

22 Bu filozofların Sasani Şahu himayesindeki felsefî ve bilimsel faaliyetleri ve çalışma ortamları hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "The Jundishapur School: Its History, Structure, and Functions", *American Journal of Islamic Sciences*, cilt: 22, sayı: 2, Spring 2005, ss. 6 vd.

23 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 44.

Felsefe-Hıristiyanlık ilişkisi bağlamında İskenderiye'deki Yeniplatoncu Felsefe Okulu'nun, Atina Akademisi ile aynı kaderi paylaştığı ifade edilmiştir. Bu okulun başkanı olan Ammonius (ö.517) felsefî öğretileri ile alakalı olarak Kilise baskısına maruz kalmıştır. Yine ona, iki Hıristiyan teolog olan Zacharias Scholasticus ve Gazalı Aeneas âlemin ezeliyeti doktrini sebebiyle saldırıda bulunmuştur. İskenderiye Felsefe Okulu, Kilise ve devlet baskısı sonucu Hıristiyanlık lehine radikal bir dönüşüm geçirmiştir. İskenderiye patriği II. Athanasius, Hıristiyanlık doktrinlerine aykırı felsefî öğretilerinden vazgeçmesi için Ammonius'a ekonomik baskı uygulamıştır. Bunun sonucunda Ammonius, çalışmalarını Yeniplatonculuk'tan Aristoculuğa kaydırmıştır. Böylece Ammonius âlemin ezeliyeti fikrini benimsemiş ve buna karşın Hıristiyanlık'taki yoktan yaratma doktrinine inanmamış olmasına rağmen, kendisini Kilisenin ve devletin saldırısından korumak için ontolojisiinde fâil sebep fikrine yer vermiştir. Ammonius'u Yeniplatonculuk'tan Aristoculuğa yönelişe zorlayan bir başka sebep, Proclus (ö.485) yorumu formundaki Platoncu diyalogların pagan çoktanrıcılığı ile özdeşleştirilmesidir. Ammonius'un bu yönelişi iki felsefe arasında çift yönlü bir etkileşim yaratmış; bir yandan onun elinde Aristoculuk Yeniplatonculuğa dönüşürken, diğer yandan Yeniplatonculuk Aristoculuğa dönüşmüştür.<sup>24</sup>

Ammonius'tan sonra İskenderiye Okulu hızlı bir Hıristiyanlaşma sürecine girmiştir. Bu okula mensup Yahyâ en-Nahvî (veya John Philoponus, ö. 570) süregiden Hıristiyan-pagan çatışmasını Yeniplatoncu âlemin ezeliyeti doktrininden uzaklaşmak için iyi bir fırsat olarak kullanmıştır. Nitekim o, Simplicius'un (ö.549) *De Caelo*'sunda bahsedilen *De Aeternitate Mundi Contra Proclus'u* (Proclus'a Karşı Âlemin Hadisliği) ve kısa zaman sonra *De Aeternitate Mundi Contra Aristotelem'ini* (Aristoteles'e Karşı Âlemin Hadisliği) kaleme almıştır. 552 yılında Monofizit Kristolojiyi savunduğu *Diatetes* gibi teolojik eserler yazmıştır. Fakat 451 tarihli Kadıköy Konsili'nde İsa'nın tek tabiatlı olduğunu savunan Monofizit Kristoloji reddedilmiş ve Nesturi-Diyofizit Kristoloji benimsenmiştir. Nahvî hayatının sonuna doğru 567 yılında teslisçi Kristolojiyi savunduğu *De Trinitate*'yi telif etmiştir. Bu yorum Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u tabiat yönünden özdeş tabiatlı (*consubstantial*) üç cevher olarak tanımlamaktadır.<sup>25</sup>

Nahvî'nin eserleri İran Yakubî-Monofizit cemaati arasında kabul ve

24 Yegane Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", *Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, edit.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra-New York 1996, ss. 92-93.

25 Shayegan, agm, ss. 94-95.

takdir görürken, Ammonius'un öğretileri Nesturi-Diyofizit teologların rağbetini kazanmıştır. Nahvî'nin felsefi ve teolojik eserleri Süryaniceye çevirmekle birlikte, teslis doktrini Doğu Hıristiyan dünyasında pek yankı bulmamıştır.<sup>26</sup>

Yahya bin Adî milliyet olarak Süryanî, mezhep olarak da Yakubî olması hasebiyle, onun felsefi-teolojik formasyonunun temelini teşkil eden ve kendisinden önceki Süryanice konuşan-yazan Hıristiyan teologların entelektüel etkinliklerinden bahsetmemiz uygun olacaktır.

M.Ö. 558–330 yılları arasında İran'ı hâkimiyeti altında tutan Akamenid Hanedanlığı devrinde, Süryanice ile akrabalığı olan Aramca, Nil Nehri'nden İndus Nehri'ne uzanan çok dilli bölgelerin ortak iletişim diliydi. Sasani İmparatorluğu devrinde Süryanice Aramcanın yerini almıştır. Yine Pers akademilerinde Süryanice, Pehlevice ve Farsça ile birlikte eğitim dili olarak kullanılmaktaydı. Fakat yazı ve ibadet dili olarak Süryaniceyi kullanan herkesin milliyet olarak Süryani olduğu söylenemez. Çünkü geçmişte Aramcayı Asurlular, Keldaniler, Babilliler, Farslar ve Süryaniler gibi farklı milletler kullanmış; daha sonra bu milletler Süryaniceyi ibadet ve teoloji dili olarak benimsemişlerdir.<sup>27</sup>

Süryanice literatür, Hıristiyanlık çağının bir ürünüdür. Bununla birlikte Aramca konuşan halklar, İskender'in Orta Doğu bölgesini imparatorluğuna ilhak ettiği yıllardan itibaren Helenleştirilmiş bir ortamda yaşıyorlardı. Urfa'da Aramiler ile Helenler arasındaki temas ilgi ve yönelim bakımından baskın bir Hıristiyan edebiyatın doğuşunu hazırlamıştır.<sup>28</sup>

Süryanice konuşan Hıristiyan halkların mensup olduğu mezheplerden birisi olan Yakubîlik, adını Urfa Piskoposu Yakub Baradai'den (ö.578) almıştır. Yakub Baradai ve Yakubîler, İsa'nın tabiatının tek olduğu ve bunun da ilâhî tabiat olduğunu savunan Monofizit doktrini benimserler. Fakat bu doktrin, 451 yılındaki Kadıköy Konsili'nde reddedilmiştir. Monofizitler bu konsil sonrasında Bizans İstanbul'undaki desteklerini yitirmiş olmakla birlikte Monofizit Kristoloji Baradai'nin aktif ve teşkilatçı kişiliği sayesinde VI. yüzyılın ortalarında Mısır ve Suriye'de yayılmış ve yerleşmiştir.<sup>29</sup> Fakat bu mezhebin asıl fikir babası ve sistemleştiricisi Antakyalı Severus'tur (ö.538).<sup>30</sup>

26 Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", s. 95.

27 Shayegan, agm, s. 95. Süryanice hakkında daha fazla bilgi için bk. Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır 1970, ss. 36 vd.

28 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 47.

29 Yakub Baradai'nin dinî ve siyasî mücadelesi hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Çelik, *Antakya Süryani Kilisesi I*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1987, ss. 246–68.

30 Severus'un bir Monofizit teolog ve lider olarak Bizans İmparatorluğu ve Batı Kilisesine



Severus'un Kristoloji anlayışı Kutsal Kitap'ın semantik tahlili üzerine kuruludur. O, Kadıköylü ve Nesturi hasımlarıyla yaptığı Kristolojik tartışmalarında "cevher", "tabiat" ve "uknum" kelimeleri üzerinde semantik tahliller yapmıştır. Bu terimler İznik Konsili sonrasında Hıristiyan teologların Kristolojik tartışmalar terminolojisindeki yerini almıştır. Ancak geçen yarım yüzyıllık süre içinde bu terimler Aristo felsefesi ile öylesine meşbû olmuştur ki, Aristo mantığından haberdar olmayan bir kimse bu tartışmaların içeriğinden bir şey anlayamaz duruma gelmiştir.<sup>31</sup>

Bu teolojik mücadelede felsefî silahları ilk kullanacak olanlar Antakyalı teologlardır.<sup>32</sup> Antakya ekolüne mensup teologların amacı İncil'in literal yorumuna bağlı bir doktrin geliştirmek, daha doğrusu kutsal metinden mevcut doktrinlerini destekleyecek bir temel bulmak olduğundan, onlar için mantıkçı ve yorumcu Aristo, teolog ve metafizikçi Platon'dan daha yararlı ve tercihe şayan idi. Antakyalı teologların önde gelenlerinden Mopsuestialı Theodore (ö.428), Kutsal Kitap'a tefsirci ve tarihsel bir yaklaşım benimsemiş ve Kutsal Kitap yorumunda Aristo'nun diyalektik araçlarını kullanmıştır. Theodore'un hayatında ve sonraki asırda Antakya'daki Hıristiyan Skolastik eğitim müfredatında Aristocu mantık, Kutsal Kitap tefsir çalışmasından önce gelir olmuştur. Theodore'un eserlerinin ve metodunun Urfa'daki Süryanice eğitim veren okulda uygulamaya konması ile bu okulun müfredatına *Organon*'un dâhil edilmesi aynı zamana rastlamaktadır. Bu durum, Theodore'un Aristocu mantığın Urfa teoloji okulunda yerleşmesinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir.<sup>33</sup>

Suriyeli Efrahim (ö.373) zamanında kurulan Urfa Okulu, hem Roma İmparatorluğu hem de Sasani Şahlığı idaresi altında yaşayan Doğulu Arami Hıristiyanların ilâhiyat tahsil merkeziydi. Bu okulda M.S. 363 yılından itibaren Aristo'nun eserleri ve İskender Aphrodisias'ın şerhleri okutulmaktaydı. Ancak bu okulun kuruluşu daha eskilere kadar götürülmüş ve bu kurumun M.S. II. yüzyılda bile Yunan öğretimi ile meşhur olduğu ve Doğudaki ilk Helenistik ve Süryani merkez olduğu öne sürülmüştür.<sup>34</sup>

V. yüzyılın ilk yarısında Urfa'daki teolojik eğitimin Antakya teoloji okulu ile sıkı bir ilişkisi vardı. Bu dönemde Ammonius'un Aristo-Platon

karşı verdiği mücadele hakkında geniş bilgi için bk. Çelik, *age*, ss. 224-47.

31 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 48.

32 Antakya Okulu hakkında bk. Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev.: Fahrettin Olguner, Dergah Yay., İstanbul 1976, ss. 165-66.

33 Peters, *agm*, s. 49.

34 Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 157; Peters, *agm*, s. 49.

telifi Urfa'ya ulaşmış; Theodore'un eserleri Süryaniceye çevrilmiş ve Urfa'daki teoloji eğitimi müfredatının temeli yapılmıştı. Theodore'un eserlerini Süryaniceye çeviren kişilerden birisi olan Proba, yine bu devirde Aristo mantığına yönelmişti. Proba, Porphyry'nin *İsagoji'* sini, Aristo'nun *Peri-Hermenias* (Yorum Üzerine)'ını ve *Birinci Analitikler'*ini Süryaniceye çevirmişti. Aristo'nun *Kategoriler'*inin de bu dönemde Süryaniceye çevrildiği tahmin edilmektedir. Ne var ki 431 tarihli Efes Konsili Theodore'un bir öğrencisi olan İstanbul Patriği Nestorius'un Kristolojisini reddetmiştir. Urfa Okulu'nun Nestorius ve Antakya Okulu ile bilinen bağlantısı sebebiyle bu okulla Suriye'deki Kilise yetkilileri arasında problem yaşanmıştır. Bu yüzden okul İmparator Zeno tarafından 479 yılında kapatılmıştır. Urfa Okulu'nun kapatılmasından önce bazı hocaları Sasani Şah'ına sığınmışlardır. Bu okulda yirmi yıl müdürlük yapmış olan Narsai de 471 yılında Sasani Nusaybin'ine gitmiş ve orada Urfa Okulu'nun devamını kurmuştur. Antakya ve Urfa geleneğinde bilgin aynı zamanda tefsircidir. Bu okullarda tefsir çalışmalarına giriş olarak, Süryanice Kitab-ı Mukaddesi okuyabilme hüneri ve yazma-istinsah becerisi kazandırılmaktadır.<sup>35</sup>

Bizans kaynaklarında Farıslı Paul adlı Nusaybinli bir Süryani ilâhiyatçıdan söz edilmektedir. Bu kişi 527 yılında İstanbul'da bir Maniheist ile tartışmıştır. Bu teolog daha sonra saray defterdarı Junilius'a Nusaybin'de kullanılan hermenötik ders kitabının Yunanca versiyonunu yazmıştır. *İlâhî Yasanın Kısımları* adlı bu eser, Aristo mantığı ile Antakya, Urfa ve Nusaybin tefsir gelenekleri arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymaktadır. Kutsal metnin nasıl okunacağına ele alındığı eserin birinci bölümü, Porphyrici-Aristocu hermenötiğin İncil tefsirine uyarlanmış halidir. Eserin bu bölümündeki terminolojinin de doğrudan Aristo'nun *Yorum Üzerine'*sinden alındığı tahmin edilmektedir. Eserin ikinci bölümünde didaktik bir tarzda kutsal metnin nasıl çalışılacağına ilişkin teolojik ilkeler vaz edilmekte; Tanrı, Tanrı'nın zatı ve kudreti, ilâhî isimler, yaratma ve ilâhî takdir gibi konular ele alınmaktadır. Bu bölümde de Aristocu metot göze çarpmaktadır.<sup>36</sup>

Nusaybin Okulu'nun son önemli tefsircisi olan Henna bu okulun 30 yıl müdürlüğünü yaptıktan sonra, 600 yılı civarında öğrenci ve hocalarını Nusaybin'den gönüllü bir sürgüne götürmüştür. Bu göçten sonra Nusaybin Okulu bir daha eski parlak günlerine dönememiştir. Bu sürgünün sebebi, Henna'nın, Theodore'un Aristocu literal tefsir geleneğini İskenderiyeci-

35 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 49.

36 Aynı eser, s. 50.

Platoncu alegorist anlayışla değiştirme girişimidir. Bu girişim, Nusaybin'deki diğer teologlar tarafından Nesturi Kristolojisini Monofizitliğe teslim etmekle eşdeğer görülmüştür. Bu da Henna'nın zamanına gelinceye kadar Aristo mantığının Suriye'de tamamen benimsendiğinin ve Doğu Süryani müfessir ve teologlarca paylaşılan eğitimin temeli yapıldığının kesin bir delilidir.<sup>37</sup>

İskenderiye Tıp Okulu'nun müfredatı Batı Süryanileri tarafından VI. yüzyılda Süryaniceye çevrilmiş ve bu müfredat, Sasani Huzistan'ındaki Cündişapur Nesturi Tıp Okulu'nda uzunca bir süre takip edilmiştir. Bütün bu müfredatın içeriğinin Helenik olması zorunlu olarak Yunanca bilmeyi gerektirmemektedir. Nitekim Mar Aba (ö.557), VI. yüzyılın Yunanca bilen tek Süryani Kilise adamı olarak gösterilmektedir. Bu teolog, eğitimini Nusaybin'de tamamlamış olmasına rağmen, Yunanca öğrenmek için Bizans Urfa'sına gitmek zorunda kalmıştır.<sup>38</sup>

Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu tarafından yasal bir din olarak tanındığı 313 yılından itibaren, Yeniplatoncu karakter kazanmış Yunan felsefesi ve bu felsefenin temsilcileri devlet ve Kilise ile çatışma-uzlaşma-kontrol altına girme evrelerinden geçmişlerdir. Yüzyıllarca sürece bu çatışma-çatışma sürecinde Clemens ile başlayan ve Augustine'le zirvesine ulaşan felsefe-Hıristiyanlık telif girişimleri yapılmıştır. Fakat bu girişimlerde teolojik amaç ve yönelişler felsefi olana ağır basmaktadır.

Gerek Yeniplatoncu felsefenin Hıristiyanlık dogmaları ile uyuşmaması gerekse bu felsefenin takipçileri olan filozofların eski Yunan paganizmine bağlılıkları sebebiyle, Atina Akademisi'ne mensup filozoflar Kilise ve devlet baskısına maruz kalmışlardır. Hıristiyanlık kendi öğretilerine aykırı bulduğundan, devlet de siyasî istikrarına tehdit olarak algıladığından filozoflara karşı bir tavır almıştır. Şiddeti 529 yılında Atina Akademisi'nin kapatılması ile son sınırına varan bu karşıt tavır karşısında Yeniplatoncu filozoflar kendilerini korumak için değişik tutumlar benimsemişlerdir. Onlardan kimisi Atina'dan ayrılmış; kimisi gerçek fikrini gizlemiş; kimisi felsefi öğretilerini Hıristiyan inancı ile uzlaştırma girişiminde bulunmuş; bir kısmı da çalışmalarını Kilise Babaları tarafından zararsız görülen alana kaydırmıştır.

Son davranış biçimine göre artık skolastikleşen ve Hıristiyan teologların eline mahkum olan felsefenin faaliyet alanı, dini metinlerin nasıl anlaşılacağına ilişkin olarak hermenötikle ve Hıristiyan dogmalarının nasıl anlaşıl-

37 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 50.

38 Aynı eser, s. 51.

lır ve savunulur kılınabileceğine ilişkin olarak mantıkla sınırlanmıştır. Bu iki hedefe ise en iyi hizmet edecek olan Aristo mantığı-diyalektiği ve hermenötüğüdür.

Hıristiyan teologların felsefeye olan ilgisinin bir başka önemli sebebi, Kristolojik ihtilâftan kaynaklanan mezhep savaşlarıdır. Bu tür anlaşmazlıkları noktalamak amacıyla toplanmış olan İznik ve Kadıköy Konsilleri, Hıristiyan dünyasına, hedeflenen doktriner birliği getirememiştir. Her mezhebin teologları kendi doktrinlerinin akla ve kutsal metne daha uygun olduğunu ispatlamak için Aristo mantığına ve hermenötüğüne yönelmişlerdir. Bu tür çabaların bir uzantısı olarak Doğu Hıristiyan dünyasının entelektüellerini oluşturan Süryanice konuşan-yazan teologlar, Aristo'nun eserlerini ve şerhlerini M.S. IV. yüzyıldan itibaren Süryaniceye çevirmişlerdir. Bu eserler Urfa, Antakya, Nusaybin ve Cündişapur teoloji ve tıp okullarında yüzyıllarca okutulmuştur.

Süryanice konuşan Hıristiyan teologlar Müslümanlardan asırlar önce Yunan felsefesi ile tanışmış ve dikkatlerini bu felsefenin özellikle mantık ve hermenötik dalları üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Yine kendi doktrinlerinin doğruluğunu rasyonel ve metinsel zeminde ispatlamak için Süryanice zengin bir apolojetik ve felsefi literatür üretmişlerdir. Böylece Süryanice, Doğu Hıristiyan dünyasının entelektüellerinin felsefe ve teoloji dili olmuştur.

Süryanice konuşan teologlar kendi mezheplerini ve öğretilerini savunacak ve yapılan teolojik tartışmaları anlayacak ölçüde felsefe tahsilini Yunanca bilmeden, sırf Süryanice bilgisi ve bu dile tercüme edilmiş eserlerden yapabilecek duruma gelmişlerdir. Bu yüzden Antik Yunan düşünce mirasını İslâm dünyasına aktarma işinin büyük ölçüde Hıristiyan Süryani mütercimler elinde gerçekleşmesi bir rastlantı olmadığı gibi, Kindî'ye reddiye yazacak kadar mantık ve diyalektiğe vakıf, Hıristiyan dogmalarını ateşli ve agresif biçimde savunacak kadar da Hıristiyanlığa bağlı Yahyâ bin 'Adî gibi bir apolojistin yine Süryaniler arasından çıkması tesadüf değildir. Yahyâ, selefi olan Yakubî-Monofizit teologların Aristo mantığını bilmek, Süryanice Kutsal Kitap'ı okumak-şerh etmek ve istinsah maharetine sahip olmak gibi Urfa, Antakya ve Nusaybin okullarının en önemli karakteristiklerini taşımaktadır. Sonuç olarak 'Adî'nin, Kindî'ye yazdığı reddiye ve bu reddiyenin bir uzantısı olan ve bu çalışmanın da konusunu teşkil eden *Makâle fî't-Tevhîd*, Süryani teolojik-apolojetik geleneğinin bir uzantısı olarak görülmelidir.

### Tevhit-Teslis Polemiğinin Doktriner-Tarihsel Arkapları

Kur'an-ı Kerim kendisinin nevzuhur bir dinin kitabı olmayıp, önceki ilâhî kitaplar zincirinin son halkası olduğunu beyan etmiş, ilk insan ve peygamber Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlere Allah tarafından gönderilmiş kitaplarda ortaya konmuş inanç, ahlâk ve davranışlarla ilgili ilkeleri tasdik ve teyit ettiğini bildirmiştir.<sup>39</sup> Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in İslâm'ı takdimindeki önceki dinlerin bir devamı olduğu vurgusu kadar güçlü olan bir diğer vurgusu, İslâm'ın önceki ilâhî dinleri ikmal etmek ve bu dinlerin uzaklaşmış veya unutulmuş akidevî ve ahlâkî prensiplerini hatırlatmak ve diriltmektir.<sup>40</sup>

Kur'an, ilk muhatapları olan Mekkeli Araplara işte bu iki ilke çerçevesinde hitap etmiştir. Bunlardan ilkinde Hz. Muhammed, Arapların uzak atası olan Hz. İbrahim'in anısını yâd etmiş, kendisini nesep ve akide olarak ona bağlamıştır. Hz. Muhammed benzer biçimde peygamberlik misyonunun doktriner içeriğini "Hanîflik" adı altında Hz. İbrahim'e dayandırmıştır.<sup>41</sup> Bu strateji İslâm'ın putperest Arap toplumu bağlamında tarihsel ve inançsal geçmişten yoksun, köksüz bir din olmadığı gerçeğini yerleştirmeyi hedeflemektedir.

Kur'an vahyinin ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ikinci temel misyonu olan tamamlama ve düzeltmeye gelince, Kur'an Mekkeli Arapları en ziyade çoktanrı inançlarını hedef alarak eleştirmiş, buna mukabil Allah'tan başka Tanrı olmadığını ikrarını İslâm'a girişin ve Müslüman kalışın temel şartı olarak belirlemiştir.<sup>42</sup> Müslümanlar Hz. Muhammed'in daha sağlığında İslâm'ın bu iki söylemini bütün Arabistan Yarımadası'nda en azından siyasî anlamda kabul ettirmişlerdir.

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden yıllarda fetihler ve ticaret vasıtasıyla İslâm inancını Arap Yarımadası'nın dışına taşıırken de bu iki ilkeye bağlı kalmışlardır. Konumuz gereği, Müslümanların "yabancı" topraklarda karşılaştığı Roma ve İran medeniyetlerinden birincisinin dinî yönünü teşkil eden Hıristiyanlık üzerinde duracağız.

Kur'an, "Kitap Ehli" olarak isimlendirdiği Hıristiyanlara karşı sempatik bir tavır sergilemiş ve onları Müslümanlara karşı en yumuşak din ehli ola-

39 Âlu İmrân, 3/144; Ra'd, 13/30; Ahzâb, 33/40.

40 Âlu İmrân 3/184; Nisâ, 4/163; Ra'd, 13/138; Nahl, 16/43-44; Enbiyâ, 21/7; Hucurât, 46/9.

41 Bakara, 2/130; Âlu İmrân, 3/19, 67, 95; En'âm, 6/161; Nahl, 16/123.

42 En'âm, 6/136, 164; Yusuf, 12/106; Nahl, 16/51; İsrâ, 17/42; Furkân, 25/55, 60; Neml, 27/59-60; Şûrâ, 42/6; Zuhruf, 43/9, 84; Duhân, 44/8; Müzemmil, 73/9; İhlâs, 112/1.

rak tavsif etmiştir.<sup>43</sup> Yine Kur'an, bir peygamber olarak nitelediği Hz. İsa'dan ve annesi Hz. Meryem'den övgüyle söz etmiştir.<sup>44</sup> Müslümanların kutsal kitabının Hz. İsa'ya ve Hıristiyanlara yaklaşımı yukarıda zikredilen iki hedef çerçevesinde anlaşılmalıdır. Kur'an, Hıristiyanlara hitap ederken, Hz. İsa'nın peygamberlik misyonu ile Hz. Muhammed'in nübüvveti arasında bir bağlantı kurarak getirdiği inanç esaslarının tarihsel temellendirmesini yapmıştır. Tarihsel ve inançsal düzlemde Hıristiyanlıkla "akrabalık bağı" kurulduktan sonra ikinci misyonun öne çıkarılma vakti gelmiştir.

Kur'an Mekkeli Araplara yönelttiği ve özünü tevhit inancının oluşturduğu söylemin bir benzerini Hıristiyanlara tevcih etmiştir. Fakat bu kez Arapların putperest inancının yerini Hıristiyanların teslis dogması almıştır. Kur'an tamamlayıcılık-düzeltilme misyonu gereği<sup>45</sup> Hıristiyanları teslisi terk ederek ortak bir noktada, yani Tanrı'nın birliğinde buluşmaya çağırmıştır.<sup>46</sup>

Ne var ki bu kez tevhitçi söylemin karşısındaki muhataplar daha entelektüel ve zorludur. Çünkü Hıristiyanlar, Kur'an'ın da tasdik ettiği üzere, bozulmuş da olsa bir kutsal kitaba ve daha da önemlisi bu kitabın yorumu üzerine kurulu teolojik-felsefî bir geleneğe sahiptirler. Bir başka deyişle Hıristiyanlık, kendi dogmalarını rakip dinî-felsefî düşünce ve hareketlere karşı savunmak üzere en az beş asır boyunca geliştirmiş ve keskinleştirmiş olduğu teolojik-apolojetik silahlara sahiptir. Bu yüzden Hıristiyanlar, Müslümanların kendilerine yönelttiği üçtanrıcı olmak suçlamasına cevap vermekte gecikmemişlerdir.

Yahya ed-Dimeşkî'nin (ö.754) *Diputatio Cristianı et Saraceni* (Hıristiyan ve Şarklının/Müslümanın Tartışması) adlı eserinde haber verdiği göre, Müslümanlar 635 yılında Suriye'yi fethettikten sonra, Hıristiyanlarla aralarında şöyle bir tevhit-teslis münakaşası cereyan etmiştir:<sup>47</sup>

İlk olarak Hıristiyan tartışmacı söze başlar ve teslisin uknumları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsünden Baba'nın Müslümanlar tarafından da anlaşıldığı şekliyle Tanrı olduğunu, Oğul ve Kutsal Ruh'un ise Tanrı'nın hayat ve ilim, hayat ve kudret veya ilim ve kudret sıfatlarına işaret ettiğini söyler ve hasmına İslâmî nokta-i nazardan bu açıklamaya karşı olup olma-

43 Mâide, 5/82.

44 Âlu İmrân, 3/75, 199; Nisâ, 4/153, 171; Hadîd, 57/27; Beyine, 98/4.

45 Bakara, 2/135; Âlu İmrân 3/19.

46 Bakara, 2/116; Nisâ, 4/171; Mâide, 5/17, 72; Yunus, 10/68; İsrâ, 17/111; 21/25; Zümer, 39/4; Zuhruf, 43/45.

47 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Massachusetts 1976, s. 129.

dığını sorar. Müslüman konuşmacı buna bir itirazı olmadığını, Kur'an'da da Allah'ın benzer isimlerle nitelendiğini söyler.<sup>48</sup>

Hıristiyan konuşmacı devamında, Hıristiyan akidesine göre Oğul ve Kutsal Ruh'un Tanrı'nın sıfatları olarak Tanrı'nın zatından farklı ama zattan ayrılmaz *gerçek şeyler* olduğunu, yine bu ikisinin Tanrı'nın hayat ve ilim sıfatı olarak, yaratılmamış olup, Tanrı ile birlikte ezeli olduğunu söyler ve Müslüman muhatabına bu açıklamaya bir itirazı olup olmadığını sorar. Müslüman tartışmacı bir itirazı olmadığını, Allah'ın ezeli olarak alim ve kadîr olduğunu söyler.<sup>49</sup>

Bunun üzerine hasmından istediği cevabı aldığını düşünen Hıristiyan polemikçi, Hıristiyan inancına göre her ezeli olanın Tanrı olduğunu, Oğul ve Kutsal Ruh'un da ezeli olduğundan dolayı Tanrı olduğunu iddia eder. Müslüman tartışmacı, nefesini boşa tüketme Kur'an, "Allah, için üçüncüsüdür, diyenler kâfir olmuşlardır; çünkü Allah'tan başka ilah yoktur"<sup>50</sup> diyerek bizi uyarmıştır, mealinde bir karşılık verir.<sup>51</sup>

Bu hayali diyalogu aktaran H. A. Wolfson (ö.1974), Müslümanların Hıristiyanlarla yaptıkları teslis tartışmaları neticesinde hayat, ilim ve kudreti Allah'ın ezeli sıfatları olarak kabul ettiklerini, ancak bunların teslis inancındaki karşılıkları olan Oğul ve Kutsal Ruh'un *Tanrılığını* reddettiklerini, bu kabul ve reddin Müslüman tevhit akidesini Hıristiyan teslis dogmasından ayırdığını iddia etmektedir. Yine o, tevhit inancını teslis dogmasından ayıran biricik farkın Kur'an'ın Allah'tan başkasını Tanrı olarak *isimlendirmeyi* yasaklamış olmasını öne sürmektedir.

Wolfson'u bu sonuca götüren sebep, Müslüman kelimcülerin genelde ilâhî sıfatlar ve özelde zat-sıfatlar ilişkisine dair görüşlerinin kaynağının Hıristiyan teslis doktrini olduğuna, kelimcülerin bu fikirleri Hıristiyan teologların Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiye dair geliştirdikleri nazariyeden aşırı olduklarına dair saplantısıdır.<sup>52</sup> Bu da sonuç olarak Baba'dan ayrı bir gerçekliğe sahip olmaları ve yaratılmamış olmaları sebebiyle Hıristiyanların Tanrı olarak kabul ettiği Oğul ve Kutsal Ruh unumlarının, yani teslisin, İslâm'daki ilâhî sıfatlar anlayışı ile özde aynı olduğu, aradaki farkın sadece isimsel bir fark olduğu anlamına gelmektedir. Fakat, Wolfson'un iddiasının aksine, Hıristiyan teslis doktrini ile İslâmî ilâhî sıfatlar tasavvuru

48 Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 129.

49 *Aynı eser*, s. 130.

50 *Mâide*, 5/77.

51 Wolfson, *age*, s. 130-31.

52 Bu iddiann ayrıntıları için bk. Austryn, *The Pilosophy of the Kalam*, ss. 112-30, 319.

arasındaki fark yukarıdaki diyalogda öne sürüldüğünün aksine nominal bir fark değil, cevhersel bir farktır. Çünkü İslâm ilâhiyatında Allah'ın sıfatlarının Allah'tan ayrı ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesi söz konusu edilemezken, Hıristiyan teslis yorumunda Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birbirinden ayrı üç Tanrısal şahsiyetlerdir.

Müslümanların üçüncü hicrî asrın başlarından itibaren Yunan felsefesi ve mantığıyla olan tanışıklıkları derinleştikçe tevhit-teslis polemigi de değişikliğe uğramıştır. Teslis doktrinine olan İslâmî yaklaşımı yine naslar belirlemekle birlikte, tartışmanın metodu ve araçları felsefileşmiştir. Bu metot çerçevesinde teslis doktrini İslâmî bakış açısından eleştiren ilk Müslüman filozof olarak Ebû Yûsuf Yakûb bin İshâk el-Kindî'yi (ö.260/873) görüyoruz.

Bu noktada şu ifade edilmelidir ki, Hz. Peygamber kendinden önceki peygamberlerin getirmiş olduğu akidevî ve ahlâkî ilkelerin aynısını getirmiş olmak ve kendisine gelen vahyin kaynağının Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya gelen vahyin kaynağı ile aynı olmak gerçeğini teslisçi Hıristiyan Tanrı anlayışını düzeltmek misyonu için ortak bir temel olarak sunmuştu. Fakat geçmişte ve günümüzde Hıristiyanların çoğunluğu Hz. Peygamber'in nübüvetini ve teslisle ilgili düzeltici mesajını reddettiğinden bu iki temel tevhit-teslis polemigi nokta-i nazarından işlevsiz kalmıştı. Bu durumda iki tarafın tartışma sırasında ittifak edeceği söylem ve metot ne olabilirdi?<sup>53</sup> Görünen o ki, Kindî bu ortak temelin genel anlamda akıl ve felsefe olabileceğini düşünmüştü. O, teslis doktrini felsefi yöntem ve üslupla eleştirdiği *er-Redd 'alâ'n-Nasârâ* adlı risâlesindeki öncüllerinin Hıristiyanlarca kabul edileceğine inanmaktaydı. Çünkü Kindî, Hıristiyan teologların ve filozofların entelektüel formasyonlarının Aristoteles mantığı ve metafiziği çerçevesinde biçimlendiğini biliyordu.

Kindî'nin teslis reddiyesi olarak tanımlanabilecek *er-Redd 'alâ'n-Nasârâ* adlı risalesinin metni, bize sadece 'Adî'nin 350/962 yılında kaleme aldığı *Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ* adlı eserinde naklettiği kadarı ve biçimi ile ulaşmıştır.<sup>54</sup>

53 Felsefenin evrensel dil olma kapasitesi hakkında bir değerlendirme için bk. Ahmet Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 319 vd.

54 Kindî'nin bu eseri müstakil risale olarak bize ulaşmamakla birlikte, filozof Tanrı'nın hangi anlamda bir olabileceğini *Fî'l-Felsefeti'l-ûlâ* adlı eserinin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Kindî bu eserde cins, tür, şahıs, hususiyet, ittisal (devamlılık), ortak araz vs. yönünden bir olmayı arizî birlik olarak değerlendirmektedir. Çünkü bütün bu birlik çeşitleri bir araz ile ortaya çıkmıştır. Bk. Ya'qûb ibn İshâq Kindî, *Fî al-Falsafah al-Ûlâ (Al-Kindî's Metaphysics; A Translation of Ya'qûb ibn İshâq al-Kindî's Treatise on 'First Philosophy'*, İngilizce çevr. Alfred L. Ivry, State University of New



'Adî bu risaleyi, Kindî'nin teslise felsefî bakış açısından yönelttiği eleştirilere cevap olarak yazmıştır. Bizim çevirisini ve tahlilini sunacağımız *Makâle fi't-Tevhîd*'i ise, 328/940 yılında kaleme almıştır. 'Adî'nin iki eserin telifinde de amacı teslisin bir nevi tevhit olduğunu ispatlamak ve Hıristiyan teslis doktrininin mantıksallığını ortaya koymak olduğundan; bir başka deyişle iki eseri de aynı sâikle kaleme aldığından hareketle, 'Adî'nin, Kindî'nin teslis reddiyesi üzerinde en az 20 yıl kafa yorduğu ve bu reddiyedeki iddialara yine felsefî metotla cevap vermek için çaba harcadığı sonucunu çıkarabiliriz. 'Adî 43 yaşında kaleme aldığı *Makâle fi et-Tevhîd* adlı risalesinde Kindî'nin adını anmamasına karşın, Kindî'ye yazdığı reddiyesinde bu Müslüman filozofun adını ve reddiyesini açıkça zikretmiştir. Bu durum 20 yıllık zaman zarfında 'Adî'nin kendine güveninin arttığına işaret etmektedir. Ayrıca 'Adî sonraki risalesinde öncekine nispetle birlik fikri hakkındaki görüşlerini daha açık ve sistemli bir biçimde dile getirmiştir.

'Adî, Kindî'ye reddiye olarak kaleme aldığı eserinin başından itibaren önce Kindî'nin sözünü nakletmekte, sonra teslise yönelik tenkitlerine cevap vermeye çalışmaktadır. Kindî, teslisin Kapadokya formülasyonunu nakleterek söze başlamaktadır:

"Gerçekte bütün Hıristiyan fırkalar üç ezeli uknumun tek bir cevher olduğunu ikrar ederler. Onlar uknumlarla şahısları, bir cevherle de her uknumun kendi hususiyeti ile ihtiva ettiği şeyi kastederler. O halde cevher mefhumu bu uknumların her birinde bulunur ve onların şahsiyetlerini oluşturur. Bu uknumlar her biri için *ortak* bir cevher ve birini diğer ikisinden *ayırt eden* bir hususiyettir. Bundan şu anlaşılır ki, her bir uknum bütün uknumları ihtiva eden cevherden ve kendine has hususiyetten mürekkeptir. Her mürekkep eserdir ve hiçbir eser de ezeli değildir. O halde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un hiçbir ezeli değildir."<sup>55</sup>

Kindî bu alıntıda özetle, teslis uknumlarının ortak bir cevherden ve her

York Press, Albany 1974, s. 79–117. Kindî bütün duyulur ve akledilir varlıkların, "ya bir ya çok", ya "hem bir hem çok" ya da "bir kısmının sadece bir, bir kısmının ise sadece çok" olduğunu öne sürer ve uzun bir müzakereden sonra Gerçek Bir dışındaki diğer bütün birlerin içinde çokluk barındırmadan varolamayacağı, benzer biçimde bütün çokların da içinde birliği barındırmadan varolamayacağı sonucuna varır. Bk. Kindî, *Fî al-Falsafâh al-Ülâ*, s. 84–92. Görünen o ki, 'Adî, Kindî'nin birlerin çokluksuz varolamayacağına dair delil ve akıl yürütmelerinden oldukça geniş ölçüde yararlanmıştı. Sonuç olarak Kindî'ye göre Tanrı'ya nispet edilebilecek gerçek birlik veya Tanrı'dan başkası olmayan Gerçek Bir, saf ve basit bir birdir. Bir başka deyişle Gerçek Bir, hiçbir biçimde bölünemez ve birliği herhangi bir arazla değil, bizatihidir. Bk. Kindî, *age*, ss. 112 vd.

55 Yahyâ bin 'Adî, "Makâle fi Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fi Makâlethî fi'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ (Défense du Dogme de la Trinité contre les Objections d'al-Kindî)", *Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920, s. 119.

birine ait bir hususiyetten oluştuğunu, yani iki cüzden mürekkep olduğunu, cüzlerden mürekkep olan bir varlığın ise cüzlerinin bir zaman ayrı olup sonradan birleştiklerini, dolayısıyla bu varlığın önceden yok iken sonradan varolduğunu, sonradan varolan şeyin de ezeli ve dolayısıyla Tanrı olamayacağını öne sürmektedir.

'Adî, Hıristiyanların teslisin bir tür terkip olduğunu kabul ettiklerini, ancak Hıristiyan terkip anlayışına göre terkinin unsurlarının, Kindî'nin tanımındaki farklı olarak, ezelden beri mürekkep olduğunu, bir başka deyişle bir zaman ayrı iken sonradan bir araya gelmiş olmadığını iddia etmektedir.<sup>56</sup> 'Adî'nin bakış açısına göre unsurların mürekkepliği ezeli olduğundan, uknumlar bir sebebin eseri olmamış ve yaratılmamış; sonuç olarak Tanrılık tabiatlarına halel gelmemiştir.

Kindî ikinci olarak, Aristo'nun *Metafizik*'indeki "aynı terimi bir terimine aittir" ve "aynı, ya sayı bakımından, ya tür bakımından, ya da cins bakımından kullanılır"<sup>57</sup> ifadelerine dayanarak Hıristiyanlardan "bir" terimini bu üç anlamdan hangi anlamda kullandıklarını açıklamalarını istemektedir. Kindî devamında, eğer, "Ahmet ve Mehmet insan olmak bakımından birdir" örneğinde olduğu gibi tür bakımından veya "İnsan ve at, canlı olmak bakımından birdir" örneğinde olduğu gibi cins bakımından Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birdir deniyorsa, bunun da terkip olduğu ve mürekkep olanın da ezeli olamayacağı sonucuna varmaktadır.<sup>58</sup>

Sayısal anlamda bir olmaya gelince, Kindî için, birin katı ve birin de için parçası olduğunu, dolayısıyla bir konu hakkında hem üç hem de bir yüklemının kullanılmasının saçma olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>59</sup> 'Adî teslisin uknumlarının sayı bakımından bir olarak isimlendirilemeyeceğine dair bu delili bir başka risalesinde daha tam bir şekilde nakletmektedir:

"Hıristiyanların muhalifleri bütün Hıristiyanların yüce Yaratıcının bir cevher, üç uknum olduğunu ve uknumlardan her birinin cevher olup ve yine her birinin Tanrı olduğunu söylediğini duyunca, Hıristiyanların sözlerinin birbiri ile çeliştiğini ve onlara bu zanlarında şüphenin girdiğini söylerler. Çünkü onların zanlarına göre birin sıfatları birbiri ile çelişmez; oysa üçün anlamı birin anlamı ile şu beş yönden çelişir:

1. Üç çoktur; oysa bir, çok değildir.
2. Bir, için ve diğer bütün sayıların ilkesidir; üç ise ne kendisinin ne de diğer sayıların ilkesidir.
3. Üç bölünendir; oysa bir bölünmezdir.
4. Bir ortadan kalkınca üç de kaçınılmaz olarak ortadan kalkar; oysa üç ortadan kal-

56 'Adî, "Défense", s. 120.

57 Aristo, *Metafizik*, ss. 246-49.

58 'Adî, *age*, s. 124.

59 *Aynı eser*, s. 125.

kınca bütün birlerin zorunlu olarak ortadan kalkması gerekmez.

5. Bir, bilkuvve bütün sayılardır; üç ise öyle değildir.

Bir ve üçün niteliklerinin çelişik olduğu ortaya çıkınca ve Hıristiyanlar da tek bir nesneyi bu ikisi ile aynı anda nitelediklerinden onların sözleri çelişkili ve inançları temelsiz olur.”<sup>60</sup>

İşte ‘Adî’yi bir ömür boyu meşgul edecek ve *Makâle fî’t-Tevhîd* risalesini yazmaya götürecek teslis eleştirisi bu alıntıda özetlenmiştir. ‘Adî bu risalesinde güç bir işe soyunmaktadır: O bir yandan Hıristiyanların teslis doktrininin bir çeşit tevhit olduğunu ispat edecek, diğer yandan bu ispatlama işini teslisin uknumlarının şahsiyetlerine bir zarar getirmeden, bir başka deyişle ortodoks Hıristiyan teslis tanımı içinde kalarak yapmaya çalışacaktır.

### Makâle fî’t-Tevhîd’in Analizi

Risale üç bölümde incelenebilir. İlk bölümde filozof, Tanrı’nın birliği hakkındaki farklı beş görüşü sıralamakta ve tartışmaktadır. İkinci bölümde Tanrı’nın hangi anlamda ve yönden bir ve hangi anlamda ve yönden çok olarak nitelenebileceği üzerinde durmaktadır. Son olarak da teslisin üç uknumu hakkında Hıristiyan bakış açısından yapılmış teleolojik bir değerlendirme sunmaktadır.

‘Adî’nin Tanrı’nın birliğine ilişkin sıraladığı görüşleri ve bu görüşlere dair kritiğini şöylece inceleyebiliriz:

**I.** Olumsuzlamacı Tanrı tasavvuru olarak tanımlayabileceğimiz görüş sahiplerine göre, Tanrı’nın birliğinden anlaşılması gereken O’ndan çokluk anlamının olumsuzlanmasıdır; O’na birlik nispet etmek değildir. Bu birlik görüşünün kritiğinde ‘Adî, bir varlık hakkında bir niteliğin nefyinin zorunlu olarak o niteliğin zıttının isbatını gerektireceğini, bu yüzden bu fikrin kendi içinde çelişkili olduğu sonucuna varmaktadır. Filozof, böylesi bir birlik anlayışının Tanrı hakkında doğru olmayacağı hükmünü verir ve bu görüş üzerinde daha fazla durmaz.<sup>61</sup>

**II.** Tanrı’nın birliği ile kastedilen, Tanrı’nın dengi ve benzeri olmamasıdır.<sup>62</sup> ‘Adî bu tanımın iki anlama gelebileceğini, Tanrı’nın ya hiçbir yönden benzerinin olmadığını ya da bir bakımdan benzerinin olup diğer bakımdan benzerinin olmadığını söyleyerek bu görüşün tahliline koyulur. Biz ‘Adî’nin

60 Yahyâ bin ‘Adî, “Makâletu’ş-Şeyh Yahyâ bin ‘Adî fî Tebyîni’l-Vech ellezî ‘aleyhi Yesihhu’l-Kavlu fî’l-Bârî Celle ve Te’âlâ İnehû Cevherun Vâhidun Zû-Selâsi Havâssin Tusemmihâ en-Nasârâ Akânîme”, *Makâlât li Yahyâ bin ‘Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben ‘Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920, ss. 46-7.

61 Aynı eser, s. 376.

62 Aynı eser, s. 377.

sonraya bıraktığı seçeneği önce ele alarak özetle söyleyecek olursak, Tanrı dışındaki diğer varlıklar da bir bakımdan birbirlerine benzer, diğer bakımlardan birbirlerinden farklıdır. Ayrıca varlıkta kendisi dışında kendisine tam olarak benzeyen hiçbir varlık yoktur. Bu yüzden bu birlik anlayışı, Tanrı'ya özgü bir birlik olarak öne sürülemez.<sup>63</sup>

Tanrı'nın bir olmasının hiçbir yönden benzeri olmaması seçeneğine gelince, 'Adî bu görüşü oldukça demagojik bir biçimde ele almaktadır. Yazara göre varlıklardan hiçbir şeye benzemeyen ve onlardan her yönden farklı olan bir şeyin var olması teorik olarak imkânsızdır. Çünkü bir şey diğer bir şeye hiçbir yönden benzemiyorsa, ikinci şey de birincisine hiçbir yönden benzemez. Bu durumda iki şey birbirine benzememek yönünden benzerlik arz eder ve bu benzerlikle biri diğerinden seçilip ayırt edilemez. Bu yüzden birbirine hiçbir yönden benzemeyen iki şeyin var olması mümkün değildir.<sup>64</sup>

'Adî dil oyununa ek olarak iki de mantıksal sıçrayış yapmakta ve sonuçta bu sıçrayışlar üzerinden varmaktadır. Bunlardan ilki, birbirine hiç benzemeyen iki şey arasında benzemezlik temelli bir benzerlik ilişkisi kurması, ikincisi ise bu sanal benzerlikten hareketle o ikisini özdeşleştirmesidir. Oysa iki şey birbirine hiçbir yönden benzemiyorsa kurulabilecek tek mantıklı ilişki benzerlik değil benzemezlik olup, bunun sonucunda o ikisi özdeş olmakla değil başka olmakla nitelenmelidir. Dolayısıyla 'Adî'nin Tanrı'nın benzeri olmamasını Tanrısal birliğin anlamlarından biri olarak gören birlik fikrini çürütme girişimi sonuçsuz kalmaktadır.

'Adî mutlak Tanrısal benzemezlik anlamındaki birlik anlayışına ikinci bir yönden itiraz etmektedir. Ona göre bu birlik anlayışının götürceği nihâî nokta Tanrı'yı diğer bütün varlıklarla özdeş kılmaktır. Şöyle ki, bir şey hakkında ya olumlu ya da olumsuz bir yüklem kullanılmalıdır. Tanrı hiçbir şeye benzemez. Tanrı insana da benzemez. İnsan, kendisi dışındaki bütün varlıklardan başkadır. Tanrı insandan da başkadır. Bir şeye ya olumlu ya da olumsuz nitelik yüklemek *zorunda olduğumuza* göre, Tanrı insan dışındaki her şeyle özdeştir. Tanrı'nın insan dışında her şey olduğu düşünülemezine göre, mutlak Tanrısal benzemezlik görüşü yanlıştır.<sup>65</sup>

Bu iddia iki noktadan eleştiriye açıktır: Birincisi bu argümentasyon 'Adî'nin diğer ifadeleri ile çelişki arz etmektedir. Çünkü o, "bölünmez Bir"

63 Aynı eser, s. 379.

64 Aynı eser, ss. 377-78.

65 Aynı eser, ss. 377-78.

kavramını tahlil ederken, “bir şeyden bölünme anlamının olumsuzlanması bölünmeye mukabil bir anlam gerektirmez”<sup>66</sup> ve “biz onlardan bölünürlük anlamını olumsuzlar ve ona bölünürlüğü olumsuzlama dışında başka bir anlam yüklemeyiz”<sup>67</sup> demektedir. Bu iki ifadedeki mantığı Tanrı ile insan arasında kurulmaya çalışılan ilişkiye tatbik ettiğimizde, Tanrı’nın insan olmadığı önermesi, sadece Tanrı’nın insan olmadığı anlamına gelebilir; bu anlama mukabil bir anlama gelemmez. Bu yüzden Tanrı’nın insan olmadığı önermesi, Tanrı’nın insan dışındaki her şey olduğu sonucunu doğurmaz.

Daha önemli olan ikinci noktaya gelince, “Tanrı, hiçbir şeye benzemez” yargısı, Tanrı’yla insan ve Tanrı’yla insan dışındaki diğer bütün varlıklar arasındaki bir benzerlik veya özdeşlik ilişkisini işin başında geçersiz kılmaktadır. Bu yüzden Tanrı ile insan dışındaki varlıklar arasında *mefhûm-ı muhâlefet* temelinde bir benzerlik veya özdeşlik ilişkisi kurmak mümkün değildir.

**III.** Filozof, Tanrısal birliği, sayıların ilkesi ve kaynağı olmak anlamındaki birlik olarak yorumlayan görüşü de reddetmektedir. Ona göre Tanrı’nın birliği bu şekilde anlaşıldığı takdirde ya Tanrı’nın dışındaki varlıklar anlamındaki çokluk yok sayılacaktır, ya da birden fazla birin, yani birden fazla Tanrı’nın varlığı kabul edilecektir.<sup>68</sup>

**IV.** Birlik dendiğinde hemen herkesin aklına ilk gelen sayısal birlik anlamını da yazar Tanrı’nın birliği için uygun görmemektedir. Ona göre diğer nesnelere için kullanılan bu birlik fikri Tanrı hakkında kullanılamaz.<sup>69</sup> Yazarın bu itirazını dayandırdığı delil, Kindî’nin teslis doktrinine yönelttiği terkip itirazını hatırlatmaktadır. Nitekim Kindî teslisin uknumlarının ortak bir cevherden ve ayırt edici hususiyetten mürekkep olduğunu, mürekkep olan bir şeyin ise önceden ayrı olup sonradan birleştiği için ezeli olamayacağını, dolayısıyla teslisin unsurlarından Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’tan hiçbirinin Tanrı olamayacağını öne sürmüştü. ‘Adî Kindî’nin silahını Kindî’ye doğrultmakta ve aynı delille Tanrı’nın bir olamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır.

‘Adî bunu yaparken birliği araz olarak nitelendirmekte, Tanrı’yı da “birlik” arazını taşıyan olarak tanımlamaktadır. Filozof bu tanıma dayanarak, Tanrı’dan sayısal birliği nefyetmek için birkaç strateji geliştirmektedir. Bunlardan ilki, Tanrısal birlik nosyonunun, Tanrı’nın bir olmak için bir başkasına, yani birlik arazına muhtaçlığını gerektireceği fikri üzerine kurulu-

66 Aynı eser, s. 393.

67 Aynı eser, s. 386.

68 Aynı eser, ss. 379–81.

69 Aynı eser, s. 381.

dur. Tanrı'nın araz da dâhil bir başkasına muhtaç olması düşünülemez-  
ğinden, der filozof, Tanrı'nın sayısal anlamda bir olarak nitelenmesi de  
mümkün değildir.<sup>70</sup>

İkinci olarak araz hâdis olarak kabul edildiğinde, Tanrı bir zaman bir  
değilken sonradan bir olmuş olacaktır ki, bu da Tanrı'nın ezeli olarak bir  
olmadığı sonucunu doğuracaktır. Öte yandan birlik arazı ezeli kabul edildi-  
ğinde birden fazla kadim ortaya çıkacaktır. 'Adî, kıdemi bir Tanrılık sıfatı  
gördüğünden birlik arazının da Tanrı olması gerektiği sonucuna varmakta-  
dır. O, bunu muhal gördüğünden Tanrı'ya sayısal anlamda birlik niteliğinin  
nispet edilemeyeceği hükmünü çıkarmaktadır.<sup>71</sup>

Fakat 'Adî'nin bu istidlali, onun kendi görüşleri ile çelişmektedir. Nite-  
kim sonraki bölümlerde düşünürümüz "bir" sözcüğünü bir isim olarak al-  
makta ve isimleri "asıl" ve "türemiş" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. "Asıl"  
ile kastettiği her hangi bir eylemin veya fonksiyonun aracılığı olmaksızın bir  
şeyin veya kişinin zatına delâlet eden isimdir. "Türemiş" ise, bir şeye veya  
kişiye yapmış olduğu bir eylem veya görmüş olduğu bir işlev aracılığıyla  
işaret eden isimdir. İşin gerçeği bu ayırım Aristo'nun "ilineksel anlamdaki  
bir" ve "özü gereği bir" ayırımına dayanmaktadır.<sup>72</sup> 'Adî asıl isme örnek  
olarak "Zeyd" kelimesinin hiçbir aracı olmaksızın Zeyd'in zatına delâlet  
etmesini<sup>73</sup>; türemiş isme örnek olarak "yazıcı" sözcüğünün Zeyd'e ancak  
Zeyd'in yazıcılığı aracılığıyla işaret etmesini zikretmektedir.<sup>74</sup> Bu noktada  
sorulması gereken soru, "Zeyd" isminin Zeyd'in zatına aracısız delâlet eden  
bir asıl isim olarak kabul edilirken, "bir" isminin Tanrı'nın zatına aracısız,  
yani birlik arazı olmaksızın, delâlet eden bir isim olarak niçin kabul edilme-  
diğidir.

İkinci tutarsızlık, 'Adî teslisin uknumlarının ortak cevher ve hususî  
özellikten mürekkep olmasını kabul etmekle birlikte bu terkinin ezeli oldu-  
ğunu, uknumların önceden ayrı iken sonradan birleşmiş olmadığını iddia  
etmektedir. Filozofumuzun terkip problemini teslis söz konusu olduğunda  
farklı, Tanrı'nın birliği ile alakalı olarak farklı yorumlaması ciddi bir tutar-  
sızlık olarak ortada durmaktadır. Bir başka ifadeyle o, teslisle ilgili olarak  
hakikî mürekkepliği Tanrı'nın ezeliğine zarar vermeyeceğini söylerken,  
mevhum bir terkinin Tanrı'nın birliğine engel olarak görmektedir.

70 Aynı eser, s. 382.

71 Aynı eser, ss. 381-83.

72 Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss. 245-46.

73 'Adî, *Makâle fî't-tevhîd*, s. 390.

74 Aynı eser, s. 391.

'Adî "bir" in anlamlarına ilişkin görüşleri eleştirdikten sonra kendisine göre "bir" in gerçek anlamının ve kısımlarının açıklamasına geçmektedir. O, aşağıda yer aldığı şekliyle altı tane birlik çeşidi belirlemektedir.

1. Cins olan bir. Bitki, hayvan ve insanların "canlı" cinsi içinde yer alması.
2. Tür olan bir. Pek çok insanın "insan" türüne dâhil olması.
3. Nispet olan bir. Suyun kaynağına olan nispetinin bir olması.
4. Sayı yönünden bir.
5. Bölünmez bir.
6. Tanım bakımından bir.

Filozof, Tanrı'nın cins ve tür yönünden bir olmasını, cins ve türlerin var olmak için şahıslara muhtaçlığı, Tanrı'nın ise başkasına muhtaç olmasının düşünülemediği fikrinden hareketle imkânsız görmektedir.<sup>75</sup> Sayısal birliğin alt gruplarından olan bitişik olan "bir" ise yüzey, çizgi, mekân ve zaman gibi cisimsel lâzîmeler gerektirdiğinden Tanrı hakkında kullanılması muhaldir.<sup>76</sup> Tanrı'nın bölünmez bir olarak nitelendirilemeyeceğine ilişkin olarak da benzer bir gerekçe öne sürmektedir.<sup>77</sup> Sonuç olarak 'Adî, bu birlik çeşitlerinden sadece tanımda birliğin Tanrı'ya nispet edilebileceğini düşünmektedir.<sup>78</sup> Acaba filozofun "tanım bakımından bir" ile kastedtiği nedir?

Filozofumuzun tanımına göre bir, "Bir olmak yönünden kendisinde başkalık/gayriyet olmayan herhangi bir varlıktır."<sup>79</sup> Bu birlik tanımı açık bir totoloji olmasının ötesinde enstrumentaldır de. Çünkü bu tanım Hıristiyan teslis anlayışının bir çeşit tevhit olduğunu ispatlamak için geliştirilmiştir. Şöyle ki bu tanıma göre aralarında bir başkalık olmadığı takdirde pek çok şey "bir" olarak nitelendirilebilir. Bu birlik tanımı teslise uygulandığında, teslisin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh uknumlarının hepsinin cevheri bir ve aynı olduğundan bu üçü arasında *başkalık* da yok demektir. Birlik de başkalığın zıddı olduğuna göre teslis de bir tür tevhitir! Bu sonuç teslisin uknumlarının iki bileşeninden biri olan ortak cevher nokta-i nazarından bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Diğer bileşen olan her uknuma ait özel hususiyet bakımından ise, teslisin uknumları birbirinden farklı ve ayrı şeylerdir. Böylece 'Adî bir yandan uknumların ayrı şahsiyetlerini muhafaza etmekte, yani kelimenin tam anlamıyla teslise bağlı kalmakta, diğer yandan da teslisi tevhit

75 *Aynı eser*, s. 392.

76 *Aynı eser*, ss. 392-93.

77 *Aynı eser*, s. 393.

78 *Aynı eser*, s. 394.

79 *Aynı eser*, s. 384.

sınırları içine dâhil etmeye çalışmaktadır.

Sonuç olarak 'Adî tevhit-teslis bağlamında başladığı yere dönmekte ve teslisin üzerindeki *sır* perdesini kaldırmamaktadır. Bununla birlikte filozofun tevhitte ilgili felsefî tartışmaları ve açıklamaları, teslisin bir çeşit tevhit olduğunu ispatlamak amacıyla kullanılan delillerin içerdiği mantıksal çelişkileri ve gedikleri daha açık ve kesin bir şekilde görme imkânı sunmaktadır.



**Ek:****MAKÂLE FÎT-TEVHÎD'İN (TEVHÎT MAKALESİ) ÇEVİRİSİ** <sup>80</sup>**[375] Birliğin Anlamı Konusundaki Görüş Ayrılığı**

Şanı Yüce Yaratıcı'nın birliği görüşünde olanlar, mülhitlerin söylediklerinden Yüce Olan Tanrı'nın birliğinin anlamı konusunda ayrılığa düştüler.

**I.** Bir kısmı şöyle dedi: "Biz O'nu, O'ndan çokluk anlamını nefyetmek için Bir olarak nitelendiririz; bu nitelemeyi, O'nun hakkında birlik anlamını isbat etmek için yapmayız."

**II.** Bir kısmı ise şöyle dedi: "Birin O'ndaki anlamı, O'nun denginin olmamasıdır."

**III.** Çağımız kelâmcılarından birinin ise şöyle dediğini işittim: "Birin anlamı ve varlığı, sayıların ilkesi (mebde') olması anlamında bir olmasıdır." Bu konuda bu kişiyle aynı görüşte olan hiç kimseyi tanımıyorum. Antik dönem fikir ekollerine mensup hiç kimsenin buna inandığı da bana ulaşmış değildir.

**IV.** Bir grup şöyle demiştir: "Birin O'nun hakkında kullanılan anlamı, birin O'nun dışındaki varlıkları nitelediğimiz anlamlarından birisidir."

**V.** Yine onlar ikinci bir yönden de ihtilâf ettiler. Bir grup dedi ki: "Yüce Yaratıcı her yönden birdir hiçbir yönden çok olamaz. Diğer bir grup da şöyle dedi: Aksine O, bir yönden birdir, diğer bir yönden çoktur.

Bizim bu makaledeki amacımız, bu inançlardan her birini incelemek; [376] yanlış olanın yanlışlığını, doğru olanın da doğruluğunu mümkün olduğunca özlü biçimde doğru ve açık delillerle ortaya koymaktır. Her hakikate ulaştıran ve bütün yaratıkların yararını ortaya çıkaran (el-Bâdi') Allah'tan yardım ister, O'na dayanır; O, yardımcı olarak bana yeter. Ben derim ki:

**I. Birliğin Anlamı Konusundaki İlk Görüşün Eleştirisi**

"Birin O'nun hakkında kullanılan anlamı, O'ndan çokluk anlamının nefyedilmesidir; O'nun için birlik anlamının isbatı değildir" sözünün başı sonu ile çelişmekte, başlangıcı vardığı noktayı nefyetmektedir. Bu açık ve seçik olup, en küçük bir düşünme ile ortaya çıkar.

Şöyle ki, her varlık zorunlu olarak ya birdir ya da bir değildir. Bir olmayan her varlık kaçınılmaz biçimde birden çoktur. Birden çok olmayan her varlık da kaçınılmaz olarak birdir. Bu inanç, başlangıçta bir varlıktan çokluğu nefyettiği için, sonun-

80 Yahyâ b. 'Adî b. Hamîd b. Zekeriyâ'nın hicrî 328 yılının (m. 940) Receb ayında yazdığı bir risaledir. Eserin aslı için bk. Yahyâ bin Adî, "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fî't-Tevhîd", "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye", *Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises*, edit.: Sahban Khalifat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, ss. 375-406. (Türkçe'ye çeviren Dr. Tahir Uluç).

da nefyettiği biri mecburen olumlama gerekmektedir. Çünkü o sonunda biri nefyettiği için, zorunlu olarak çokluğu olumlamaktadır. Bu çokluk da, onun başlangıçta nefyettiği şeydir. Böylece bu sözün çelişki içerdiğine ve başlangıcı ile sonu arasında ikiye ayrıldığına ilişkin iddiamız açıkça ortaya çıkmış oldu.

## II. Birliğin Anlamı Konusundaki İkinci Görüşün Eleştirisi

Birin, şanı yüce Tanrı hakkında kullanıldığında “denge yoktur” anlamında kullanıldığı iddiasında olan kimselerin sözüne gelince, bu sözle şunlardan başkası kastedilemez:

1. O'na hiçbir yönden hiçbir şey denk değildir (gayr-i mümâselet). Bu, O'na ait özelliklerden hiçbirinin onun dışındaki varlıklardan hiçbirinde hiçbir şekilde bulunmaması (gayr-i muvâfakât); aksine O'nun, her türlü sıfatında bütün varlıklardan ayrı olması iledir.

2. O'nunla diğer varlıklar arasında O'nun bir sıfatı yönünden bir benzerlik olsa da, O'nun bütün sıfatlarında O'na denk bir şeyin varolması imkânsızdır. Bir başka deyişle, O'na bütün sıfatlarında benzerlik arz edecek bir şeyin varolması imkânsızdır.

### 1. Birinci İhtimalin İmkânsızlığının İspatı

Benzeri olmamakla, varlıklardan hiçbir şeyle hiçbir anlamda benzerlik arz etmemekle, aksine bütün durum ve sıfatlarında her bir varlıktan [377] farklı olmakla nitelenen bir şeyin var olmasının mümkün olmadığı açıktır.

A. Şöyle ki; eğer O, hiçbir varlığın benzeri değilse, o hiçbir varlık da O'nun benzeri değildir. Bu, “benzer olmayan”ın anlam ve varoluşunun, kendisine benzer olmayana kendisinin de benzer olmaması yönündendir. Nitekim “benzer” kavramının anlam ve varoluşu, kendisinin benzeri olduğu şeyin benzeri olmasıdır. İkisinden her biri bir diğerinin benzeri değilse ve yine ikisinde her biri bir diğerinin benzeri olmamasında, yani benzersizlik anlamında benzerlik gösteriyorsa, hiçbiri bu anlamda bir diğerinden seçilip ayrılmaz. Yine hiçbiri bu anlama bir diğerinden daha çok layık olamaz. Böylece onlar benzemezlik anlamında benzerlik arz etmiş olurlar. Bu durumda onlar zorunlu olarak iki benzemez şey olmak yönünden iki benzer şey olurlar. Sonuç olarak, kendisinin hiçbir yönden benzeri olmayan bir şeyin var olması imkânsız olur.

B. Buna ek olarak, Birin kendisi dışındaki bütün varlıklardan bütün sıfatları yönünden ayrı olduğunu, O'nun hiçbir sıfatında varlıklara benzemediğini söyleyen kimsenin bu iddiası, sadece Bir'in bütün varlıklara benzer olmasını gerektirmekle kalmaz, O'nun bütün varlıklar olmasını gerektirir. Bunun nasıl böyle olduğunu şöyle açıklayayım:

Diyelim ki, Bir, [378] insanın kendisiyle nitelendiği her şeyde insandan farklı kabul edildi. Yani insan, melek değildir; at değildir; bitki değildir; cansız değildir; hâsılı, hiçbir araz değildir ve insan dışındaki hiçbir varlık değildir. Bu durumda zorunlu olarak bu sıfatlardan hiçbir şeyin Bir hakkında doğru olmaması gerekir. Bu olumsuz yüklemeler (*sevâlib*) Bir hakkında doğru olmadığına, olumsuzların çelişik-

leri olan olumlu yüklemelerin (*mûcebât*) doğru olması gerekir. Şöyle ki, herhangi bir şey hakkında ya olumsuz ya da olumsuzu aykırı olumlu yüklemelerin doğru düşmesi gerekir.

Durum böyle olunca, Bir, insanın kendisiyle nitelendirildiği her şeyde varolması gerekir; çünkü Bir, “insan değil” olarak tanımlanmıştır. İnsanların sıfatlarından bazıları da, at olmaması, melek olmaması, bitki ve cansız olmaması, nicelik/kemiyet ve nitelikten/keyfiyet olmaması, hiçbir araz olmaması ve genel olarak kendisi dışındaki bütün varlıklardan hiçbiri olmamasıdır. Bu durumda Bir’in, “at değil değil” olmasından dolayı at olması gerekir. Yine Bir’in, “melek değil değil” olmasından dolayı melek; “bitki değil değil” olmasından dolayı bitki olması gerekir. Dahası Bir, “nicelik ve nitelik değil değil” olmasından dolayı nicelik ve nitelik olmalıdır. Tersine Bir, “bütün arazlar değil değil” olduğundan dolayı, o arazlardan her biri olmalıdır. Sonuç olarak Bir, varlıklardan “insan dışındakilerden hiç birisi değil değil” olduğundan dolayı, zorunlu olarak Bir, insan dışındaki varlıklardan her birisi olması gerekir.

C. Bu görüş bu imkânsızlığa ek olarak, gerçekten çirkin bir durum doğurur ki, o da Bir’in her zıt ve o zıttın zıttı olmasıdır. Şöyle ki; Bir herhangi bir zıttın, örneğin beyazın, o zıttın –bu durumda beyazın- kendisiyle nitelendiği her konuda karşıtı olarak tanımlandığında, ki beyazın siyahtan başka olması beyazın sıfatlarından olduğu açıktır, zorunlu olarak Bir’in siyahtan başkası olmaması gerekir. Siyahtan başkası olmayan ise, kaçınılmaz olarak siyahtır. Böylece Bir’in siyah olması gerekir. İş böyle olunca, Bir’in beyaz olması, zıtlardan ve o zıtların zıtlarından her biri olması gerekir.

D. Ayrıca bu inanç, Bir’in bu biçimde var olmamasını ve varlığı iki zıttın bir anlamda olmasını gerektiren anlamlardan hiçbirinin de var olmamasını gerektirir. [379] Bir’in anlamı “benzeri olmayan” olarak tanımlandığında, bu anlamdaki Bir’in varlığı iki zıttın bir anlamda olmasını gerektirir. Öyle ise “benzeri olmayan” anlamındaki bir Bir’in var olması mümkün olmayacaktır. Bu kabulün iki zıttın nasıl bir anlamda olmasını gerektirdiğini açıklamıştık. Bu, hiçbir yönden benzeri olmayan bir şeyin varlığı fikrinin yanlışlığını yeterince açıklamaktadır.

## 2. İkinci İhtimalin İmkânsızlığının İspatı

“Bir, eşi olmayandır” sözü, “Bir’e bazı yönlerden benzeyen var olsa da her yönden benzeyen yoktur” anlamında ise, şurası açıktır ki, bu anlamda her varlık kendisi dışındaki varlıklara bu anlamda benzerlik arz eder. Yani, kendisi dışında kendisine bütün sıfatlarında benzeyen ve kendisiyle uyuşan bir şeyin var olmaması yönünden bütün varlıklar benzeşirler. Şöyle ki; her birinin eşine bütün sıfatlarında uygunluk arz eden “iki başka şey”in var olması mümkün değildir. Çünkü başkalık, farklılığı gerektirir. Farklılık ise kendisiyle farklılığın gerçekleştiği şey konusunda ittifakı ortadan kaldırır. Bu durumda zorunlu olarak o ikisinin bu anlamda ittifak etmemesi gerekir. O ikisinin ayrıştığı şey ise, onlardan her birinin sıfatlarından ve naatlarından bir sıfat ve naattır. Dolayısıyla “iki başka şey”, o ikisinin naat ve sıfatlarından her birisi konusunda ittifak etmemelidir. Binaenaleyh, Bir’in anlamının “eşi olmayan”

olduğu sözü temelini yitirir ki, bizim açıklamaya çalıştığımız nokta da budur.

### III. Birliğin Anlamı Konusundaki Üçüncü Görüşün Eleştirisi

Bir'in şanı yüce Yaratıcı hakkındaki anlam ve varoluşu, O'nun "sayılanların ilkesi (mebde'u'l-ma'dûdât)" olduğu sözüne gelince, onun iki kötünden birini gerektirmesi sebebiyle yanlışlığı ve çürüklüğü ortaya çıkar: Ya çokların yokluğu, ya da illetlerin bir değil, gerçekten çok olması.

1. Bir'in anlam ve varoluşunun, sayılanların ilkesi olmak olduğu kabul edilirse –bir başka deyişle, Bir'e dengi veya denkleri ilave edilirse, iki veya daha çok sayılan olacağından-, çokların birden çok birlerden başkası olmadığı akıl sahibi kimseler için açık olur. [380] Durum böyle olunca, ya Bir'den başka, manası ve varoluşu bir olmak olan ve kendisine bu Bir eklendiğinde iki olmak olan bir şey vardır, ya da Bir'den başka durumu bu olan bir başka şey var değildir. Durumu böyle olan Bir'den başka bir şey yoksa, çok şeylerin kesinlikle var olmaması gerekir ki, bu gerçekten çok çirkin bir yanlıdır. Şöyle ki, pek çok şeyin varlığı gözle görülür olup, bunun inkârı büyüklenmek ve iftiradır.

2. Eğer Bir'den başka mana ve varoluşu sayının başlangıcı olmak olan ve birincisine bitişerek çokluğun ortaya çıkmasına sebep olan ikinci bir Bir varolursa, bu durumda zorunlu olarak, o ikisinin mahiyeti (inniyeye) birlikte olup ikisinin varoluşu tek bir mahiyet ve tek bir varoluş olacağından, beraberce iki illet olurlar. Çünkü o ikisinden hiçbirisi illet olmak yönünden bir diğerinden üstün değildir. Çünkü o ikisinin varoluşları ve mahiyetleri arasında bir fark yoktur. Benzer biçimde, illetlerin üç, dört, beş ve hatta binlerce ve milyonlarca olması gerekir. Eğer birler varoluyor ve onların da birbirleri ile birleşmesi ile binler ve milyonlar varoluyorsa, yani binlerce ve milyonlarca illet varoluyorsa, bu çirkin bir durumdur.

3. Bu anlam aynı zamanda "Bir'in anlamı, birliktir" demeyi gerektirir. Şöyle ki, nasıl ki Bir, çokların kaynağı ise, bir başka deyişle, ona kendisinden başka birler eklendiğinde çoklar ortaya çıkıyorsa, benzer biçimde birlik de çokluğun kaynağıdır. Bir diğer ifadeyle birliğe kendisi dışında birlikler eklenirse çokluk oluşur.

[381] Eğer bu yol tutulursa, birlik Bir'e yapışan iki büyük hatadan birini gerektirir: Ya çokluk yoktur, ki onun varlığı açık ve şüphesizdir, ya da binlerce, hatta milyonlarca ve daha fazla illetin varlığını gerektirir.

### IV. Birlik Konusunda Dördüncü Görüşün Eleştirisi

Eğer "Bir" ismi, müsemma için, müsemmanın zatında mevcut bir anlamın isminden türemiş ise, yüce Yaratıcı, bir isminin türediği birliğin O'nun için varolması yönünden Bir olarak nitelendirilir. Bu da ilk olarak, Bir'de varolmadığını iddia ettikleri çokluk manasının Bir'de bir yönden varolduğunu kabul etmelerini, muhal görüp kaçınmalarına rağmen çokluğun birlikte varolduğunu itiraf etmelerini gerektirir. Dahası bu, şunu da gerektirir: Onlar ya iki kadim anlamı olumlayacaklardır –ki bunlardan biri, kendisi için söz konusu ismin türediği zat olup, "Bir" olarak isimlenmiştir ve araz almıştır (ma'ruda); diğeri ise ilk zatın kendisinin isminden türediği diğeri zat olup, bu zat da "Birlik"tir. İlk zat onunla Bir olur. Bu ikinci zat, arazdır- ya da

illetin zatının bir değilken sonradan bir olduğunu söyleyeceklerdir. Onlar iki kadim anlamı olumlamaktan kaçındıklarında bu ikinci seçenek söz konusudur. Ya da onlar illetin ve birliğin zatını yok sayacaklardır. Onlara her halükârda bu büyük hatalardan birinin nasıl yapıştığına gelince, bunu şöyle açıklarız:

Kendisinde birlik anlamının bulunduğu zat ve zatın kendisinde bulunduğu birlik, zorunlu olarak şu seçeneklerden biri olmak durumundadır:

1. Ya ikisi de kadimdir: Bu durumda onların iki kadimi olumlamaları gerekir ki, onlardan birisi araz, diğeri de bu arazi taşıyandır. Buna ek olarak, zatın, zati ile bir olmaması yönünden zati ile çok olması gerekir. Aksine zat, ancak kendisinde bulunan bir birlik ile Bir'dir. Zati itibarıyla bir olmayan, arazla bir olan her varlık da, zatiyle çok, arazla birdir.

2. Ya da ikisi de hâdistir. Bu durumda İlk İletinin bir illetinin olması gerekir ki, bu da muhaldir.

[382] 3. Ya da birinin kadim, diğerrinin hâdis olması gerekir. Bu da iki kısımdır:

i. O ikisinden zat kadim, birlik de hâdis olarak kabul edilirse, zatın önceden bir değilken sonradan bir olmuş olması gerekir. Bu durumda zat, bir olmadan önce çok olmuş olacaktır ki, bu da zorunlu olarak birliğin, zat için ya zatın zati sebebiyle ya da bir başka illet sebebiyle hudûsunu gerektirir. Eğer zatın zati sebebiyle ise, ki zatın zati kadimdir, birlik de o zaman kadimdir. Oysa birliğin kadim olmadığı kabul edilmişti. Bu durumda birlik hem kadimdir hem de kadim değildir. Bu da bir çelişkidir. Eğer birlik zat için zatın zati dışında bir başka illet sebebiyle hudûs etmişse ve yine bu illet de kadim ise, o zaman birlik de kadim olur. Oysa birlik hâdis olarak kabul edilmişti. Bu da bir çelişkidir. Yok, illet hâdis ise, bu illet ortaya çıkmak için bir başka illet gerektirir ve onda da İlk İlette gereken gerekir. Yani, bu ikinci illet de ya kadimdir –bu durumda birliğin kadim olması gerekir-, ya da bir başka illet sebebiyle sonradan ortaya çıkmış bir hâdistir. Bu da sonsuza kadar böyle devam eder ki, muhal bir şeydir.

ii. Eğer o ikisinden birlik kadim olarak kabul edilirse, ki bu durumda zat hâdis olmaktadır, şu büyük hatalara düşmek kaçınılmaz olur: Bunlardan birincisi İletlerin İletinin hâdis olmasıdır, ki bu muhaldir. Şöyle ki, İletlerin İleti kendisi dışındaki bütün varlıkların varlığındaki illettir. Bu yüzden o, varolmayı kendisi dışındaki bütün varlıklardan daha çok hak etmektedir ve kendisi dışında her varlığın varoluşundaki sebeptir. Yine o, önce yokken sonradan var olmuş olarak kabul edildiğinde, zorunlu olarak varoluşunun illeti:

a. Ya zati olacaktır, ki bu durumda zati aynı anda hem mevcut/var hem de madûm/yok olacaktır. Mevcut olması seçeneğine gelince, bu onun kendi zatının varoluşunun illeti olarak kabul edilmesi yönündendir. Şöyle ki, zat mevcut olmasaydı, illet olması mümkün olmayacaktı. Fakat o zat, kendi zatının illeti olarak kabul edilmiştir. Bu durumda o, mevcuttur. Madûm olması seçeneğine gelince, bu, zatın varlığa getirilmiş bir malûl olması yönündendir. Şöyle ki, o, madûm olmasaydı, önce yokken sonradan varlığa gelmiş olmayacaktı. Fakat o, önce yokken sonradan var olmuş olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden o, madûmdur. Oysa onun, yokluk halinde varolması gerektiğinden, [383] aynı durumda ve aynı açıdan hem madûm hem de mevcut olmuş olur ki, bu bir çelişkidir.

b. Ya da varoluşundaki illet, kendisi dışında bir şey olur. Bu, büyük bir hatadır. Çünkü o İletlerin İleti ise, ki İletlerin İletinin özelliği kendisi için kendisinden başka bir illetin olmamasıdır, kendisi için kendisinden başka bir illetin olmaması gerekir. Bir yandan yukarıdaki kabulün gereği İletlerin İleti için kendisinden başka bir illetin varlığı söz konusu ise, diğer yandan İletlerin İletinin özelliği gereği kendisi için kendisinden başka bir illet söz konusu olamaz ise, bu durumda İletlerin İleti, hem illetli (zâtu illet) hem de illetsiz olur ki, bu imkânsız bir çelişkidir.

Bütün bunlara ek olarak, bu durumda birliğin, hem kadim olması hem de kadim olmaması, hem mevcut hem de madûm olması gerekir. Kadim olmasına gelince, bu kabul yönündendir. Kadim olmamasına gelince, bu da –birliğin arız olduğu ve varoluşunda ona muhtaç olduğu, ondan önce varolmasının mümkün olmadığı- zatın kadim olmaması yönündendir. Şurası açıktır ki, varoluşunda kadim olmayana ihtiyacı olan şeyin zorunlu olarak kendisinin de kadim olmaması gerekir. Benzer şekilde birlik, kabul yönünden mevcut, kendisinin yokluğu durumunda var olmasının mümkün olmadığı zat yönünden madûm olması gerekir. Bu yüzden birlik, madûmdur da. Bu durumda birliğin, aynı anda mevcut ve madûm olması gerekir ki, bu imkânsız bir çelişkidir. O halde kabulü bu büyük hataları ve muhalleri gerektiren şey de muhaldir. Bu muhaller ise, arazla bir olanın, bir oluşunun zâtı ile olmamasını gerektirir. Sonuç olarak Bir'in kendisine arız olan bir mana ile bir olması muhaldir.

“Bir” teriminin anlam ve varoluşunun “O, birdir” olmadığı, bundan önce de birin anlam ve varoluşunun “eşi olmayan” olmadığı ortaya çıkmıştı. İhtilafa düşenlerin “Bir” ismini kendisine hamlettikleri bu yönler çürütüldüğüne göre, “Bir”in hakikatinin ne olduğunu, kaç kısma ayrıldığını, o kısımların neler olduğunu, kaç yönü olduğunu ve o yönlerin neler olduğunu, bu yönlerle karşılık gelen çokluğun kısımlarının neler olduğunu ortaya koymamız gerekir.

#### [384] Bir'in Anlamı ve Kısımları

Bir; “bir olması yönünden kendisinde başkalık/gayriyet olmayan herhangi bir varlıktır.” Kısımları ise altıdır. Şöyle ki, bir olması yönünden kendisinde bir başkalık olmayan varlık;

I. ya “canlı” gibi cins olur;

II. ya “insan” gibi tür olur;

III. ya “su kaynağı”nın, kaynağı olduğu nehre nispeti gibi nispet olur. Çünkü birlik, özü ile kalpte bulunan hayvanî ruhun iki atardamarda bulunan hayvani ruha nispetidir.

IV. ya da sayı yönündendir ki, üç kısma ayrılır:

1. Bu, onun bitişikte/muttasıldaki söz konusu olduğu biçimde “bir” olmasıdır. Bu birde, çokluğu ile bitişiklerin çoğaldığı başkalık olmaz. “Bitişiklerin başkalığı (*ğayriyyetu'l-muttasilât*)” ile kastettiğim, bitişiklerin sınırlarının başka olması ve iki bitişik başkadandan her birinin kendine özel bir sınıra veya birden fazla sınırlara sahip olması ve bu sınırların onun için bilfiil mevcut olmasıdır:

i. Bir tane sınıra sahip varlıklara (*zevâtu'n-nihâye el-vâhide*) gelince, buna örnek olarak küreyi zikredebiliriz. Çünkü küre, bir başka çoklukla, yani başkalığının biti-

şikler başkalığı olması yönünden bitişiklerin çokluğu ile çoğalır. Bu, onun bir olan sınırlarının, ki o da yüzeyidir, onun için bilfiil varolması ve kendisinden başkaları ve çoğalmışları olan kürelerin sınırlarından başka olması ileldir.

ii. Birden fazla sınıra sahip varlıklara (*zevâtu'n-nihâyât*) gelince, bunların çeşitlerinden bazıları şunlardır:

a. İki sınırdan ibaret varlıklar. Buna örnek olarak bir olan çizgi verilebilir. Çizginin iki sınırı, iki noktadır ve bu iki nokta o çizgi için bilfiil var olup, onunla kendisini çoğaltan bütün çizgilerden ayrılır. [385] O çizgilerden her birisi kendisini diğerlerinden ayıran iki-sınırlı bilfiil bir varlıktır. Ve bu ikinci iki sınır, önceki çizginin iki sınırından başkadır.

b. Çok sınırlı varlıklardan bir başkası da iki sınırdan daha çok sınıra sahip olanlardır ki, buna örnek olarak düz yüzeyi (*el-basît el-musattah*) verebiliriz. Çünkü düz yüzey üç ve daha fazla çizgiye varır ve bu çizgiler onun için bilfiil vardır ve sadece kendisine aittir.

2. Tanım bakımından Bir'dir, denir. Bu, onun tanımında veya onu niteleyen sözde bir başkalığın olmamasıdır. Şöyle ki, o –insan örneğinde olduğu gibi- birdir; çünkü onun tanımı birdir ve onda bir başkalık bulunmaz. İnsanla ilgili olarak tanım ve niteleyici söz de, “ölümlü konuşan/akıllı canlı”dır.

3. Bölünmez Bir'dir, denir. “Bölünmez” terimi müşterek bir isim olup iki anlama gelir:

i. Birincisi, kendisinden bölünürün varlığa gelmesi özelliğine sahip olmakla bölünürün ilkesi olan bölünmezdir. Bölünür ise ya bilfiil ya da bilkuvve bölünürdür. Bilfiil bölünür olan, birlik gibidir. Çünkü birlikten sayı ortaya çıkar ve o bilfiil bölünendir.

Bilkuvve bölünen ise ya araz ile değil zâtı ile bölünendir. Buna örnek olarak nokta zikredilebilir, çünkü nokta, kendisinden çizginin ortaya çıkması özelliğine sahiptir ve o zâtı ile bilkuvve bölünendir. Ya da bilkuvve araz ile bölünendir. Bunun için an olan zamanın ilkesini ve yine hareketin ilkesini örnek olarak zikredebiliriz. Çünkü bu ikisi bölünendir; ancak onlar, zâtı ile değil arazla bölünürler.

[386] Harekete gelince, hareketin bitişikliği, ki o kendisiyle hareketin bölünür olduğu manadır, hareket için, hareketin içinde bulunduğu cismin bitişikliği ve üzerinde bulunduğu cismin büyüklüğü yönündendir. Hareketin bölünürlüğü ise, hareketin bitişikliği yönündendir. Hareketin bitişikliği ise, hareketin içinde yer aldığı objenin veya üzerinde olduğu büyüklüğün, ki o da cisimdir, bitişikliği yönündendir, veya hareketin üzerinde bulunduğu hal yönündendir. Bu durumda hareketin bölünürlüğü, zâtı yönünden değil cisim veya büyüklük yönündendir.

Zamana gelince, onun bitişikliği, ki bu onunla zamanın bölünür olduğu manadır, zamanın kendisi için bir ölçü olduğu hareketin bitişikliği yönündendir.<sup>81</sup>

ii. “Bölünmez” teriminin ikici anlamı ise, bölünürlük anlamının mutlak biçimde olumsuzlanmasıdır. O da iki kısımdır: Birisi, kendisi ile varolmayan bir konunun nitelendiği şeydir; ‘*Anzaeyyil*’ gibi. O, bölünmezdir. İkincisi ise, kendisi ile varolan bir

81 Yazar, “hareketin zamanın ölçüsü olduğu” klasik hareket-zaman teorisini ters çevirmektedir (çev.).

konunun nitelendiği şeydir. Fakat onun özelliği kendisinden bölünür bir şeyin ortaya çıkmamasıdır. Buna örnek olarak cevher, keyfiyet, nispet ve –nicelik dışındaki diğer dokuz kategori zikredilebilir. Onlar, bölünmezdir. Böylece biz onlardan bölünürlük anlamını olumsuzlar ve ona bölünürlüğü olumsuzlama dışında başka bir anlam yüklemeyiz.

Özet olarak Bir'in kısımları şunlardır: 1. Cins olan bir, 2. tür olan bir, 3. nispet olan bir, 4. bitişik olan bir, 5. tanım olan bir, 6. kendisinden bölünür olanın ortaya çıkması özelliğine sahip bölünmez olan bir.

### [387] Bir'in Kipleri

Bir'in kipleri, üç paralelliktir (*münâzarât*). Her bir paralelliğin iki kipi vardır. Bu demektir ki, birin toplam altı kipi vardır. Paralelliklerden birisi kuvvet ve fiildir. Çünkü Bir, bazen bilfiil ve bazen bilkuvve varolabilir. Diğer bir paralellik ise mevzû ve tanımdır. Çünkü Bir, bazen mevzûda ve bazen de tanımda varolabilir. Bir diğer paralellik ise zat ve arazdadır. Şöyle ki, Bir, bazen zatla ve bazen arazla varolabilir.

I. Bilfiil birle ilgili örnek olarak, kendisinin iki sınırını teşkil eden ve bilfiil varolan iki noktayla birleştirilmiş çizgi zikredilebilir. Bilkuvve bir için ise iki ayrı kaptaki bulunan su ve şarap örnek verilebilir. Çünkü o ikisi bir kaptaki karıştırılıp birleştirilebilir ve böylece o ikisi, kendisini diğerlerinden ayıran sonları olan bilfiil tek bir cisim olurlar.

II. Mevzûda bir olana gelince, buna örnek olarak Güneş'i verebiliriz. Çünkü yalnız onun Güneş tanımını alma kabiliyeti vardır. Çünkü Güneş tanımını alabilecek bir ikinci güneş yoktur. Tanım bakımından bir olanla ilgili olarak insanı örnek verebiliriz. Çünkü o, tanımda birdir. Bir başka deyişle, onun tabiatına delâlet eden tanımı bir olup çok değildir.

III. Zatta bir olana örnek olarak bir olan cismi, bir olan yüzeyi ve bir olan çizgiyi zikredebiliriz. Çünkü bunlardan her biri zâtı ile birdir, kendisine arız olan bir şeyle değil. Araz ile bir olana gelince, buna örnek olarak ordu, asker ve taburu verebiliriz. Çünkü bu topluluklardan her birindeki zatlar, pek çok ve farklıdır. Onlardaki birin manası, onlara ilişmiş bir araz olup, o arazla onlar bir olmuşlardır. O araz da o zatların bir yerde, bir başkanın başkanlığında, bir yöneticinin yönetimi altında veya siyahların –zenci, abanoz, anakara ve karga örneklerinde olduğu gibi- zatlarının farklılığına rağmen siyahlıkta birleşmesidir. Bu siyahlık onlardaki bir arazdır.

### Bir'in Kısımlarının Çokluğun Kısımları İle Karşılaştırılması

Bir'in her bir kısmına karşılık gelecek çokluk anlamından bir kısım vardır. [388] Bir'in her bir yönüne karşılık çokluğun bir yönü vardır.

1. Cins Bir'e karşılık gelen çokluğun kısmı, cinsler olan çoklardır. Buna örnek olarak hayvan, bitki, cevher, nicelik ve niteliği zikredebiliriz. Çünkü bunlar çok olup cinslerdir.

2. Tür Bir'e karşılık gelen çokluğun kısmı, türler olan çoklardır. İnsan, at, sığır gibi. Bunlar çoklardır ve bu çoklar türlerdir.

3. Nispet olan Bir'e çokluktan karşılık gelen kısma örnek olarak, ikinin bire ve



üçün bire nispetini zikredebiliriz.

4. Bitişik Bir'e karşılık gelen çokluğa ise, pek çok çizgiler örneklik teşkil etmektedir.

5. Tanımdaki Bir'e karşılık gelen çokluğa, insanın, atın ve sığırın tanımı gibi farklı tanımlar örnek verilebilir. Aksine daha uygun olanı şöyle söylemektir: Sokrat'ın tanımlarındaki beyazlık, yok olmak, mavilik gibidir. Çünkü onlar farklı şeyler için yapılmış mevzûsu bir olan farklı tanımlardır.

6. Mevzûdaki Bir'e karşılık olan çokluk ise, mevzûlardır. Buna örnek olarak insan için yapılmış tanımın mevzûlarını ve at için yapılmış tanımın mevzûlarını zikredebiliriz ki, onlar cüz'î olan insanlar ve cüz'î olan atlardır.

7. Bölünmez Bir'e karşılık olarak kendisinden bölünür olanın çıktığı bölünmez çok vardır. Buna örnek olarak sayı zikredilebilir. Çünkü sayı, bilfiil mevcut cüzlere sahiptir. Yine çizgi de buna bir örnektir. Çünkü çizgi, her ne kadar bilfiil bölünür çoğalır olmasa da, bölünme ve çoğalma özelliğine sahiptir.

Hiç kimse bizim zikretmediğimiz bir kısım çokların farkında olmadığımızı zannetmesin. O kısım da [389] bölünmeyen kısma karşılık olan kısım olup kendisinden bölünür olanın ortaya çıkmaması özelliğine sahiptir. Şöyle ki, bölünmez olanın kısımlarından olan bu kısmın anlamı içinde, iki mevzû sınıfında, mutlak olumsuzlamanın dışında başka bir anlam yer almaz. Bununla kastettiğim '*Anzaeyyil*' gibi mevcut olmayan mevzû ve -kemiyet dışındaki- keyfiyet ve izafet gibi dokuz kategoriyi kabul etmeyen mevzûdur. Bölünmez olanın anlamı ancak mutlak olumsuzlama olduğundan ve olumsuzlama anlamı dışında başka bir anlam içermediğinden, bölünmez olanın bir mukabili olmaz.

### **Bir'in Yönlerinin Çoğun Yönleri İle Karşılaştırılması**

Benzer biçimde Bir'in yönlerinin her birisi için çoğun yönlerinden karşılık gelen bir yön vardır.

1. Bilfiil Bir'in mukabili, bilfiil çoktur. Buna örnek olarak birleri ve çizgileri verebiliriz.

2. Bilkuvve Bir'in mukabili, bilkuvve çoktur. Buna örnek olarak, bir olan çizgiyi verebiliriz.

3. Mevzûda bir olanın mukabili, mevzûda çok olandır. Bu iki çeşit olup, birisi tabiatı bir iken arazlarıyla çok olan mevzûlardır. Buna insan şahıslarını örnek verebiliriz. Çünkü şahıslar, insan için mevzû olup, tabiatları birdir ve ancak arazlarla çok olurlar. Diğer çeşidinin ise, mevzûları farklıdır ve zatı ile çoktur. Buna örnek olarak bilgiyi ve beyazlığı zikredebiliriz. Bu ikisinin mevzûları zatlari ile farklıdır. Çünkü bu ikisinden birisinin mevzûsu nefis, diğerininki ise cisimdir.

4. Tanımda Bir olanın mukabili tanımda çoklardır. Bunun örneği insan, at ve sığırdır; daha doğrusu, Sokrat'ın beyazlık, yok olmak ve at hakkındaki tanımlarını örnek vermektir. Çünkü onlar, farklı şeylerin pek çok tanımı olup mevzûları birdir.

5. Zatta Bir olana mukabil, zatta çok olandır. Buna örnek olarak ordu ve askeri zikredebiliriz.

6. Arazla Bir olana mukabil, arazla çok olandır. Örnek olarak arazları taşıyan

Zeyd'i verebiliriz ki, o bu arazlarla çoktur.

Bir'in hakikatini açıkladığımızı, kısımlarını, yönlerini ve çoğun kısımlarından mukabillerini saydığımızı ve her birinin hakikatinin ne olduğunu özetlediğimize göre, bu kısım ve yönlerden İletlerin İleti Tebâreke ve Teâlâ'nın hangi naat ile nitelendirilmesinin doğru olacağı ve hangisiyle nitelendirilmesinin doğru olmayacağı üzerinde durabiliriz. Ancak daha önce, İlk İletin her yönden bir mi yoksa her yönden çok mu, yoksa bir yönden bir, [390] diğer bir yönden çok mu olup olmadığını inceleyelim. Böylece bu meseleyi açık bir burhanla, O'nun hidayetine dayanarak, desteği ile yardıma koşmasına yaslanarak ortaya koyalım. O, yardımcı olarak yeter.

### V. Birlik Hakkındaki Beşinci Görüşün Eleştirisi

Her varlık zorunlu olarak;

1.Ya her yönden bir olur; bir başka deyişle, hiçbir yönden birden çok olmaz.

2.Ya her yönden birden çoktur; yani, hiçbir yönden bir değildir.

3.Ya da herhangi bir yönden bir, bir başka yönden çoktur. Bu durumda "Bir" olarak nitelendirilen bir şeyin her yönden bir olması imkânsız olur. Bir başka ifadeyle, yönlerden bir yönüyle çok olmaması imkânsız olur. Şöyle ki, bizim "Bir" dediğimiz herhangi bir isim olup, herhangi bir isim de zorunlu olarak ya asıldır/köktür, ya da türemiştir. Asıl ile demek istediğim, kendisinde herhangi bir şeyin aracılığı olmaksızın müsemmanın zatına delâlet eden olarak vaz edilmiş şeydir. Buna örnek olarak "Zeyd" sözcüğünü zikrederim. Çünkü bu sözcük Zeyd'in zatına delâlet eder. Türemiş ile kastettiğim, müsemmanın isminden türemiş bir şeyin aracılığı ile müsemmaya delâlet eden isimdir. Buna örnek olarak "yazıcı" ismini zikredebiliriz. Çünkü bu isim Zeyd'e, "yazıcı" isminin türediği Zeyd'in yazıcılığı aracılığı ile delâlet eder.

A. O halde "Bir" sözümlerimiz asıl ise, yani kendisindeki bir şeyin aracılığı olmaksızın bir zata delâlet ediyorsa, ve kendisine o asıl ile işaret ediliyorsa, onun mana ve mahiyeti bir olmaktır. Mana ve mahiyetinin bir olması ise, onun çokların aslı olmasıdır. Bir başka deyişle o, kendisine kendisi gibisi eklendiğinde çoklar varlığa gelir ve çoklar ancak ona kendisi gibisi eklendiğinde var olur. O halde, her akıllı kişiye çokların mana ve mahiyetinin ancak bir araya gelmiş birler olduğu açık ve seçiktir. Ondandır başka mana ve varoluşu bir olmak olan bir şey ya vardır ya da var değildir. Mana ve varoluşu bir olmak olan başka bir şey varsa, [391] onun bu yönden çok olması gerekir. Çünkü onun manası bir başkasında daha var olmuştur. Şöyle ki, çokluk başkalığa dâhil olmuş, başkalık da çokluğa zorunlu olarak dâhil olmuştur. Eğer onun dışında manası ve varoluşu bir olmak olan bir başkası yoksa, açıkça gözüken şeyin tersi kaçınılmaz olur; yani, kesinlikle çoklar yoktur. Şöyle ki, çoklar, birden fazla birlerden bir araya gelmişlerdir. Birlerden sadece bir tane bir var ise, çoklar varolmamış olur. Çünkü çoklar, varlığa getirilmiştir. Böylece birler, birden fazladır. O zaman sadece o bir değildir; aksine o ve başkası birdirler. Yine o, her yönden bir olmadığı gibi, bazı yönlerden de çok değildir.

Eğer "Bir" sözümlerimiz onun isminden türemiş herhangi bir şeyin aracılığıyla bir zata delâlet ediyorsa –"yazıcı" örneğinde olduğu gibi-, zorunlu olarak iki anlam

içerir: Birisi zattır, diğeri de zatta mevcut olandır ki, o da zatın kendisi ile bir olduğu birliktir. Durum böyle olunca, Bir her yönden bir değildir ve hiçbir yönden de çok değildir.

**B.** Bir'in her yönden çok olması mümkün değildir. Bir yönden de bir olması mümkün değildir. İlkine gelince, bunun sebebi çokların ancak içlerindeki bir çokluk ile çok olmalarındandır. Çokluğun anlamı bir tane olup o anlam üzerinde çoklar birleşmişlerdir. İkincisi ise, "başkalık" anlamının çokluk için vazgeçilmez olmasındandır. Başkalık da aynı şekilde bütün çoklar için genel olup, çoklar bu anlam üzerinde de birleşmişlerdir.

Nasıl ki çok, ayrışma için vazgeçilmezse, bir de birleşme için vazgeçilmezdir. Böylece onlar bu iki yönden birdirler. Diğer yandan onların hepsi malûllerinden ayrıdır. Onların ayrılıkları onlardan her birisi için vazgeçilmezdir. Onlar bu ayrılıkta müttefiklerdir. Onların ittifakı ise, onların ittifak ettikleri şey konusunda onlar için birliği kaçınılmaz kılar. O halde onlar her yönden çokturlar ve hiçbir yönden birleşmemiş değildirlere.

[392] Üç kısımdan ikisinin temelsizliği ortaya çıkınca –onlardan bir tanesi zorunlu olarak varolması gerekir-, üçüncüsü kaçınılmaz olarak olumlanmış olur. Bu üçüncüsü zatın bir yönden bir, diğer bir yönden birden çok olduğudur.

### **Bir'in Allah Hakkında Kullanılması Doğru Olan Anlamı**

İlletin herhangi bir yönden zorunlu olarak bir, diğer bir yönden de birden fazla olması gerektiği açıklığa kavuştuğu için, birin kısımlarından Tanrı'nın nitelendirilmesinin doğru olacağı kısmın ve Tanrı'nın kendisiyle birden çok olduğu yönlerin açıklamasına geçebiliriz. Sonra da O'nun nitelendirilemeyeceği bir ve çoğun kısım ve yönlerini açıklayalım. Bunlardan birisi, onların bir ve birden çok olmasıdır.

**I.** Aziz ve Celil olan İletin cins ve tür yönünden bir olması muhaldir. Bunun sebebi, cinslerin ve türlerin zafî varoluşlarında şahıslara ihtiyaçları olmalarıdır. Şahıslar ise illetin varoluşunun illetleridir. İletlerin İletin ise varoluşunun illeti olmaz. Aksine O, kendisi dışındaki bütün varlıkların illetidir. Bu durumda illetin, cins ve tür olarak kabul edilmesi yönünden malûl olması, İletlerin İletin özelliği yönünden malûl olmaması gerekir. Buna göre illet hem malûl olur hem de malûl olmaz ki, bu muhaldir. Kabulü muhali gerektiren de muhaldir. Kabulü bu muhali gerektiren şeye gelince, illetin cins ve tür yönünden bir olmasıdır. Buna göre illetin cins ve tür yönünden bir olması muhaldir.

**II.** Bu şekilde bu muhal, bizatihi, illetin nispeti yönünden bir olarak kabul edilmesini gerektirir. Şöyle ki, [393] nispet mensuptaki bir arazdır. Araz da varolmak için kendisinde varolacağı bir cevhere muhtaçtır. Varoluşunda kendisi dışında bir şeye muhtaç olan şey ise malûldür. İlet de bu durumda malûl olur ki, bu muhaldir.

**III.** İletin bitişik olan gibi bir olması mümkün değildir. Çünkü illetin cisim olması, ki Aristoteles bunu *es-Semâ et-Tabî'î* adlı eserinin sekizinci makalesinde bizim burada uzun uzadıya tekrar ele almamıza gerek bırakmayacak şekilde açık ve doğru biçimde ortaya koymuştur, yüzey, çizgi, mekan ve zaman olması mümkün değildir. Çünkü bütün bunlar arazdır. İletin arazlığını kabulün muhalliği, illetin nispet ola-

rak kabulünü gerektirir.

IV. İlet, bölünmez bir de olamaz. Çünkü “bölünmez” sözümüz iki anlama gelir.

1. Birisi olumsuzlama anlamında olup, bir şeyden bölünme anlamının olumsuzlanması bölünmeye mukabil bir anlam gerektirmez. Buna örnek olarak nicelik ve ilkeleri dışında kalan renk, tat ve bütün keyfiyetler ve diğer arazları örnek verebiliriz. Bu görüş, renk ve tat hakkında onların görünmez olduğuna ilişkin sözümüzle uyumludur. Fakat biz, “bölünmez bir” sözümüzde bu anlamı kastetmiyoruz.

2. İkinci anlam ise bölünmez birin bölünmez olmakla birlikte bölünenin ilkesi olmasıdır. Bu, onun kendisinden bölünür olanın ortaya çıkması özelliğine sahip olması yönüyledir. Bu da iki kısımdır: Birisi zatıyla ve ilk kastedilen biçim üzere olup, buna örnek olarak birliği ve noktayı zikredebiliriz. İkincisi ise arazla ve ikinci anlamda olup, anı ve hareketin ilkesini örnek verebiliriz.

Bütün bunlar, yani birlik, nokta, an ve hareketin ilkesi, illetten olma bölünmüş miktarlardır. Birlik ise, tekerrür ettiğinde kendisinden sayı ortaya çıkar. Noktaya gelince, o hareket ettiğinde ondan çizgi ortaya çıkar. An da benzer biçimde kendisinden zaman ortaya çıkar. Hareketin ilkesinden de hareket ortaya çıkar.

İlet birinci anlamda bölünmez bir olarak kabul edildiğinde, yani kendisinden bölünür olumsuzlandığında, [394] Bir için, bölünmezlik anlamının dışında özel bir anlam ortaya çıkmaz. Sadece Bir'in saydığımız anlamlarından geriye kalanlar ve Bir'in nitelenmesinin yanlış olduğunu gösterdiğimiz anlamlar hasil olur. Bu durumda yapmamız gereken geri kalan iki anlamı araştırmaktır.

İletin ikinci anlamda bölünmez bir olması mümkün değildir. Çünkü illetin açıkladığımız şekilde bir olması, nokta, an ve hareketin ilkesi olması mümkün değildir. Çünkü bunlardan her birinin temeli ve varlığı, kendilerine ilke olan şeye bağlıdır. Bütün bunlar arazdır; araz da İlk İletin varlığı için bir iletir ve İlk İlet de araz için malûldür. Araz da malûldür. Bu durumda İlk İlet, bir malûlün malûlüdür. Oysa biz İlk İletin malûl olmayacağını açıklamıştık. Bu yüzden illetin bölünmeyen anlamında bir olması mümkün değildir.

“Bir” teriminin delâlet ettiği altı kısımdan beş kısmı muhal olunca, ki onlar cins, tür, nispet, bitişik, bölünmezdir, geri kalan kısmın olumlanması kaçınılmazdır. O kısım da tanım olan birdir. Şöyle ki tanım –sen ona “İlk İleti nitelendiren söz” de diyebilirsin- birdir.

Birin hangi kısmı ile illetin nitelendiğini öğrendik. Artık, altı yön içinden Bir'in kısımlarından kendisi ile illetin sıfatlandığı yönü incelemeye geçebiliriz.

### Allah'ın Bir Olarak Nitelendiği Yön

I. Birlik anlamının illette bilkuvve olması mümkün değildir. Çünkü her kuvvet, ki illet de bir kuvvettir, bir fiile doğru dönük olur. Yine her kuvvet kendisindeki kuvvetin fiile çıkması için kendisini fiile çıkaracak bir illete muhtaçtır. Bu yüzden illetin malûl olması gerekir ki, bu muhaldir. O halde İlk İletteki birlik bilkuvve değildir. Binaenaleyh birlik illette zorunlu olarak bilfiil olmak durumundadır. Şöyle ki ne bilkuvve ne de bilfiil mevcut olan şey madûm olup, kesinlikle bir varlığa sahip de-

ğildir. Her varolanın ise ya bilkuvve ya da bilfiil varolması gerekir. Bilkuvve değilse kaçınılmaz olarak bilfiil varolması gerekir.

[395] Şurası açıktır ki, illet için zorunlu olarak zat ile birlik anlamının varolması gerekir. Her varlığın zatı bir ya da birden fazla olmak zorundaysa, birlik onun için kaçınılmaz olarak vardır. Çünkü birlik, her çoklukta mevcuttur. Çünkü çokluğun varoluşu ve mahiyeti bir araya gelmiş birlerdir.

II. İletin mevzû yönünden de bir olduğu açıktır. Çünkü illet için birin kısımlarından hâsıl ve doğru olanın tanım olan bir olduğu ortaya çıktı. Yine bir olan tanımın tek bir zata delâlet ettiği açıktır.

III. İletin cins, tür ve nispet yönünden bir olması muhaldir. Bu durumda geriye sayı ve tanımda bir olanın kısımları kalmıştır. Öyleyse illet mevzûda, yani tanımda birdir.

Bir'in anlamını, kaç kısım olduğunu, bu kısımların neler olduğunu, hangileriyle İlk İletin nitelendirilmesinin doğru olacağını, kaç yönü olduğunu, hangisiyle illetin varolmasının doğru olduğunu açıkladık. İlette birlik ve çokluğun aynı anda bulunmasının zorunluluğu sabit olmuş ve çokluğun, sayısı birinkine eşit kısımları olduğu da ortaya konmuştu. O halde artık doğru olanın doğruluğunu, yanlış olanın yanlışlığını açıklamaya –Bir'in kısım ve yönlerinde yaptığımız gibi- koyulabiliriz.

#### Allah'ın Çok Olarak Nitelendiği Kısım ve Yön

İnsan için çokluğun cins, tür, nispet, bitişik ve bölünmez olmak yönünden varolmasının muhal olduğu, Bir'in bu kısımlarının varoluşunun muhal olduğunu kendisiyle ortaya koyduğumuz burhan ile ortaya konulmalıdır. [396] Bu da İletin cins yönünden Bir olarak varolmasının muhal olduğuna ilişkin açıklamamızdan, İletin varoluşunun çok cinsler olmasının muhaliği ortaya çıkar. Onun varoluşunun çok cinsler olması, onda cins olan Bir'in manasının bulunmasını gerekli kılar. Diğer geri kalanlar hakkında da aynı şey söylenir. Böylece Bir'in kısımlarından İlet hakkında kullanılması doğru olan kısmın çokluğun kısımlarından olan benzerini İlet hakkında kullanmak doğru olur. Bu kısım da tanımsal çokluk olup, İlet hakkında doğru olan tanımsal birin dengidir. Öyleyse İletteki çokluk, tanımsal çokluktur.

#### Mütekellimlere Reddiye

İhtimal ki bu söylediklerimiz hakkında düşünen bazı muhalefet sevdalıları ve velvele meraklıları bu sözümlüğün zâhirinden kulağa ilk geldiği anda, iyice düşünmeden, dış görünüşe bakarak ve de pireyi deve yaparak, bizi töhmet altında bırakarak, fırsatı ganimet ruhsatı da azimet bilerek canımıza okumak için hiç vakit kaybetmeyeceklerdir.

[Ben derim ki] Ey adam! Bir'in kısımlarından İletin nitelenmesi doğru olan kısımdan bahsettiğinde senin burhanın onun tanımsal bir olduğuna götürür. Bunun anlamı, İletin tanımlandığı tanımın bir olmasıdır. Bu sözünde sen, çokluğun kısımlarından İlet için varolan kısmın da tanımsal kısım olduğunu zorunlu kıldın. Bu da İletin kendisiyle tanımlandığı tanımların çok olmasıdır. Bu ise pek çok büyük hatayı içerir.

**I.** Birinci hata, İlette birin kısımlarından olan kısmın ve çoğun kısımlarından ona olan karşılığın bir araya gelmesidir. Oysa iki mütekabilin hakikati, ikisinin aynı anda bir mevzûda bulunmamasıdır.

**II.** İkinci hata, İletin, tanımının bir olması yönünden tek bir zat olması, tanımlarının çok olması yönünden çok zatlar olmasıdır. Bu ise imkânsız bir çelişkidir.

**III.** Aynı şekilde İletin tanımı bir olduğundan, İletin çok tanım olmaması gerekir. Ne var ki, sen onun çok tanımlar olduğunu olumladın. O zaman o, hem çok tanımdır hem de çok tanım değildir. Bu da [397] bir çelişkidir. Yine sen onu bir yandan tek tanım diğer yandan çok tanımlar kıldın. Bu durumda İletin bir tanım olması ve bir tanım olmaması gerekir ki, bu muhaldir. Kabulü bu muhali gerektiren de bu durumda kaçınılmaz olarak muhaldir. O halde senin İletin tanımsal bir ve tanımsal çok olduğuna ilişkin kabulün de muhaldir.

Biz bu aceleci kimseden kastettiğimizi iyi anlamasını ve ondaki anlayışımızı ve mezhebimizi iyi kavramasını, ibarenin lâhikalarından işaret edilen hakikatlere geçmesini istiyoruz. Eğer o bizim bu problemimize yaklaşırsa, bizden ona bir iyilik geçmiş olur.

Bilsin ki, tanım, herhangi bir sözdür. Söz ise, bir bileşim (*müellef*)'dir. Her bileşim birden fazla parçadan oluşmuştur. Yine bileşimin her parçası bir diğer parçasınınkinden başka bir anlama delâlet eder. Bu yüzden onda kaçınılmaz olarak iki mana, yani birlik ve çokluk birleşir. Birlik, tanımın bütünü yönündendir. Çokluk ise, tanımın birleri yönündendir. Böylece bizim burhanlarımızın götürdüğü noktanın doğruluğu ve gerekliliği ortaya çıkmış ve bu noktaya ilişkin kuşku ve şüpheler ortadan kalkmış olur.

### Hıristiyanlıktaki Birlik Anlayışına Dönüş

İlet için çokluğun doğru olduğu durumlar şunlardır:

**I.** Birisi kuvve değil, fiildir. Çünkü kuvve, yukarıda açıkladığımız gibi, kendisindeki –yani üzerinde kuvve olduğu şeyi- fiile çıkaracak bir illete muhtaçtır. [398] Bu yüzden İletsiz İletin bir illeti olması gerekir. Bu ise muhaldir. Bunun muhalliğinden, tanımı bu muhali gerektirenin zıttının vücubu gerekir. Muhâl, çokluğun bilkuvve olmasıdır. Tersine ise çokluğun İlet için bilkuvve olmamasıdır. Bu da çokluğun İlet için bilfiil olmasını, bilkuvve olmamasını gerektirir.

**II.** Bir diğeri, zat yönündendir. Zatin tanımında çok olduğu ortaya konmuştu. Çünkü çokluk, tanım için tanımın parçaları yönünden bir gerekliliktir. Tanımın parçalarının delâlet ettiği şey tanımlanan için kaçınılmaz olarak zatîdir. O halde zatî çokluk, illet için vaciptir.

**III.** Tanım yönünün vücubu, çokluğun kısımları üzerindeki bahsimizde açıklığa kavuşmuştu.

### İlâhî Zatin Tabiat ve Sıfatları

Varolduğu sanılan her şey şu dört durumdan birisi üzeredir:

**I.** Ya hem cevheri hem de eseri açıktır. Burada eserle, sadece cevherin etkilediği ve etkilendiği şeyi değil, cevhere bitişen bütün lâhikaları kastediyorum.

II. Ya hem cevheri hem de eseri gizlidir.

III. Ya cevheri gizli eseri açıktır.

IV. Ya da cevheri açık eseri gizlidir.

Cevheri ve eseri birlikte gizli olana gelince, onun manasından veya levâhıkından bir şeyi tasavvur etmeye bizim için bir yol yoktur. Zihinlerimizde onunla ilgili olarak oluşan şeylerin çoğu, dış görüntülere iliştilmiş uydurmalarıdır. Bu uydurmalar ise, cevheri ve eseri gizli şeyden farklıdır. Bu yüzden onu varlıklarından herhangi bir şeyle temsiline güç yetiremeyiz.

[399] Cevheri ve eseri birlikte açık olana gelince, buna örnek olarak ateşi zikredebiliriz. Çünkü ateşin cevheri gözle görülür ve eseri hisse açıktır. Ateş hem cevheri hem de eseri açık olduğundan, cevherini araştırmaya gerek yoktur. Cevherin eserlerinden gözle görülen, ateşin seçikliğidir.

Cevheri açık eseri gizli olana gelince, buna ishal ilacı örnek verilebilir. Onun cirmi hissedilir; fiili ise ki, mideyi boşaltmaktır, denenmeden önce gizlidir. Bu kısımda, bir şeyin açık cevheri ile onun gizli eserine delil getirilmektedir.

Cevheri gizli eseri açık olana gelince, buna örnek olarak nefis, akıl ve Yüce Yaratıcı'yı ve mıknaşın demiri çekmesindeki sebebi zikredebiliriz. Çünkü mıknaş, zati açık olmayan eseri ise, yani demiri çekmesi, açık olandır. Bu kısımda ise, bir şeyin açık eserinden hareketle onun gizli cevherine delil getirilmektedir. Bir sıfatın onun için olumlanmasının veya olumsuzlanmasının doğruluğu ancak eserleri yönünden anlaşılabilir. Eseri varoluşunu gerektiren olumlanı, kaldırılmasını gerektiren olumsuzlanı. Ancak açık olan ve bilinen şu ki, şanı yüce Yaratıcı bu dört çeşitten ancak dördüncüsüdür. Çünkü O'nun cevheri gizli olup mahiyeti idrak edilemez. Yaratıklarındaki eserleri ise açık olup gizlenemez. Yaratıklarındaki alâmetleri gözükmekte olup olumsuzlanamaz.

Eserleri ile görülenin olumlanması gerekir. Fiillerinin ortadan kaldırdığı şeyin ise O'ndan olumsuzlanması gerekir. Kendisine şüphenin karışamayacağı şeylerden birisi, O'nun yaratıklarının önce yok iken sonradan varolması, O'nun cömertliğini ve kudretini gerekli kılmaktadır.

### Allah'ın Sıfatları

Cömertliğe gelince, bu, önceden yok iken sonradan varolan her şeyin kaçınılmaz olarak kendisini yokluktan varlığa [400] çıkaracak bir illet gerektirmesi yönündendir. Bu illet ise zorunlu olarak ya o şeyin zati olması gerekir - ki bu muhaldir - ya da başkasıdır. Bu da onun zatının aynı anda hem var hem de yok olmasını gerektirir. Yok olması, sonradan varolduğu içindir. Varolması ise, kendi zatının illeti olarak kabul edilmesi yönündendir. İlet eğer malûlünü yaratmayı kararlaştırmış ise, mevcut olması zorunlu olur. Bırakın madûmun bir şeyin varlığının sebebi olmasını, kendisinin varolmasının tasavvuru bile imkânsızdır. O halde mahlûkun illetinin yine mahlûkun zati olması da imkânsızdır. Sonuç olarak onu bir başkası var etmiştir.

İlet malûlünün varlığını zorunlu olarak ya kendi zatının illetinden başkası olarak gerektirir ki, bu durumda fiili zati olmaz, ya da malûlünün varlığını zati gerektirir ki, bu durumda fiil zati olur. Bu ikincisi ile fiilin onun zatından sudur etme-

sini kastediyorum. Buna örnek olarak ateşin ısıtma fiilini, karın soğutma fiilini, Güneş'in de aydınlatma fiilini zikredebiliriz. Bu yüzden onun fiili ve zatı birlikte varolur ve biri diğerinin önüne geçemez. Biri ortadan kaldırıldığında diğeri de kalmaz. Çünkü ateşin zatı varolduğunda ısıtması vardır; ısıtması varolduğunda da zati vardır. Soğutma ile kar ve aydınlatma ile de Güneş arasındaki ilişki de böyledir.

Bununla birlikte yaratıkların varoluşları yokluklarından sonra gerçekleşmiştir. Onların şanı yüce Yaratıcısı ise, onların yokluğu halinde de vardır. Bunun delili ise, "yaratık" ismi ile işaret ettiğimiz bütün şeylerin ya "birden çoktur" olarak isimlendirilir olması, ki bunlar küllîler, cinsler ve türler gibi genel durumlardır, ya da "birden çoktur" olarak isimlendirilememesidir, ki bunlar da şahıslar ve biricik durumlardır.

[401] Şurası açıktır ki, genel ve küllî durumlar varoluşlarında kendilerinde varolacakları şahıslarına muhtaçtırlar. Şöyle ki, kendi zatlarıyla varolan şeyler ancak şahıslardır. Genel durumlara gelince, onların temeli ve zafî varoluşları cüz'iyetlerinde ve şahıslarındadır. Çünkü Zeyd, Abdullah, Halit, şu at, şu sığır, şu karga, şu ağaç, şu ağacın kökü, şu taş gibi şahıslar önceden yok iken sonradan varolmuşlardır. Şöyle ki, biz onlardan herhangi birini düşündüğümüzde, önceden yok iken sonradan varolduğunu görürüz. Bu da o şeyin burhan ve beyan zahmetine girmeksizin açıkça görünmesindedir. Bu durumda şu açıktır ki, varolmak için şahıslara muhtaç olan ve şahıslar varolmaksızın var olamayan şeyler de, [yani küllîler de] yokken sonradan meydana gelmiştir. O halde kendilerine "yaratık" ismiyle işaret edilen şeyler, küllîleri ve cüz'ileriyle yok iken sonradan varolmuşlardır.

Durum böyle olunca mahlûkâtın illetlerinden olan varoluşları, zafî bir varoluş değil, irâdî bir varoluştur. Bir şeyi iradesi ile varlığa getiren kişinin o şeyi irade etmesi, ya zorunluluktan dolayı değildir, ya da zorunluluktan dolayıdır. Buna istemediği bir şeyi yapmaya bir zorba tarafından zorlanan kimsenin ve dar hapishanelere zorla tıklan bir kimsenin durumunu, ya da evlâdını öldürmeye zorlanan bir kimsenin bu fiili işlemediği takdirde acıklı bir azapla karşılaşacağından dolayı bu fiili işlemedini örnek verebiliriz. İlk İletin işlediği fiili yapmaya zorlanmış olması çirkin bir muhaldir. Böyle olursa, İlk İletin zorlayan, malûlünün varoluşunda illet olur ve yine o, İlk İletin malûlünü varlığa getirmesinde illet olur. Bu da İlk İletin hem illetli, hem de illetsiz olmasını gerektirir.

İletli olması, İlk İletin fiilini varlığa getirmek için illet olmak zorunda olarak kabul edilmesinden dolayıdır. [402] Bu da İlk İletin fiile nispetinin, âletin (*edât*) o aletle fiilde bulunana nispeti gibi olmasındandır. Şurası açıktır ki, fail, mefulün âletle işlediği fiilinde âletin muharrikidir. O halde fail, âletin hareket etmesinde ve hareket ettirmesinde illettir ve âlet için illettir.

İlk İletin illetsiz olmasına gelince, bu onun zafî yönündendir. Çünkü İletlerin İletinin özelliği, illetli olmamasıdır. O halde İlk İlet hem illetli hem de illetsizdir ki, bu muhaldir.

İletin zorlanmış olarak tanımlanması, onun zorlayıcısının hem var hem de yok olmasını gerektirir. Var olması kabul yönündendir. Çünkü İlk İlet kendisi dışındakileri varlığa getirmeye zorlanmış olursa, onun zorlayıcısı kaçınılmaz olarak var olur. Çünkü yokun zorlayıcı olması mümkün değildir. Yok olması açıkladığımız gibi, kendisi dışındaki şeyi, o şey yokken varlığa getirmiş olması yönündendir. Bu du-



rumda İlk İletin zorlayıcısı kaçınılmaz olarak yoktur. Aksi takdirde zorlayıcının yokluktan sonra varolması mümkün olmazdı. Yine kaçınılmaz olarak zorlayıcısı, vardır. Aksi takdirde o şey, İlk İleti kendisini yaratmaya zorlayamazdı. O halde zorlayıcı hem mevcuttur hem de mevcut değildir. Bu ise çelişkidir. Kabulü bu muhali gerektiren de muhaldir. Şöyle ki, illetin malûllerini varlığa getirmesi, bir zorlayıcının İleti zorlaması ile değildir. Bu yüzden o, muhaldir; karşıtı ise gerçektir. Yani İletin malûllerini varlığa getirmesi, bir zorlayıcının onu zorlaması ile değildir. Eğer İlet malûllerini zorlama olmaksızın bir ihtiyar ile varlığa getiriyorsa, bu zorunlu olarak İletin malûllerini varlığa getirmesinin cömertlik ile olmasını gerektirir.

Kudretin İlet için varlığı, kudretin “bir şeyi yapma ve yapmama gücü” anlamında olması yönündendir. Eğer İlet malûlünü varlığa getirmiş ise, İletin malûlünü varlığa getirmeye gücü olmadığı düşünülemez. Onu varlığa getirmekten vazgeçmeye gücü yetmiyorsa, iki durumdan birisi söz konusu olur: O malûlün varoluşu ya yokluktan sonra gerçekleşmiştir [yani yokluk onun varlığına sebkate etmiştir], ki bu bizim görüşümüzdür, ya da varoluşu yokluktan sonra gerçekleşmiş değildir [yani yokluk onun varlığına sebkate etmemiştir]. Bu durumda malûller hem yokluktan sonra varolmuş hem de yokluktan sonra varolmuş değildir [yani yokluk onun varlığına hem sebkate etmiş hem de sebkate etmemiştir]. Bu da muhaldir.

[403] I. Yokluktan sonra varolmasına gelince, bu şunun açıkça görülmesindedir: Şahısların bir kısmı bir zaman yok olup bu yokluktan sonra varolmuşlardır ve varolduktan sonra da yok olmuşlardır. Bu delil, malûllerin geri kalan kısmının, yani küllîlerin yok iken varolduklarına ve var iken de yok olduklarını da gösterir.

II. Yokluktan sonra varolmuş olmamasına gelince, bu, illetin malûllerini varlığa getirmekten geri durma gücünden yoksun olarak kabul edilmesinden dolayıdır. O halde malûller, yokluktan sonra varolmuşlardır ve yokluktan sonra varolmuş değildirlerdir. Bu da muhaldir. Bu kabul de şu muhali, yani illetin kâdir olmamasını gerektirmektedir. Bu durumda illet zorunlu olarak kâdir olmayandır.

Yaratıkların varlığı rasgele olmayıp, onlar son derece özenli ve sağlam bir varoluş üzere bulduklarından, onlardaki amaç ve hikmetin eserleri açıkça görülür olmalıdır. Yaratıkların cüzlerinden her birinin cevheri, sayıları, miktarları, şekilleri, nispetleri, konumları, düzenleri, nasipleri, onlar için varolan şeyleri, yerleri, zamanları, fiilleri, infialleri, bütün zatî levâhık ve levâzım ile birlikte olabilecek en üstün bir hazırlık üzeredir ve onların varoluş amaçlarını gerçekleştirmek için en elverişli durumdadır. Nitekim bunu Yunanlı filozoflar ve onlardan felsefe alan yeniler kitaplarında ayrıntılı olarak açıklamışlardır. Bu yüzden bu konuyu burada uzun uzadıya tekrar anlatmaya gerek yoktur. Bununla birlikte eşyanın yaratıldığı gayeye götürmesi gerçeği hisle idrak edilir. Yaratıkların sağlam ve özenli bir hal üzere bulunması, ancak maksadını ve amacını bilen, hikmetli ve bilgili birisi tarafından olur.

Durum böyle olunca, İletin zorunlu olarak cömertlik ve kudretle birlikte hikmetle de vasıflanması gerekir. Zira O'nun eserleri mahlûkatta bulunmaktadır. Tersî düşünülemez kadar açık olan bir şey varsa, o da cömertliğin anlamının hikmetin anlamından, kudretin anlamının da diğer ikisinin anlamından başka olduğudur. Yine açık olan bir şey var ki, mahlûkatın zatlarının varlığı şanı yüce Yaratıcı'nın bu üç eseri ile tekâmül eder ve varolmak için onlar bir dördüncü manaya ihtiyaç duy-

mazlar.

[404] Bu durumda varlıkları ile yüce Yaratıcı'ya şahitlik eden sıfatlar, Yaratıcı'nın yaratıkların oldukları hal üzere varolmak için kendilerine muhtaç olup onlarla başkalarından müstağni oldukları, yine yaratıklardaki açık eserleridir. Bu sıfatlar da şu üçüdü; cömertlik, hikmet ve kudret. Bu sıfatlar üçten az da olamaz. Çünkü bunlardan hangisi hafzedilirse, hazfı o sıfatın yaratıklardaki eserinin de hazfını gerektirir. Onu hafzetmek ise inatçılıktır. Onun gerektirdiğini hafzetmek ise yanlıştır.

Sıfatlar, bu üçünden fazla da değildir. Çünkü yaratıkların oldukları hal üzere varolmaları için adı yüce Yaratıcı'nın eserlerinden zikri geçenler dışında bir başka esere ihtiyaçları yoktur. Aksine yaratıkların üzerinde buldukları sağlamlık ve güzellik üzere varoluşları sadece bu eserlerle tekemmül etmiş olur. Böylece şanı Yüce Yaratıcının sıfatlarının sayısı sabit olur. Bunlar cömertlik, hikmet ve kudret olmak üzere üç tanedir. Açıklamak istediğimiz şey budur. Bu sözden tam olarak hedeflediğimiz de budur.

Bu hedefe ulaştığımızı göre, makalemizi cömertlik, hikmet ve kudret sahibi, adalet sahibi, bize akli veren Allah'a aralıksız ve daimi biçimde güzel tevfiğinden dolayı hamd ederek sona erdirelim. O'na güvenirim, O'ndan yardım isterim. O bana yardımcı olarak yeter. Şükür, hak ettiği biçimde O'nadır.

## Bibliyografya

- Abdullah, Misha'al ibn, *What Did Jesus Really Say?*, Islamic Assembly of North America, Michigan 2001.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?" (İslâm Felsefesi Üzerine, Vadi Yayınları, Ankara 1999 içinde).
- Aydın, Mehmet, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1989.
- Bin 'Adî, Yahyâ, "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fî't-Tevhîd" (*Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, ed. Sahban Khalîfat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde).
- , "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fî't-Tevhîd" (*Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, ed. Sahban Khalîfat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde).
- , "Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ (Défense du Dogme de la Trinité contre les Objections d'al-Kindî)", (*Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920 içinde).
- , "Makâletü's-Şeyh Yahyâ bin 'Adî fî Tebyîni'l-Vech ellezî 'aleyhi Yesihhu'l-Kavlu fî'l-Bârî Celle ve Te'âlâ İnehü Cevherun Vâhidun Zû-Selâsi Havâssin Tusemmihâ en-Nasârâ Akânîme" (*Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920 içinde).
- , *Makale fî't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, ed. Samir Khalil Al-Yasoui, el-Mektebetu'l-Bulisiyye, Cuneh ve el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980
- Çelik, Mehmet, *Antakya Süryani Kilisesi I*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1987.
- Edelbi, Matrân Navfistus, "Mukaddimatu el-Matrân Navfistus Edelbi" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fî't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, ed. Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde).
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
- Filiz, Şahin, "Yahya İbn 'Adî" (Süryaniler ve Süryanilik, ed. Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrı' verdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005 içinde).
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1998.

- Gündüz, Şinasi, *Paolus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Gunel, Aziz, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır 1970.
- Hodgson, Leonard, *The Doctrine of the Trinity (Croall Lectures, 1942 –1943)*, James Nisbet and Company Limited, London 1944.
- [Http://en.wikipedia.org/wiki/Trinity](http://en.wikipedia.org/wiki/Trinity).
- [Http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm).
- J. Neuner S.J.- J. Dupuis S.J., *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Alba House, New York 1982.
- J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, New York 1986.
- Khalifat, Sahban, *Makâlātu Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, Publications of the University of Jordan, Amman 1988.
- al-Kindî, Ya'qûb ibn Ishâq, *Fî al-Falsafah al-Ûlâ (Al-Kindî's Metaphysics; A Translation of Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî's Treatise on 'First Philosophy')*, İngilizce çev. : Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany 1974.
- Kumeyr, Y., *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev.: Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1976.
- Perier, Augustin, *Yahyâ Ben 'Adî: Un Philosophe Arabe Chrétien Du Xe Siècle*, Paris 1920.
- Peters, F.E., "The Greek and Syriac Background" (*Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve LEAMAN, Oliver, Routledge, Londra-New York 1996 içinde).
- Rahner, Karl, "Divine Trinity", *Encyclopedia of Theology; The Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner, The Crossroad Publishing Company, New York 1989.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1996.
- Shayegan, Yegane, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World" (*Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra-New York 1996 içinde).
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, "The Jundishapur School: Its History, Structure, and Functions", *American Journal of Islamic Sciences*, cilt: 22, sayı: 2, Spring 2005.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Massachusetts 1976.
- al-Yasoui, Samir Khalil, "Mukaddimetu'n-Nâşir" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde).
- , "Tasdir", (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, ed. Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde).

## TEVHİT-TESLİS POLEMİĞİNİN İSLÂM FELSEFESİNDEKİ YANSIMASI: YAHYÂ BİN 'ADÎ VE MAKÂLE FÎ'T-TEVHÎD'

Tahir ULUÇ\*

### Özet

Bu makale iki kısımdan oluşmaktadır. İlk bölüm, Hristiyanların teslis/üçleme düşüncesinin bir değerlendirmesini sağlar ve din içi savaşlarda Hristiyan ilahiyatçıları tarafından kullanılan felsefi savunmalardan bahseder. Ek bölüm, Yahya b. Adî'nin *Makale fî't-tevhîd* adlı eserinin kritiği mahiyetindedir. Bu bölümde sözü edilen risalenin Türkçe çevirisi sunulmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tevhid, Yahya b. Adî, Hristiyan teslis/üçleme düşüncesi.

### Abstract

**The Reflection of the Unity-Trinity Polemics in Islamic Philosophy: Yahyâ bin 'Adî and His Treatise on Unity (*Maqâlah fî al-Tawhîd*)**

This article consists of two sections. The first section provides an overview of the Christian doctrine of the Trinity and speaks of the use of philosophical weapons by Christian theologians in intra-religious wars fought over Christological views. In addition, this section supplies a critique of Yahyâ bin 'Adî's *Maqâlah fî al-Tawhîd*. The second section offers Turkish translation of this treatise.

**Key words:** Tawhid, Yahya bin Adî, Christian, Christian doctrine of the trinity.

### Giriş

Bu çalışmanın amacı, Yahyâ bin 'Adî'nin (893-974) Hristiyan teslis dogmasını felsefi araçlarla açıklamaya ve savunmaya dönük çabalarını *Makâle fî't-tevhîd* (Tevhit Makalesi) adlı eseri üzerinde yoğunlaşarak incelemektir. 'Adî'nin bu risalesi tarihî, dinî, felsefî, teolojik ve sosyolojik yönlerden önem arz etmektedir. Eser, hicrî 328/miladî 940 gibi oldukça erken bir tarihte yazılmıştır. Dolayısıyla metin, Müslümanlarla Hristiyanlar arasında cereyan eden tevhit-teslis tartışmaları bağlamında, teslis doktrinine yönelik felsefî itiraz ve eleştirilere cevap olarak yine felsefî dil ve yöntemle yazılmış en eski Hristiyan apolojetik örneklerden birisini teşkil etmektedir. Sosyolojik yönden bu risale, Müslüman yönetici ve entelektüellerin hâkimiyetleri altında yaşayan gayr-i Müslimlere kendi inançlarını yaşama ve savunmada bahsettikleri düşünce ve ifade özgürlüğünün genişliğine tanıklık etmektedir. Eser taşıdığı bu pek çok yönlü önemden dolayı biri Müslüman diğeri Hristiyan

---

\* Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, mehmetahir@hotmail.com

olmak üzere iki araştırmacı tarafından iki kez neşredilmiştir.<sup>1</sup>

Günümüz Hıristiyan teologları ve araştırmacıları da esere ve yazarına büyük bir önem atfetmektedirler. Nitekim Samir Khalil tarafından tahkik edilen nüshasının basımının Halep'teki Rum Katolik Başpiskoposluğu (Esâkifetu Haleb li'r-Rûm el-Kâsulîk) ve Roma'daki Doğu Papalık Enstitüsü (Pontificio Istituto Orientale) tarafından ortaklaşa gerçekleştirilmesi, İslam ve Müslümanlar hakkında olumsuz düşünce ve yazıların yer aldığı *www.muhammadanism.org* adlı sitede tam metin halinde yayımlanması eserin Hıristiyanlar nezdindeki değerini göstermektedir.

Halep Rum Katolik Başpiskoposu el-Matrân Navfîtus Edelbî'nin risalesinin neşrinde hedeflenen dinî-kültürel gayeye ilişkin sözleri bu risalenin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Edelbî özetle, Hıristiyanlığın Araplığa sonradan dâhil olmuş yabancı bir unsur olmayıp, Arap kültür ve medeniyetinin esaslı ve vazgeçilmez bir parçası olduğunu, Hıristiyanlığın Araplar arasında İslam'dan önce var olduğu gibi, daha sonraki yıllarda da varlığını ve canlılığını muhafaza ettiğini, 'Adî'nin şahsiyetinin ve *Makâle fi't-Tevhîd* risalesinin de bu tarihsel gerçekliğin açık bir ifadesi olduğunu dile getirmektedir.<sup>2</sup>

Bu risale bağlamında, 'Adî gibi İslâm'ın erken döneminde yaşamış bir Hıristiyan teolog ve filozofunun felsefe ve mantık bilgisini genelde Hıristiyanlık akidesinin ve özelde teslis doktrininin müdafaası hizmetine sunması ve onu Hıristiyanlar –özellikle Hıristiyan Araplar- yanında değerli ve önemli kılmayı alışıldık bir durumdur. Fakat bizce bu filozofun asıl önemi, dördüncü hicrî yüzyıla gelinceye kadar düşünce ve ilahiyat dili olmak bakımından tamamen İslamlaşmış Arapçadan Hıristiyan Araplara bir teoloji dili inşa etme gayretidir. 'Adî'nin bu projeyi hayata geçirmedeki en önemli adımı, İslam'ın en temel akidesini ifade eden "tevhîd" kavramını felsefî teşrihten geçirerek Hıristiyan teslis akidesine bir basamak ve giriş yapmasıdır. Nitekim bu durum, eseri tahkik eden Samir Khalil tarafından da ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

1 Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Mektebetu'l-Bulisiyye, Coneyeh ve el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980; Yahyâ bin Adî, "Makâlâtu Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fi't-Tevhîd" (*Makâlâtu Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*), edit.: Sahban Khalifat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde), ss. 375–406. Çevirimizde Khalil'in edisyonuna da müracaat etmekle birlikte Khalifat'ın baskısını temel aldık.

2 Matrân Navfîstus Edelbî, "Mukaddimatu el-Matrân Navfîtus Edelbî" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde), ss. 7–8.

3 Samir Khalil Al-Yasoui, "Tasdîr", (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on*

Risalenin bir diğer özelliği, hem konusunun inceliğinden ve derinliğinden hem de kullanılan kavram ve terimlerin giriftliğinden dolayı anlaşılmasının oldukça zor oluşudur. Khalil'in çalışmasında yer alan şu ifadeleri metnin zorluğu hakkında bize ipucu vermektedir:

"Metnin 'neredeysel' açık hale geldiğini söylüyorum; çünkü o zaman [Khalil, metin üzerinde ilk çalışmaya başladığı 1970li yılları kastediyor] risalenin bütün pasajlarını anlayamadım. Okuyucuya bu risalenin Arapça metinleri tahkik sırasında karşılaştığım en zor metin olduğunu itiraf ediyorum. O zamana kadar onlarca Arapça [konu bakımından] benzer metinler yayınlamış ve yayınlamak üzere yüzlerce metin hazırlamıştım. Onun kadar zor veya zorlukta ona benzeyen bir metinle karşılaşmamıştım. Çünkü bu metnin anlamları çok derin ve Yahyâ'nın düşüncesi çok inceydi. Ayrıca metin Aristoteles felsefesine ve Ortaçağ felsefelerine tam bir vukûfiyet gerektiriyordu. Oysa ben o zaman bu iki alana tam olarak vâkıf değildim. Elimden geleni yaptım ve Aristoteles'teki asıllarına işaret ettim. Böylece risalenin mantığını anlaşılır kılmaya çalıştım."<sup>4</sup>

### Teslis Doktrini ve Hıristiyanlık-Felsefe İlişkisi

Yahyâ bin 'Adî entelektüel formasyonunu X. yüzyıl İslâm dünyasının fikrî ve siyasî merkezi olan Bağdat'ta büyük Türk filozofu Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (870–950) elinde tamamlamıştır. Yine o, Eski Yunan felsefe mirasının Arapçaya naklinde önemli bir rol oynamıştır. Bu yüzden bu filozofun eserleri haklı olarak İslâm felsefesi mirası içinde değerlendirilmektedir.<sup>5</sup>

'Adî'nin Tanrı'nın birliği hakkındaki düşüncesine geçmeden önce, bu düşüncenin tarihsel, felsefî ve teolojik arka planından bahsetmemiz yerinde olacaktır. Çünkü bu eserin yazılışı ile alakalı olarak iki husus özel bir vurguyu hak etmektedir. Bunlardan ilki, Tanrı'nın birliğine ve Hz. İsa'nın tabiatına ilişkin olarak Hıristiyanların kendi aralarında ve Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında cereyan eden tartışmalardır. İkincisi, bu tartışmaya *Makâle fî't-Tevhîd* adlı risaleyi yazarak katılan düşünürün bu eserinde kullanmış olduğu argümanların temelini teşkil eden genelde Antik Yunan düşüncesi-

*Monotheism*), edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde), s. 22.

4 Khalil, "Tasdir", s. 22.

5 Yahyâ bin 'Adî'nin hayatı, düşüncesi ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Augustin Périer, *Yahyâ Ben 'Adî: Un Philosophe Arabe Chrétien Du Xe Siècle*, Paris 1920, s. 41 vd; Sahban Khalifat, *Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, s. 9–68; Samir Khalil Al-Yasoui, "Mukaddimetü'n-Nâşir", [Yahyâ bin 'Adî, *Makale fî't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde], ss. 19–44; Şahin Filiz, "Yahya İbn 'Adî", *Süryaniler ve Süryanilik*, edit.: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yay., Ankara 2005, ss. 193–206; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, ss. 200–208.

nin ve özelde Aristoteles mantığı ve hermenötiğinin Süryanice konuşan ve yazan Hıristiyan teologlara nasıl ulaştığıdır. İkinci nokta, aynı zamanda Hıristiyanlık ile Yunan felsefesi arasındaki çalkantılı ilişkinin bir yönünü temsil etmektedir.

Hız. İsa'nın tabiatı meselesi, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından günümüze kadarki tarihsel süreçte Hıristiyan teolojisinin en tartışmalı konularından birisi olagelmıştır. Hıristiyan din ve devlet adamları, Dinler Tarihinde "Konsiller" olarak bilinen toplantılar düzenleyerek bu mesele etrafındaki tartışmalara bir son vermeye çalışmışlardır. 325 yılında Bizans İmparatoru Konstantin tarafından düzenlenen ve ilk konsil olan İznik Konsili'nde, İsa'nın Tanrılık tabiatına sahip olduğu kabul edilmiş; 381 yılında İstanbul'da toplanan ikinci konsilde Kutsal Ruh'un da İsa gibi Tanrılık cevherine sahip olduğu doktrini benimsenmiştir.<sup>6</sup> Böylece Tanrılık tabiatı veya cevheri yönünden bir, Babalık, Oğulluk ve Kutsal Ruhluk bakımından birbirinden farklı üç unsurdan oluşan ve Hıristiyanlarca "Üçte Bir, Birde Üç" olarak formüle edilen teslis doktrini ortodoks Hıristiyan akidesi olarak ilan edilmiştir.<sup>7</sup> Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes'te teslis teriminin bulunmadığı ifade edilmelidir.<sup>8</sup> Ayrıca teslisin uknumları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bir yandan birbirlerinden farklı ve ayrı "Tanrı şahsiyetler" olarak

6 J. Neuner S.J.- J. Dupuis S.J., *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Alba House, New York 1982, ss. 5-6, 8; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, New York 1986, ss. 208-211, 297-98.

7 Teslis, Hız. İsa'nın talim ve tebliğ ettiği bir inanç esası olmadığı gibi, havâriiler ve ilk üç asırda yaşamış Hıristiyan din adamları ve Hıristiyan cemaati arasında da mevcut değildi. Bu doktrin Hıristiyanlara Bizans Devleti ve teslis taraftarı Kilise adamları tarafından büyük işkencelerle kabul ettirilmiştir. Teslisin ilk ortaya çıkışının ve resmi Kilise doktrini oluşunun kanlı serüvenine dair ayrıntılı bilgi için bk. Misha'al ibn Abdullah, *What Did Jesus Really Say?*, Islamic Assembly of North America, Michigan 2001, ss. 143-66.

8 Hıristiyanlar teslise ilişkin metinsel dayanak olarak Yuhanna: I/1-3, 14; Matta XXVIII/19; Korintoslulara: XIII/13; Yuhanna: XVII/21'i gösterirler. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1989, s. 113. Fakat bu metinlerin hiçbirinde teslis ne terim ne de kavram olarak geçmez. Nitekim Vatikan'ın resmi ansiklopedisi olan *Catholic Encyclopedia*'nin 1913 versiyonunda teslis teriminin İncil'de geçmediği açıkça ifade edilir.

Bk. <http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm>. Bu ansiklopedinin 2002 versiyonunda teslis için değil İncil'den bir delil bulmayı, bu terimi M.S. IV. yüzyıldan daha geriye götürmenin bile imkânsız olduğu ifade edilir. Hıristiyan otoritelerin teslisin metinsel dayanaktan yoksun olduğuna ilişkin ifadeleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdullah, *What Did Jesus Really Say?*, s. 81 vd. Öte yandan bazı Hıristiyan yazarlar "vahiy" terimini "Tanrı'nın kendini açması" (revelatum) anlamında alarak vahyi sözlü ifadelerden ziyade tarihsel olaylar zinciri olarak yorumlar ve teslisi böylesi bir yorum temelinde savunmaya çalışırlar. Bk. Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Trinity (Croall Lectures, 1942-1943)*, James Nisbet and Company Limited, London 1944, ss. 15 vd.

tanımlanması, diğer yandan da Tanrı'nın bir olduğunun ikrar edilmesi akıldışı olarak görülmüş; bu yüzden teslis akidesi, Hıristiyan teologlar tarafından akılla anlaşılabilen ve ancak inanılması gereken bir sır ve dogma olarak nitelendirilmiştir.<sup>9</sup>

Ortodoks Hıristiyan amentüsünün rüknü olarak kabul edildiği 325 yılından modern çağlara gelinceye kadar, bu doktrin, Hıristiyanlar arasında derin ayrılık ve çatışmaların kaynağı olmuştur. Dinî-metinsel temel ve rasyonel tutarlılık yönünden tartışmalı olan, bu yüzden Yahudi ve Müslümanlar yanında kimi Hıristiyan mezhepleri tarafından da şiddetle eleştirilegelen teslis akidesi acaba niçin Kilise tarafından Hıristiyan amentüsünün vazgeçilmez bir unsuru olarak muhafaza edilmiştir? Teslis doktrini Hıristiyanlık için sırf bir inanç meselesi olmanın çok ötesinde bir önem ve işleve sahiptir. Bu doktrin, Hıristiyanlık için bir Yahudi mezhebi olmaktan 'kurtulup' ayrı bir din olmanın ve Hıristiyanlar için de Yahudilerden farklı bir dinî kimliğe kavuşmanın anahtarı olarak görülmüştür.<sup>10</sup>

Teslis, Hıristiyanlığın bir başka dogması olan 'aslî günah' inancı ile yakından ilişkilidir. Bu dogmaya göre ilk insan tarafından işlenen günah nesilden nesile tevarüs eder ve her yeni doğan çocuk, bu günahı taşıyan bir günahkâr olarak dünyaya gelir. Tanrı, insanlığı bu doğuştan getirildiğine inanılan günahtan kurtarmak için İsa'nın bedenine hulûl etmiş ve insanlığın günahına kefarete olarak çarmıha gerilmiş, çile çekmiştir. Bu yüzden sadece Hıristiyan ebeveynlerden doğanlar değil, bütün beşerin aslî günah kirinden temizlenmek için İsa suretine bürünmüş Tanrı'nın ihsanına ihtiyacı vardır. Daha açık bir ifadeyle, herkes vaftiz olarak Hıristiyanlığa girmeli ve Hıristiyanlık sakramentlerini yerine getirmelidir. Aslî günah doktrini ile başlayıp Hıristiyan olma zorunluluğu iddiası ile sonlanan bu kurtuluş çevriminde, Oğul uknumunun Tanrılık tabiatı Hıristiyanlık için hayatî bir öneme sahiptir. Çünkü ancak İsa'nın Tanrısal bir tabiata sahip olduğu inancı kabul edildiği, yani teslis dogması benimsendiği takdirde bütün bu iddialar Hıristiyan nokta-i nazardan bir anlam kazanacaktır.<sup>11</sup>

Kilise Babaları ve teologlar konsillerde son şeklini kazanmış Hıristiyan dogmalarını Yunan felsefesine ve Mistik-Gnostiklere karşı savunmak ama-

9 Karl Rahner, "Divine Trinity", *Encyclopedia of Theology; The Concise Sacramentum Mundi*, edit.: Karl Rahner, The Crossroad Publishing Company, New York 1989, s. 1757. Fakat bazı modern Hıristiyan teologlar teslisin bir sır olduğunu kabul etmekle birlikte "akıldışı" nitelendirmesini reddetmektedirler. Bk. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, s. 95.

10 Hodgson, *age*, ss. 63, 98-102.

11 Bk. Şinasi Gündüz, *Paolus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 247.



cıyla “apolojetik” olarak bilinen eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerin yazılmasında heretik olarak görülen Hıristiyan mezheplerinin Kristoloji (İsa’nın tabiatını inceleyen Hıristiyan teolojisinin dalı) görüşlerinin çürütülmesi ve bağlılarının aforoz edilmesi amacı da önemli bir faktördür.<sup>12</sup>

“Teslis (Trinity)” teriminin vaz edicisi olan Kartacalı Tertullianus (160–222),<sup>13</sup> Latin-Batı apolojetik edebiyatının ilk önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Bu teolog, eserlerinde Hıristiyan dogmalarına olduğu gibi inanmayı savunmuş; bu dogmaları felsefi araçlarla kanıtlama çabalarına şiddetle karşı çıkmıştır. Tertullianus’un bu tavrı, “akıldışı olduğu için inanıyorum” formülünde ifadesini bulmuştur. Aynı dönemde yaşamış İskenderiyeli Clemens (150–215) ise, felsefe-Hıristiyanlık ilişkisi bağlamında tam aksi bir tutum benimsemiştir. Bu teolog için inanma fiili, bilme eyleminden önce gelmekle birlikte, asıl amaç inanılan şeyi anlamaktır. Bu durumda inanç, anlamaya götüren bir araçtır. Böylece Clemens, akla Hıristiyan dogmalarını mantıklı ve anlaşılır kılma çabasında önemli bir yer vererek felsefe ile Hıristiyanlık arasında bir uzlaştırma girişiminde bulunmuştur.<sup>14</sup> Clemens’ten sonra İskenderiye’deki Katekhetler Okulu’nun başına geçen Origenes (185–245), Saint Augustine’dan (354–430) önceki Hıristiyan düşüncesinin en önemli figürü olarak görülmektedir. O, Platoncu felsefe ile Hıristiyanlık inancı arasında bir benzerlik ve ahenk olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Fakat bu kişi önceleri Kilise Babası olarak takdis edilmişken, sonraları heretik olarak yaftalanmaktan kurtulamamıştır.<sup>15</sup>

Teslis dogmasının, bu dogmayı benimseyen Kilise Babaları ve teologlar tarafından felsefi araçlarla işlenmeye ve açıklanmaya başlaması bu doktrin’in İznik Konsili’nde tevhit inancına galip gelmesi ve ortodoks Hıristiyan akidesi olarak tescillenmesi ile aynı döneme rastlamaktadır. Batı Hıristiyan dünyasında teslisi aklileştirme yönündeki zikre değer ilk girişim Hıristiyan Skolastikliğinin kurucusu olarak kabul edilen Saint Augustine tarafından gerçekleştirilmiştir. O, kendi zamanına kadar oluşmuş teslisçi teolojik mirası Yeniplatoncu bir yoruma tabi tutmuş ve Hıristiyan felsefe ve teolojisinin müteakip yüzyıllardaki seyir çizgisini belirlemiştir. Hıristiyan Skolastik Felsefesinin son önemli temsilcisi olarak kabul edilen Aquinolu Thomas (1125–1274), selevi Augustine’in teslise ilişkin yorum ve açıklamalarını daha

12 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1998, ss. 126–27.

13 Abdullah, *What Did Jesus Really Say?*, s. 145.

14 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 127–28.

15 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1996, ss. 327–29.

ayrıntılı ve sistemli bir biçimde ele almıştır.<sup>16</sup> Benzer bir işi Doğu Hıristiyan dünyasında Nyssalı Gregor (335–394) ve Nazianzuslu Gregor (329–389) gerçekleştirmiştir.<sup>17</sup>

Hıristiyanlık, Bizans topraklarında İmparator Konstantin'in 313 tarihli Milan Fermanı ile yasal bir din haline gelmiştir. Fakat devlet, hâkimiyeti altındaki topraklarda düzen ve disiplini sağlamayı varlık sebebi olarak gördüğünden, Hıristiyanlığı da ancak bu amaca hizmet edecek bir şekle dönüştürdükten sonra kabul etmiştir.<sup>18</sup> Hıristiyanlık yasal bir din haline geldikten ve 325 tarihli İznik Konsili ile inanç esasları resmî bir tanım ve hüviyete kavuşturulduktan sonra, bu tanıma aykırı felsefî ve dinî düşüncelerin artık Bizans topraklarında yaşama hakkı yoktur. Bunun bir yansıması olarak İmparator Justinian, 529 yılında Atina Akademisi'ni kapatmış ve mal varlığına el koymuştur.<sup>19</sup> Devletin ve Kilisenin Yeniplatoncu felsefeye ve filozoflara olan bu yasaklayıcı tutumunun temelinde, ilk olarak, Yeniplatoncu metafiziği Hıristiyan teolojisine aykırı görmesi yatmaktadır. Örneğin Yeniplatoncu filozoflar âlemin ezeliğini savunurken, Hıristiyanlık Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmektedir.<sup>20</sup> İkinci olarak, Atina Akademisi'ne müntesip filozoflar Eski Yunan çoktanrıcılığına bağlılıklarını sürdürmektedir.<sup>21</sup>

Akademi'nin 529 yılında kapatılması sonrasında paganist Yeniplatonculuğun son temsilcisi olan yedi filozof, Sasani hükümdarı Anûşîrvân'ın (ö.578) sarayına sığınmıştır.<sup>22</sup> Fakat bu filozoflara 531 yılında Bizans İmparatoru ile Sasani Şahu arasında akdedilen bir anlaşma gereği Atina'ya dönme izni verilmiştir. Bu yedi Akademi üyesi, Sasani topraklarında kaldıkları süre boyunca yetiştirdikleri öğrencileri vasıtasıyla, bu topraklarda derin ve kalıcı bir tesir icra etmişlerdir.<sup>23</sup>

16 St. Augustine ve St. Thomas'ın teslise ilişkin açıklamalarının bir kritiği için bk. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, ss. 144–66.

17 <http://en.wikipedia.org/wiki/Trinity>.

18 Nitekim Russell, Gibbon'un Konstantin'in Hıristiyanlığı kabulüne ilişkin sıraladığı beş etken arasında en güçlü vurguyu politik olana yapmaktadır. Bk. Russell, *History of Western Philosophy*, ss. 330, 332.

19 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 122.

20 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993, s. 124.

21 F.E. Peters, "The Greek and Syriac Background", *Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, edit.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra, New York 1996, s. 45.

22 Bu filozofların Sasani Şahu himayesindeki felsefî ve bilimsel faaliyetleri ve çalışma ortamları hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "The Jundishapur School: Its History, Structure, and Functions", *American Journal of Islamic Sciences*, cilt: 22, sayı: 2, Spring 2005, ss. 6 vd.

23 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 44.

Felsefe-Hıristiyanlık ilişkisi bağlamında İskenderiye'deki Yeniplatoncu Felsefe Okulu'nun, Atina Akademisi ile aynı kaderi paylaştığı ifade edilmiştir. Bu okulun başkanı olan Ammonius (ö.517) felsefî öğretileri ile alakalı olarak Kilise baskısına maruz kalmıştır. Yine ona, iki Hıristiyan teolog olan Zacharias Scholasticus ve Gazalı Aeneas âlemin ezeliyeti doktrini sebebiyle saldırıda bulunmuştur. İskenderiye Felsefe Okulu, Kilise ve devlet baskısı sonucu Hıristiyanlık lehine radikal bir dönüşüm geçirmiştir. İskenderiye patriği II. Athanasius, Hıristiyanlık doktrinlerine aykırı felsefî öğretilerinden vazgeçmesi için Ammonius'a ekonomik baskı uygulamıştır. Bunun sonucunda Ammonius, çalışmalarını Yeniplatonculuk'tan Aristoculuğa kaydırmıştır. Böylece Ammonius âlemin ezeliyeti fikrini benimsemiş ve buna karşın Hıristiyanlık'taki yoktan yaratma doktrinine inanmamış olmasına rağmen, kendisini Kilisenin ve devletin saldırısından korumak için ontolojisiinde fâil sebep fikrine yer vermiştir. Ammonius'u Yeniplatonculuk'tan Aristoculuğa yönelişe zorlayan bir başka sebep, Proclus (ö.485) yorumu formundaki Platoncu diyalogların pagan çoktanrıcılığı ile özdeşleştirilmesidir. Ammonius'un bu yönelişi iki felsefe arasında çift yönlü bir etkileşim yaratmış; bir yandan onun elinde Aristoculuk Yeniplatonculuğa dönüşürken, diğer yandan Yeniplatonculuk Aristoculuğa dönüşmüştür.<sup>24</sup>

Ammonius'tan sonra İskenderiye Okulu hızlı bir Hıristiyanlaşma sürecine girmiştir. Bu okula mensup Yahyâ en-Nahvî (veya John Philoponus, ö. 570) süregiden Hıristiyan-pagan çatışmasını Yeniplatoncu âlemin ezeliyeti doktrininden uzaklaşmak için iyi bir fırsat olarak kullanmıştır. Nitekim o, Simplicius'un (ö.549) *De Caelo*'sunda bahsedilen *De Aeternitate Mundi Contra Proclus'u* (Proclus'a Karşı Âlemin Hadisliği) ve kısa zaman sonra *De Aeternitate Mundi Contra Aristotelem'ini* (Aristoteles'e Karşı Âlemin Hadisliği) kaleme almıştır. 552 yılında Monofizit Kristolojiyi savunduğu *Diatetes* gibi teolojik eserler yazmıştır. Fakat 451 tarihli Kadıköy Konsili'nde İsa'nın tek tabiatlı olduğunu savunan Monofizit Kristoloji reddedilmiş ve Nesturi-Diyofizit Kristoloji benimsenmiştir. Nahvî hayatının sonuna doğru 567 yılında teslisçi Kristolojiyi savunduğu *De Trinitate*'yi telif etmiştir. Bu yorum Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u tabiat yönünden özdeş tabiatlı (*consubstantial*) üç cevher olarak tanımlamaktadır.<sup>25</sup>

Nahvî'nin eserleri İran Yakubî-Monofizit cemaati arasında kabul ve

24 Yegane Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", *Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, edit.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra-New York 1996, ss. 92-93.

25 Shayegan, agm, ss. 94-95.

takdir görürken, Ammonius'un öğretileri Nesturi-Diyofizit teologların rağbetini kazanmıştır. Nahvî'nin felsefi ve teolojik eserleri Süryaniceye çevrilmele birlikte, teslis doktrini Doğu Hıristiyan dünyasında pek yankı bulmamıştır.<sup>26</sup>

Yahya bin Adî milliyet olarak Süryanî, mezhep olarak da Yakubî olması hasebiyle, onun felsefi-teolojik formasyonunun temelini teşkil eden ve kendisinden önceki Süryanice konuşan-yazan Hıristiyan teologların entelektüel etkinliklerinden bahsetmemiz uygun olacaktır.

M.Ö. 558–330 yılları arasında İran'ı hâkimiyeti altında tutan Akamenid Hanedanlığı devrinde, Süryanice ile akrabalığı olan Aramca, Nil Nehri'nden İndus Nehri'ne uzanan çok dilli bölgelerin ortak iletişim diliydi. Sasani İmparatorluğu devrinde Süryanice Aramcanın yerini almıştır. Yine Pers akademilerinde Süryanice, Pehlevice ve Farsça ile birlikte eğitim dili olarak kullanılmaktaydı. Fakat yazı ve ibadet dili olarak Süryaniceyi kullanan herkesin milliyet olarak Süryani olduğu söylenemez. Çünkü geçmişte Aramcayı Asurlular, Keldaniler, Babilliler, Farslar ve Süryaniler gibi farklı milletler kullanmış; daha sonra bu milletler Süryaniceyi ibadet ve teoloji dili olarak benimsemişlerdir.<sup>27</sup>

Süryanice literatür, Hıristiyanlık çağının bir ürünüdür. Bununla birlikte Aramca konuşan halklar, İskender'in Orta Doğu bölgesini imparatorluğuna ilhak ettiği yıllardan itibaren Helenleştirilmiş bir ortamda yaşıyorlardı. Urfa'da Aramiler ile Helenler arasındaki temas ilgi ve yönelim bakımından baskın bir Hıristiyan edebiyatın doğuşunu hazırlamıştır.<sup>28</sup>

Süryanice konuşan Hıristiyan halkların mensup olduğu mezheplerden birisi olan Yakubîlik, adını Urfa Piskoposu Yakub Baradai'den (ö.578) almıştır. Yakub Baradai ve Yakubîler, İsa'nın tabiatının tek olduğu ve bunun da ilâhî tabiat olduğunu savunan Monofizit doktrini benimserler. Fakat bu doktrin, 451 yılındaki Kadıköy Konsili'nde reddedilmiştir. Monofizitler bu konsil sonrasında Bizans İstanbul'undaki desteklerini yitirmiş olmakla birlikte Monofizit Kristoloji Baradai'nin aktif ve teşkilatçı kişiliği sayesinde VI. yüzyılın ortalarında Mısır ve Suriye'de yayılmış ve yerleşmiştir.<sup>29</sup> Fakat bu mezhebin asıl fikir babası ve sistemleştiricisi Antakyalı Severus'tur (ö.538).<sup>30</sup>

26 Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", s. 95.

27 Shayegan, agm, s. 95. Süryanice hakkında daha fazla bilgi için bk. Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır 1970, ss. 36 vd.

28 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 47.

29 Yakub Baradai'nin dinî ve siyasî mücadelesi hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Çelik, *Antakya Süryani Kilisesi I*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1987, ss. 246–68.

30 Severus'un bir Monofizit teolog ve lider olarak Bizans İmparatorluğu ve Batı Kilisesine

Severus'un Kristoloji anlayışı Kutsal Kitap'ın semantik tahlili üzerine kuruludur. O, Kadıköylü ve Nesturi hasımlarıyla yaptığı Kristolojik tartışmalarında "cevher", "tabiat" ve "uknum" kelimeleri üzerinde semantik tahliller yapmıştır. Bu terimler İznik Konsili sonrasında Hıristiyan teologların Kristolojik tartışmalar terminolojisindeki yerini almıştır. Ancak geçen yarım yüzyıllık süre içinde bu terimler Aristo felsefesi ile öylesine meşbû olmuştur ki, Aristo mantığından haberdar olmayan bir kimse bu tartışmaların içeriğinden bir şey anlayamaz duruma gelmiştir.<sup>31</sup>

Bu teolojik mücadelede felsefî silahları ilk kullanacak olanlar Antakyalı teologlardır.<sup>32</sup> Antakya ekolüne mensup teologların amacı İncil'in literal yorumuna bağlı bir doktrin geliştirmek, daha doğrusu kutsal metinden mevcut doktrinlerini destekleyecek bir temel bulmak olduğundan, onlar için mantıkçı ve yorumcu Aristo, teolog ve metafizikçi Platon'dan daha yararlı ve tercihe şayan idi. Antakyalı teologların önde gelenlerinden Mopsuestialı Theodore (ö.428), Kutsal Kitap'a tefsirci ve tarihsel bir yaklaşım benimsemiş ve Kutsal Kitap yorumunda Aristo'nun diyalektik araçlarını kullanmıştır. Theodore'un hayatında ve sonraki asırda Antakya'daki Hıristiyan Skolastik eğitim müfredatında Aristocu mantık, Kutsal Kitap tefsir çalışmasından önce gelir olmuştur. Theodore'un eserlerinin ve metodunun Urfa'daki Süryanice eğitim veren okulda uygulamaya konması ile bu okulun müfredatına *Organon*'un dâhil edilmesi aynı zamana rastlamaktadır. Bu durum, Theodore'un Aristocu mantığın Urfa teoloji okulunda yerleşmesinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir.<sup>33</sup>

Suriyeli Efrahim (ö.373) zamanında kurulan Urfa Okulu, hem Roma İmparatorluğu hem de Sasani Şahlığı idaresi altında yaşayan Doğulu Arami Hıristiyanların ilâhiyat tahsil merkeziydi. Bu okulda M.S. 363 yılından itibaren Aristo'nun eserleri ve İskender Aphrodisias'ın şerhleri okutulmaktaydı. Ancak bu okulun kuruluşu daha eskilere kadar götürülmüş ve bu kurumun M.S. II. yüzyılda bile Yunan öğretimi ile meşhur olduğu ve Doğudaki ilk Helenistik ve Süryani merkez olduğu öne sürülmüştür.<sup>34</sup>

V. yüzyılın ilk yarısında Urfa'daki teolojik eğitimin Antakya teoloji okulu ile sıkı bir ilişkisi vardı. Bu dönemde Ammonius'un Aristo-Platon

karşı verdiği mücadele hakkında geniş bilgi için bk. Çelik, *age*, ss. 224-47.

31 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 48.

32 Antakya Okulu hakkında bk. Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev.: Fahrettin Olguner, Dergah Yay., İstanbul 1976, ss. 165-66.

33 Peters, agm, s. 49.

34 Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 157; Peters, agm, s. 49.

telifi Urfa'ya ulaşmış; Theodore'un eserleri Süryaniceye çevrilmiş ve Urfa'daki teoloji eğitimi müfredatının temeli yapılmıştı. Theodore'un eserlerini Süryaniceye çeviren kişilerden birisi olan Proba, yine bu devirde Aristo mantığına yönelmişti. Proba, Porphyry'nin *İsagoji'* sini, Aristo'nun *Peri-Hermenias* (Yorum Üzerine)'ını ve *Birinci Analitikler'*ini Süryaniceye çevirmişti. Aristo'nun *Kategoriler'*inin de bu dönemde Süryaniceye çevrildiği tahmin edilmektedir. Ne var ki 431 tarihli Efes Konsili Theodore'un bir öğrencisi olan İstanbul Patriği Nestorius'un Kristolojisini reddetmiştir. Urfa Okulu'nun Nestorius ve Antakya Okulu ile bilinen bağlantısı sebebiyle bu okulla Suriye'deki Kilise yetkilileri arasında problem yaşanmıştır. Bu yüzden okul İmparator Zeno tarafından 479 yılında kapatılmıştır. Urfa Okulu'nun kapatılmasından önce bazı hocaları Sasani Şah'ına sığınmışlardır. Bu okulda yirmi yıl müdürlük yapmış olan Narsai de 471 yılında Sasani Nusaybin'ine gitmiş ve orada Urfa Okulu'nun devamını kurmuştur. Antakya ve Urfa geleneğinde bilgin aynı zamanda tefsircidir. Bu okullarda tefsir çalışmalarına giriş olarak, Süryanice Kitab-ı Mukaddesi okuyabilme hüneri ve yazma-istinsah becerisi kazandırılmaktadır.<sup>35</sup>

Bizans kaynaklarında Farıslı Paul adlı Nusaybinli bir Süryani ilâhiyatçıdan söz edilmektedir. Bu kişi 527 yılında İstanbul'da bir Maniheist ile tartışmıştır. Bu teolog daha sonra saray defterdarı Junilius'a Nusaybin'de kullanılan hermenötik ders kitabının Yunanca versiyonunu yazmıştır. *İlâhî Yasanın Kısımları* adlı bu eser, Aristo mantığı ile Antakya, Urfa ve Nusaybin tefsir gelenekleri arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymaktadır. Kutsal metnin nasıl okunacağına ele alındığı eserin birinci bölümü, Porphyrici-Aristocu hermenötiğin İncil tefsirine uyarlanmış halidir. Eserin bu bölümündeki terminolojinin de doğrudan Aristo'nun *Yorum Üzerine'*sinden alındığı tahmin edilmektedir. Eserin ikinci bölümünde didaktik bir tarzda kutsal metnin nasıl çalışılacağına ilişkin teolojik ilkeler vaz edilmekte; Tanrı, Tanrı'nın zatı ve kudreti, ilâhî isimler, yaratma ve ilâhî takdir gibi konular ele alınmaktadır. Bu bölümde de Aristocu metot göze çarpmaktadır.<sup>36</sup>

Nusaybin Okulu'nun son önemli tefsircisi olan Henna bu okulun 30 yıl müdürlüğünü yaptıktan sonra, 600 yılı civarında öğrenci ve hocalarını Nusaybin'den gönüllü bir sürgüne götürmüştür. Bu göçten sonra Nusaybin Okulu bir daha eski parlak günlerine dönememiştir. Bu sürgünün sebebi, Henna'nın, Theodore'un Aristocu literal tefsir geleneğini İskenderiyeci-

35 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 49.

36 Aynı eser, s. 50.

Platoncu alegorist anlayışla değiştirme girişimidir. Bu girişim, Nusaybin'deki diğer teologlar tarafından Nesturi Kristolojisini Monofizitliğe teslim etmekle eşdeğer görülmüştür. Bu da Henna'nın zamanına gelinceye kadar Aristo mantığının Suriye'de tamamen benimsendiğinin ve Doğu Süryani müfessir ve teologlarca paylaşılan eğitimin temeli yapıldığının kesin bir delilidir.<sup>37</sup>

İskenderiye Tıp Okulu'nun müfredatı Batı Süryanileri tarafından VI. yüzyılda Süryaniceye çevrilmiş ve bu müfredat, Sasani Huzistan'ındaki Cündişapur Nesturi Tıp Okulu'nda uzunca bir süre takip edilmiştir. Bütün bu müfredatın içeriğinin Helenik olması zorunlu olarak Yunanca bilmeyi gerektirmemektedir. Nitekim Mar Aba (ö.557), VI. yüzyılın Yunanca bilen tek Süryani Kilise adamı olarak gösterilmektedir. Bu teolog, eğitimini Nusaybin'de tamamlamış olmasına rağmen, Yunanca öğrenmek için Bizans Urfa'sına gitmek zorunda kalmıştır.<sup>38</sup>

Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu tarafından yasal bir din olarak tanındığı 313 yılından itibaren, Yeniplatoncu karakter kazanmış Yunan felsefesi ve bu felsefenin temsilcileri devlet ve Kilise ile çatışma-uzlaşma-kontrol altına girme evrelerinden geçmişlerdir. Yüzyıllarca sürece bu çatışma-çatışma sürecinde Clemens ile başlayan ve Augustine'le zirvesine ulaşan felsefe-Hıristiyanlık telif girişimleri yapılmıştır. Fakat bu girişimlerde teolojik amaç ve yönelişler felsefi olana ağır basmaktadır.

Gerek Yeniplatoncu felsefenin Hıristiyanlık dogmaları ile uyuşmaması gerekse bu felsefenin takipçileri olan filozofların eski Yunan paganizmine bağlılıkları sebebiyle, Atina Akademisi'ne mensup filozoflar Kilise ve devlet baskısına maruz kalmışlardır. Hıristiyanlık kendi öğretisine aykırı bulduğundan, devlet de siyasî istikrarına tehdit olarak algıladığından filozoflara karşı bir tavır almıştır. Şiddeti 529 yılında Atina Akademisi'nin kapatılması ile son sınırına varan bu karşıt tavır karşısında Yeniplatoncu filozoflar kendilerini korumak için değişik tutumlar benimsemişlerdir. Onlardan kimisi Atina'dan ayrılmış; kimisi gerçek fikrini gizlemiş; kimisi felsefi öğretilerini Hıristiyan inancı ile uzlaştırma girişiminde bulunmuş; bir kısmı da çalışmalarını Kilise Babaları tarafından zararsız görülen alana kaydırmıştır.

Son davranış biçimine göre artık skolastikleşen ve Hıristiyan teologların eline mahkum olan felsefenin faaliyet alanı, dini metinlerin nasıl anlaşılacağına ilişkin olarak hermenötikle ve Hıristiyan dogmalarının nasıl anlaşıl-

37 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 50.

38 Aynı eser, s. 51.

lır ve savunulur kılınabileceğine ilişkin olarak mantıkla sınırlanmıştır. Bu iki hedefe ise en iyi hizmet edecek olan Aristo mantığı-diyalektiği ve hermenötüğüdür.

Hıristiyan teologların felsefeye olan ilgisinin bir başka önemli sebebi, Kristolojik ihtilâftan kaynaklanan mezhep savaşlarıdır. Bu tür anlaşmazlıkları noktalamak amacıyla toplanmış olan İznik ve Kadıköy Konsilleri, Hıristiyan dünyasına, hedeflenen doktriner birliği getirememiştir. Her mezhebin teologları kendi doktrinlerinin akla ve kutsal metne daha uygun olduğunu ispatlamak için Aristo mantığına ve hermenötüğüne yönelmişlerdir. Bu tür çabaların bir uzantısı olarak Doğu Hıristiyan dünyasının entelektüellerini oluşturan Süryanice konuşan-yazan teologlar, Aristo'nun eserlerini ve şerhlerini M.S. IV. yüzyıldan itibaren Süryaniceye çevirmişlerdir. Bu eserler Urfa, Antakya, Nusaybin ve Cündişapur teoloji ve tıp okullarında yüzyıllarca okutulmuştur.

Süryanice konuşan Hıristiyan teologlar Müslümanlardan asırlar önce Yunan felsefesi ile tanışmış ve dikkatlerini bu felsefenin özellikle mantık ve hermenötik dalları üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Yine kendi doktrinlerinin doğruluğunu rasyonel ve metinsel zeminde ispatlamak için Süryanice zengin bir apolojetik ve felsefi literatür üretmişlerdir. Böylece Süryanice, Doğu Hıristiyan dünyasının entelektüellerinin felsefe ve teoloji dili olmuştur.

Süryanice konuşan teologlar kendi mezheplerini ve öğretilerini savunacak ve yapılan teolojik tartışmaları anlayacak ölçüde felsefe tahsilini Yunanca bilmeden, sırf Süryanice bilgisi ve bu dile tercüme edilmiş eserlerden yapabilecek duruma gelmişlerdir. Bu yüzden Antik Yunan düşünce mirasını İslâm dünyasına aktarma işinin büyük ölçüde Hıristiyan Süryani mütercimler elinde gerçekleşmesi bir rastlantı olmadığı gibi, Kindî'ye reddiye yazacak kadar mantık ve diyalektiğe vakıf, Hıristiyan dogmalarını ateşli ve agresif biçimde savunacak kadar da Hıristiyanlığa bağlı Yahyâ bin 'Adî gibi bir apolojistin yine Süryaniler arasından çıkması tesadüf değildir. Yahyâ, selefi olan Yakubî-Monofizit teologların Aristo mantığını bilmek, Süryanice Kutsal Kitap'ı okumak-şerh etmek ve istinsah maharetine sahip olmak gibi Urfa, Antakya ve Nusaybin okullarının en önemli karakteristiklerini taşımaktadır. Sonuç olarak 'Adî'nin, Kindî'ye yazdığı reddiye ve bu reddiyenin bir uzantısı olan ve bu çalışmanın da konusunu teşkil eden *Makâle fî't-Tevhîd*, Süryani teolojik-apolojetik geleneğinin bir uzantısı olarak görülmelidir.



### Tevhit-Teslis Polemiğinin Doktriner-Tarihsel Arkapları

Kur'an-ı Kerim kendisinin nevzuhur bir dinin kitabı olmayıp, önceki ilâhî kitaplar zincirinin son halkası olduğunu beyan etmiş, ilk insan ve peygamber Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlere Allah tarafından gönderilmiş kitaplarda ortaya konmuş inanç, ahlâk ve davranışlarla ilgili ilkeleri tasdik ve teyit ettiğini bildirmiştir.<sup>39</sup> Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in İslâm'ı takdimindeki önceki dinlerin bir devamı olduğu vurgusu kadar güçlü olan bir diğer vurgusu, İslâm'ın önceki ilâhî dinleri ikmal etmek ve bu dinlerin uzaklaşmış veya unutulmuş akidevî ve ahlâkî prensiplerini hatırlatmak ve diriltmektir.<sup>40</sup>

Kur'an, ilk muhatapları olan Mekkeli Araplara işte bu iki ilke çerçevesinde hitap etmiştir. Bunlardan ilkinde Hz. Muhammed, Arapların uzak atası olan Hz. İbrahim'in anısını yâd etmiş, kendisini nesep ve akide olarak ona bağlamıştır. Hz. Muhammed benzer biçimde peygamberlik misyonunun doktriner içeriğini "Hanîflik" adı altında Hz. İbrahim'e dayandırmıştır.<sup>41</sup> Bu strateji İslâm'ın putperest Arap toplumu bağlamında tarihsel ve inançsal geçmişten yoksun, köksüz bir din olmadığı gerçeğini yerleştirmeyi hedeflemektedir.

Kur'an vahyinin ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ikinci temel misyonu olan tamamlama ve düzeltmeye gelince, Kur'an Mekkeli Arapları en ziyade çoktanrı inançlarını hedef alarak eleştirmiş, buna mukabil Allah'tan başka Tanrı olmadığını ikrarını İslâm'a girişin ve Müslüman kalışın temel şartı olarak belirlemiştir.<sup>42</sup> Müslümanlar Hz. Muhammed'in daha sağlığında İslâm'ın bu iki söylemini bütün Arabistan Yarımadası'nda en azından siyasî anlamda kabul ettirmişlerdir.

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden yıllarda fetihler ve ticaret vasıtasıyla İslâm inancını Arap Yarımadası'nın dışına taşıırken de bu iki ilkeye bağlı kalmışlardır. Konumuz gereği, Müslümanların "yabancı" topraklarda karşılaştığı Roma ve İran medeniyetlerinden birincisinin dinî yönünü teşkil eden Hıristiyanlık üzerinde duracağız.

Kur'an, "Kitap Ehli" olarak isimlendirdiği Hıristiyanlara karşı sempatik bir tavır sergilemiş ve onları Müslümanlara karşı en yumuşak din ehli ola-

39 Âlu İmrân, 3/144; Ra'd, 13/30; Ahzâb, 33/40.

40 Âlu İmrân 3/184; Nisâ, 4/163; Ra'd, 13/138; Nahl, 16/43-44; Enbiyâ, 21/7; Hucurât, 46/9.

41 Bakara, 2/130; Âlu İmrân, 3/19, 67, 95; En'âm, 6/161; Nahl, 16/123.

42 En'âm, 6/136, 164; Yusuf, 12/106; Nahl, 16/51; İsrâ, 17/42; Furkân, 25/55, 60; Neml, 27/59-60; Şûrâ, 42/6; Zuhruf, 43/9, 84; Duhân, 44/8; Müzemmil, 73/9; İhlâs, 112/1.

rak tavsif etmiştir.<sup>43</sup> Yine Kur'an, bir peygamber olarak nitelediği Hz. İsa'dan ve annesi Hz. Meryem'den övgüyle söz etmiştir.<sup>44</sup> Müslümanların kutsal kitabının Hz. İsa'ya ve Hıristiyanlara yaklaşımı yukarıda zikredilen iki hedef çerçevesinde anlaşılmalıdır. Kur'an, Hıristiyanlara hitap ederken, Hz. İsa'nın peygamberlik misyonu ile Hz. Muhammed'in nübüvveti arasında bir bağlantı kurarak getirdiği inanç esaslarının tarihsel temellendirmesini yapmıştır. Tarihsel ve inançsal düzlemde Hıristiyanlıkla "akrabalık bağı" kurulduktan sonra ikinci misyonun öne çıkarılma vakti gelmiştir.

Kur'an Mekkeli Araplara yönelttiği ve özünü tevhit inancının oluşturduğu söylemin bir benzerini Hıristiyanlara tevcih etmiştir. Fakat bu kez Arapların putperest inancının yerini Hıristiyanların teslis dogması almıştır. Kur'an tamamlayıcılık-düzeltilme misyonu gereği<sup>45</sup> Hıristiyanları teslisi terk ederek ortak bir noktada, yani Tanrı'nın birliğinde buluşmaya çağırmıştır.<sup>46</sup>

Ne var ki bu kez tevhitçi söylemin karşısındaki muhataplar daha entelektüel ve zorludur. Çünkü Hıristiyanlar, Kur'an'ın da tasdik ettiği üzere, bozulmuş da olsa bir kutsal kitaba ve daha da önemlisi bu kitabın yorumu üzerine kurulu teolojik-felsefî bir geleneğe sahiptirler. Bir başka deyişle Hıristiyanlık, kendi dogmalarını rakip dinî-felsefî düşünce ve hareketlere karşı savunmak üzere en az beş asır boyunca geliştirmiş ve keskinleştirmiş olduğu teolojik-apolojetik silahlara sahiptir. Bu yüzden Hıristiyanlar, Müslümanların kendilerine yönelttiği üçtanrıcı olmak suçlamasına cevap vermekte gecikmemişlerdir.

Yahya ed-Dimeşkî'nin (ö.754) *Diputatio Cristianı et Saraceni* (Hıristiyan ve Şarklının/Müslümanın Tartışması) adlı eserinde haber verdiği göre, Müslümanlar 635 yılında Suriye'yi fethettikten sonra, Hıristiyanlarla aralarında şöyle bir tevhit-teslis münakaşası cereyan etmiştir:<sup>47</sup>

İlk olarak Hıristiyan tartışmacı söze başlar ve teslisin uknumları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsünden Baba'nın Müslümanlar tarafından da anlaşıldığı şekliyle Tanrı olduğunu, Oğul ve Kutsal Ruh'un ise Tanrı'nın hayat ve ilim, hayat ve kudret veya ilim ve kudret sıfatlarına işaret ettiğini söyler ve hasmına İslâmî nokta-i nazardan bu açıklamaya karşı olup olma-

43 Mâide, 5/82.

44 Âlu İmrân, 3/75, 199; Nisâ, 4/153, 171; Hadîd, 57/27; Beyine, 98/4.

45 Bakara, 2/135; Âlu İmrân 3/19.

46 Bakara, 2/116; Nisâ, 4/171; Mâide, 5/17, 72; Yunus, 10/68; İsrâ, 17/111; 21/25; Zümer, 39/4; Zuhruf, 43/45.

47 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Massachusetts 1976, s. 129.

dığını sorar. Müslüman konuşmacı buna bir itirazı olmadığını, Kur'an'da da Allah'ın benzer isimlerle nitelendiğini söyler.<sup>48</sup>

Hıristiyan konuşmacı devamında, Hıristiyan akidesine göre Oğul ve Kutsal Ruh'un Tanrı'nın sıfatları olarak Tanrı'nın zatından farklı ama zattan ayrılmaz *gerçek şeyler* olduğunu, yine bu ikisinin Tanrı'nın hayat ve ilim sıfatı olarak, yaratılmamış olup, Tanrı ile birlikte ezeli olduğunu söyler ve Müslüman muhatabına bu açıklamaya bir itirazı olup olmadığını sorar. Müslüman tartışmacı bir itirazı olmadığını, Allah'ın ezeli olarak alim ve kadîr olduğunu söyler.<sup>49</sup>

Bunun üzerine hasmından istediği cevabı aldığını düşünen Hıristiyan polemikçi, Hıristiyan inancına göre her ezeli olanın Tanrı olduğunu, Oğul ve Kutsal Ruh'un da ezeli olduğundan dolayı Tanrı olduğunu iddia eder. Müslüman tartışmacı, nefesini boşa tüketme Kur'an, "Allah, için üçüncüsüdür, diyenler kâfir olmuşlardır; çünkü Allah'tan başka ilah yoktur"<sup>50</sup> diyerek bizi uyarmıştır, mealinde bir karşılık verir.<sup>51</sup>

Bu hayali diyalogu aktaran H. A. Wolfson (ö.1974), Müslümanların Hıristiyanlarla yaptıkları teslis tartışmaları neticesinde hayat, ilim ve kudreti Allah'ın ezeli sıfatları olarak kabul ettiklerini, ancak bunların teslis inancındaki karşılıkları olan Oğul ve Kutsal Ruh'un *Tanrılığını* reddettiklerini, bu kabul ve reddin Müslüman tevhit akidesini Hıristiyan teslis dogmasından ayırdığını iddia etmektedir. Yine o, tevhit inancını teslis dogmasından ayıran biricik farkın Kur'an'ın Allah'tan başkasını Tanrı olarak *isimlendirmeyi* yasaklamış olmasını öne sürmektedir.

Wolfson'u bu sonuca götüren sebep, Müslüman kelimcülerin genelde ilâhî sıfatlar ve özelde zat-sıfatlar ilişkisine dair görüşlerinin kaynağının Hıristiyan teslis doktrini olduğuna, kelimcülerin bu fikirleri Hıristiyan teologların Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiye dair geliştirdikleri nazariyeden aşırıdıklarına dair saplantısıdır.<sup>52</sup> Bu da sonuç olarak Baba'dan ayrı bir gerçekliğe sahip olmaları ve yaratılmamış olmaları sebebiyle Hıristiyanların Tanrı olarak kabul ettiği Oğul ve Kutsal Ruh unumlarının, yani teslisin, İslâm'daki ilâhî sıfatlar anlayışı ile özde aynı olduğu, aradaki farkın sadece isimsel bir fark olduğu anlamına gelmektedir. Fakat, Wolfson'un iddiasının aksine, Hıristiyan teslis doktrini ile İslâmî ilâhî sıfatlar tasavvuru

48 Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 129.

49 *Aynı eser*, s. 130.

50 Mâide, 5/77.

51 Wolfson, *age*, s. 130-31.

52 Bu iddiann ayrıntıları için bk. Austryn, *The Pilosophy of the Kalam*, ss. 112-30, 319.

arasındaki fark yukarıdaki diyalogda öne sürüldüğünün aksine nominal bir fark değil, cevhersel bir farktır. Çünkü İslâm ilâhiyatında Allah'ın sıfatlarının Allah'tan ayrı ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesi söz konusu edilemezken, Hıristiyan teslis yorumunda Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birbirinden ayrı üç Tanrısal şahsiyetlerdir.

Müslümanların üçüncü hicrî asrın başlarından itibaren Yunan felsefesi ve mantığıyla olan tanışıklıkları derinleştikçe tevhit-teslis polemigi de değişikliğe uğramıştır. Teslis doktrinine olan İslâmî yaklaşımı yine naslar belirlemekle birlikte, tartışmanın metodu ve araçları felsefileşmiştir. Bu metot çerçevesinde teslis doktrini İslâmî bakış açısından eleştiren ilk Müslüman filozof olarak Ebû Yûsuf Yakûb bin İshâk el-Kindî'yi (ö.260/873) görüyoruz.

Bu noktada şu ifade edilmelidir ki, Hz. Peygamber kendinden önceki peygamberlerin getirmiş olduğu akidevî ve ahlâkî ilkelerin aynısını getirmiş olmak ve kendisine gelen vahyin kaynağının Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya gelen vahyin kaynağı ile aynı olmak gerçeğini teslisçi Hıristiyan Tanrı anlayışını düzeltmek misyonu için ortak bir temel olarak sunmuştu. Fakat geçmişte ve günümüzde Hıristiyanların çoğunluğu Hz. Peygamber'in nübüvetini ve teslisle ilgili düzeltici mesajını reddettiğinden bu iki temel tevhit-teslis polemigi nokta-i nazarından işlevsiz kalmıştı. Bu durumda iki tarafın tartışma sırasında ittifak edeceği söylem ve metot ne olabilirdi?<sup>53</sup> Görünen o ki, Kindî bu ortak temelin genel anlamda akıl ve felsefe olabileceğini düşünmüştü. O, teslis doktrini felsefi yöntem ve üslupla eleştirdiği *er-Redd 'alâ'n-Nasârâ* adlı risâlesindeki öncüllerinin Hıristiyanlarca kabul edileceğine inanmaktaydı. Çünkü Kindî, Hıristiyan teologların ve filozofların entelektüel formasyonlarının Aristoteles mantığı ve metafiziği çerçevesinde biçimlendiğini biliyordu.

Kindî'nin teslis reddiyesi olarak tanımlanabilecek *er-Redd 'alâ'n-Nasârâ* adlı risalesinin metni, bize sadece 'Adî'nin 350/962 yılında kaleme aldığı *Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ* adlı eserinde naklettiği kadarı ve biçimi ile ulaşmıştır.<sup>54</sup>

53 Felsefenin evrensel dil olma kapasitesi hakkında bir değerlendirme için bk. Ahmet Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 319 vd.

54 Kindî'nin bu eseri müstakil risale olarak bize ulaşmamakla birlikte, filozof Tanrı'nın hangi anlamda bir olabileceğini *Fî'l-Felsefeti'l-ûlâ* adlı eserinin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Kindî bu eserde cins, tür, şahıs, hususiyet, ittisal (devamlılık), ortak araz vs. yönünden bir olmayı arizî birlik olarak değerlendirmektedir. Çünkü bütün bu birlik çeşitleri bir araz ile ortaya çıkmıştır. Bk. Ya'qûb ibn İshâq Kindî, *Fî al-Falsafah al-Ûlâ (Al-Kindî's Metaphysics; A Translation of Ya'qûb ibn İshâq al-Kindî's Treatise on 'First Philosophy'*, İngilizce çevr. Alfred L. Ivry, State University of New

'Adî bu risaleyi, Kindî'nin teslise felsefî bakış açısından yönelttiği eleştirilere cevap olarak yazmıştır. Bizim çevirisini ve tahlilini sunacağımız *Makâle fi't-Tevhîd*'i ise, 328/940 yılında kaleme almıştır. 'Adî'nin iki eserin telifinde de amacı teslisin bir nevi tevhit olduğunu ispatlamak ve Hıristiyan teslis doktrininin mantıksallığını ortaya koymak olduğundan; bir başka deyişle iki eseri de aynı sâikle kaleme aldığından hareketle, 'Adî'nin, Kindî'nin teslis reddiyesi üzerinde en az 20 yıl kafa yorduğu ve bu reddiyedeki iddialara yine felsefî metotla cevap vermek için çaba harcadığı sonucunu çıkarabiliriz. 'Adî 43 yaşında kaleme aldığı *Makâle fi et-Tevhîd* adlı risalesinde Kindî'nin adını anmamasına karşın, Kindî'ye yazdığı reddiyesinde bu Müslüman filozofun adını ve reddiyesini açıkça zikretmiştir. Bu durum 20 yıllık zaman zarfında 'Adî'nin kendine güveninin arttığına işaret etmektedir. Ayrıca 'Adî sonraki risalesinde öncekine nispetle birlik fikri hakkındaki görüşlerini daha açık ve sistemli bir biçimde dile getirmiştir.

'Adî, Kindî'ye reddiye olarak kaleme aldığı eserinin başından itibaren önce Kindî'nin sözünü nakletmekte, sonra teslise yönelik tenkitlerine cevap vermeye çalışmaktadır. Kindî, teslisin Kapadokya formülasyonunu nakleterek söze başlamaktadır:

"Gerçekte bütün Hıristiyan fırkalar üç ezeli uknumun tek bir cevher olduğunu ikrar ederler. Onlar uknumlarla şahısları, bir cevherle de her uknumun kendi hususiyeti ile ihtiva ettiği şeyi kastederler. O halde cevher mefhumu bu uknumların her birinde bulunur ve onların şahsiyetlerini oluşturur. Bu uknumlar her biri için *ortak* bir cevher ve birini diğer ikisinden *ayırt eden* bir hususiyettir. Bundan şu anlaşılır ki, her bir uknum bütün uknumları ihtiva eden cevherden ve kendine has hususiyetten mürekkeptir. Her mürekkep eserdir ve hiçbir eser de ezeli değildir. O halde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un hiçbir ezeli değildir."<sup>55</sup>

Kindî bu alıntıda özetle, teslis uknumlarının ortak bir cevherden ve her

York Press, Albany 1974, s. 79–117. Kindî bütün duyulur ve akledilir varlıkların, "ya bir ya çok", ya "hem bir hem çok" ya da "bir kısmının sadece bir, bir kısmının ise sadece çok" olduğunu öne sürer ve uzun bir müzakereden sonra Gerçek Bir dışındaki diğer bütün birlerin içinde çokluk barındırmadan varolamayacağı, benzer biçimde bütün çokların da içinde birliği barındırmadan varolamayacağı sonucuna varır. Bk. Kindî, *Fî al-Falsafâh al-Ülâ*, s. 84–92. Görünen o ki, 'Adî, Kindî'nin birlerin çokluksuz varolamayacağına dair delil ve akıl yürütmelerinden oldukça geniş ölçüde yararlanmıştı. Sonuç olarak Kindî'ye göre Tanrı'ya nispet edilebilecek gerçek birlik veya Tanrı'dan başkası olmayan Gerçek Bir, saf ve basit bir birdir. Bir başka deyişle Gerçek Bir, hiçbir biçimde bölünemez ve birliği herhangi bir arazla değil, bizatihidir. Bk. Kindî, *age*, ss. 112 vd.

55 Yahyâ bin 'Adî, "Makâle fi Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fi Makâlethî fi'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ (Défense du Dogme de la Trinité contre les Objections d'al-Kindî)", *Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920, s. 119.

birine ait bir hususiyetten oluştuğunu, yani iki cüzden mürekkep olduğunu, cüzlerden mürekkep olan bir varlığın ise cüzlerinin bir zaman ayrı olup sonradan birleştiklerini, dolayısıyla bu varlığın önceden yok iken sonradan var olduğunu, sonradan varolan şeyin de ezeli ve dolayısıyla Tanrı olamayacağını öne sürmektedir.

'Adî, Hıristiyanların teslisin bir tür terkip olduğunu kabul ettiklerini, ancak Hıristiyan terkip anlayışına göre terkin unsurlarının, Kindî'nin tanımındaki farklı olarak, ezelden beri mürekkep olduğunu, bir başka deyişle bir zaman ayrı iken sonradan bir araya gelmiş olmadığını iddia etmektedir.<sup>56</sup> 'Adî'nin bakış açısına göre unsurların mürekkepliği ezeli olduğundan, uknumlar bir sebebin eseri olmamış ve yaratılmamış; sonuç olarak Tanrılık tabiatlarına halel gelmemiştir.

Kindî ikinci olarak, Aristo'nun *Metafizik*'indeki "aynı terimi bir terimine aittir" ve "aynı, ya sayı bakımından, ya tür bakımından, ya da cins bakımından kullanılır"<sup>57</sup> ifadelerine dayanarak Hıristiyanlardan "bir" terimini bu üç anlamdan hangi anlamda kullandıklarını açıklamalarını istemektedir. Kindî devamında, eğer, "Ahmet ve Mehmet insan olmak bakımından birdir" örneğinde olduğu gibi tür bakımından veya "İnsan ve at, canlı olmak bakımından birdir" örneğinde olduğu gibi cins bakımından Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birdir deniyorsa, bunun da terkip olduğu ve mürekkep olanın da ezeli olamayacağı sonucuna varmaktadır.<sup>58</sup>

Sayısal anlamda bir olmaya gelince, Kindî için, birin katı ve birin de için parçası olduğunu, dolayısıyla bir konu hakkında hem üç hem de bir yüklemının kullanılmasının saçma olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>59</sup> 'Adî teslisin uknumlarının sayı bakımından bir olarak isimlendirilemeyeceğine dair bu delili bir başka risalesinde daha tam bir şekilde nakletmektedir:

"Hıristiyanların muhalifleri bütün Hıristiyanların yüce Yaratıcının bir cevher, üç uknum olduğunu ve uknumlardan her birinin cevher olup ve yine her birinin Tanrı olduğunu söylediğini duyunca, Hıristiyanların sözlerinin birbiri ile çeliştiğini ve onlara bu zanlarında şüphenin girdiğini söylerler. Çünkü onların zanlarına göre birin sıfatları birbiri ile çelişmez; oysa üçün anlamı birin anlamı ile şu beş yönden çelişir:

1. Üç çoktur; oysa bir, çok değildir.
2. Bir, için ve diğer bütün sayıların ilkesidir; üç ise ne kendisinin ne de diğer sayıların ilkesidir.
3. Üç bölünendir; oysa bir bölünmezdir.
4. Bir ortadan kalkınca üç de kaçınılmaz olarak ortadan kalkar; oysa üç ortadan kal-

56 'Adî, "Défense", s. 120.

57 Aristo, *Metafizik*, ss. 246-49.

58 'Adî, *age*, s. 124.

59 *Aynı eser*, s. 125.

kınca bütün birlerin zorunlu olarak ortadan kalkması gerekmez.

5. Bir, bilkuvve bütün sayılardır; üç ise öyle değildir.

Bir ve üçün niteliklerinin çelişik olduğu ortaya çıkınca ve Hıristiyanlar da tek bir nesneyi bu ikisi ile aynı anda nitelediklerinden onların sözleri çelişkili ve inançları temelsiz olur.”<sup>60</sup>

İşte ‘Adî’yi bir ömür boyu meşgul edecek ve *Makâle fî t-Tevhîd* risalesini yazmaya götürecek teslis eleştirisi bu alıntıda özetlenmiştir. ‘Adî bu risalesinde güç bir işe soyunmaktadır: O bir yandan Hıristiyanların teslis doktrininin bir çeşit tevhit olduğunu ispat edecek, diğer yandan bu ispatlama işini teslisin uknumlarının şahsiyetlerine bir zarar getirmeden, bir başka deyişle ortodoks Hıristiyan teslis tanımını içinde kalarak yapmaya çalışacaktır.

### Makâle fî t-Tevhîd’in Analizi

Risale üç bölümde incelenebilir. İlk bölümde filozof, Tanrı’nın birliği hakkındaki farklı beş görüşü sıralamakta ve tartışmaktadır. İkinci bölümde Tanrı’nın hangi anlamda ve yönden bir ve hangi anlamda ve yönden çok olarak nitelenebileceği üzerinde durmaktadır. Son olarak da teslisin üç uknumu hakkında Hıristiyan bakış açısından yapılmış teleolojik bir değerlendirme sunmaktadır.

‘Adî’nin Tanrı’nın birliğine ilişkin sıraladığı görüşleri ve bu görüşlere dair kritiğini şöylece inceleyebiliriz:

**I.** Olumsuzlamacı Tanrı tasavvuru olarak tanımlayabileceğimiz görüş sahiplerine göre, Tanrı’nın birliğinden anlaşılması gereken O’ndan çokluk anlamının olumsuzlanmasıdır; O’na birlik nispet etmek değildir. Bu birlik görüşünün kritiğinde ‘Adî, bir varlık hakkında bir niteliğin nefyinin zorunlu olarak o niteliğin zıttının isbatını gerektireceğini, bu yüzden bu fikrin kendi içinde çelişkili olduğu sonucuna varmaktadır. Filozof, böylesi bir birlik anlayışının Tanrı hakkında doğru olmayacağı hükmünü verir ve bu görüş üzerinde daha fazla durmaz.<sup>61</sup>

**II.** Tanrı’nın birliği ile kastedilen, Tanrı’nın dengi ve benzeri olmamasıdır.<sup>62</sup> ‘Adî bu tanımın iki anlama gelebileceğini, Tanrı’nın ya hiçbir yönden benzerinin olmadığını ya da bir bakımdan benzerinin olup diğer bakımdan benzerinin olmadığını söyleyerek bu görüşün tahliline koyulur. Biz ‘Adî’nin

60 Yahyâ bin ‘Adî, “Makâletu’ş-Şeyh Yahyâ bin ‘Adî fî Tebyîni’l-Vech ellezî ‘aleyhi Yesihhu’l-Kavlu fî l-Bârî Celle ve Te’âlâ İnehû Cevherun Vâhidun Zû-Selâsi Havâssin Tusemmihâ en-Nasârâ Akânîme”, *Makâlât li Yahyâ bin ‘Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben ‘Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920, ss. 46-7.

61 Aynı eser, s. 376.

62 Aynı eser, s. 377.

sonraya bıraktığı seçeneği önce ele alarak özetle söyleyecek olursak, Tanrı dışındaki diğer varlıklar da bir bakımdan birbirlerine benzer, diğer bakımlardan birbirlerinden farklıdır. Ayrıca varlıkta kendisi dışında kendisine tam olarak benzeyen hiçbir varlık yoktur. Bu yüzden bu birlik anlayışı, Tanrı'ya özgü bir birlik olarak öne sürülemez.<sup>63</sup>

Tanrı'nın bir olmasının hiçbir yönden benzeri olmaması seçeneğine gelince, 'Adî bu görüşü oldukça demagojik bir biçimde ele almaktadır. Yazara göre varlıklardan hiçbir şeye benzemeyen ve onlardan her yönden farklı olan bir şeyin var olması teorik olarak imkânsızdır. Çünkü bir şey diğer bir şeye hiçbir yönden benzemiyorsa, ikinci şey de birincisine hiçbir yönden benzemez. Bu durumda iki şey birbirine benzememek yönünden benzerlik arz eder ve bu benzerlikle biri diğerinden seçilip ayırt edilemez. Bu yüzden birbirine hiçbir yönden benzemeyen iki şeyin var olması mümkün değildir.<sup>64</sup>

'Adî dil oyununa ek olarak iki de mantıksal sıçrayış yapmakta ve sonuçta bu sıçrayışlar üzerinden varmaktadır. Bunlardan ilki, birbirine hiç benzemeyen iki şey arasında benzemezlik temelli bir benzerlik ilişkisi kurması, ikincisi ise bu sanal benzerlikten hareketle o ikisini özdeşleştirmesidir. Oysa iki şey birbirine hiçbir yönden benzemiyorsa kurulabilecek tek mantıklı ilişki benzerlik değil benzemezlik olup, bunun sonucunda o ikisi özdeş olmakla değil başka olmakla nitelenmelidir. Dolayısıyla 'Adî'nin Tanrı'nın benzeri olmamasını Tanrısal birliğin anlamlarından biri olarak gören birlik fikrini çürütme girişimi sonuçsuz kalmaktadır.

'Adî mutlak Tanrısal benzemezlik anlamındaki birlik anlayışına ikinci bir yönden itiraz etmektedir. Ona göre bu birlik anlayışının götürceği nihâî nokta Tanrı'yı diğer bütün varlıklarla özdeş kılmaktır. Şöyle ki, bir şey hakkında ya olumlu ya da olumsuz bir yüklem kullanılmalıdır. Tanrı hiçbir şeye benzemez. Tanrı insana da benzemez. İnsan, kendisi dışındaki bütün varlıklardan başkadır. Tanrı insandan da başkadır. Bir şeye ya olumlu ya da olumsuz nitelik yüklemek *zorunda olduğumuza* göre, Tanrı insan dışındaki her şeyle özdeştir. Tanrı'nın insan dışında her şey olduğu düşünülemezine göre, mutlak Tanrısal benzemezlik görüşü yanlıştır.<sup>65</sup>

Bu iddia iki noktadan eleştiriye açıktır: Birincisi bu argümentasyon 'Adî'nin diğer ifadeleri ile çelişki arz etmektedir. Çünkü o, "bölünmez Bir"

63 Aynı eser, s. 379.

64 Aynı eser, ss. 377-78.

65 Aynı eser, ss. 377-78.



kavramını tahlil ederken, “bir şeyden bölünme anlamının olumsuzlanması bölünmeye mukabil bir anlam gerektirmez”<sup>66</sup> ve “biz onlardan bölünürlük anlamını olumsuzlar ve ona bölünürlüğü olumsuzlama dışında başka bir anlam yüklemeyiz”<sup>67</sup> demektedir. Bu iki ifadedeki mantığı Tanrı ile insan arasında kurulmaya çalışılan ilişkiye tatbik ettiğimizde, Tanrı’nın insan olmadığı önermesi, sadece Tanrı’nın insan olmadığı anlamına gelebilir; bu anlama mukabil bir anlama gelemmez. Bu yüzden Tanrı’nın insan olmadığı önermesi, Tanrı’nın insan dışındaki her şey olduğu sonucunu doğurmaz.

Daha önemli olan ikinci noktaya gelince, “Tanrı, hiçbir şeye benzemez” yargısı, Tanrı’yla insan ve Tanrı’yla insan dışındaki diğer bütün varlıklar arasındaki bir benzerlik veya özdeşlik ilişkisini işin başında geçersiz kılmaktadır. Bu yüzden Tanrı ile insan dışındaki varlıklar arasında *mefhûm-ı muhâlefet* temelinde bir benzerlik veya özdeşlik ilişkisi kurmak mümkün değildir.

**III.** Filozof, Tanrısal birliği, sayıların ilkesi ve kaynağı olmak anlamındaki birlik olarak yorumlayan görüşü de reddetmektedir. Ona göre Tanrı’nın birliği bu şekilde anlaşıldığı takdirde ya Tanrı’nın dışındaki varlıklar anlamındaki çokluk yok sayılacaktır, ya da birden fazla birin, yani birden fazla Tanrı’nın varlığı kabul edilecektir.<sup>68</sup>

**IV.** Birlik dendiğinde hemen herkesin aklına ilk gelen sayısal birlik anlamını da yazar Tanrı’nın birliği için uygun görmemektedir. Ona göre diğer nesnelere için kullanılan bu birlik fikri Tanrı hakkında kullanılamaz.<sup>69</sup> Yazarın bu itirazını dayandırdığı delil, Kindî’nin teslis doktrinine yönelttiği terkip itirazını hatırlatmaktadır. Nitekim Kindî teslisin uknumlarının ortak bir cevherden ve ayırt edici hususiyetten mürekkep olduğunu, mürekkep olan bir şeyin ise önceden ayrı olup sonradan birleştiği için ezeli olamayacağını, dolayısıyla teslisin unsurlarından Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’tan hiçbirinin Tanrı olamayacağını öne sürmüştü. ‘Adî Kindî’nin silahını Kindî’ye doğrultmakta ve aynı delille Tanrı’nın bir olamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır.

‘Adî bunu yaparken birliği araz olarak nitelendirmekte, Tanrı’yı da “birlik” arazını taşıyan olarak tanımlamaktadır. Filozof bu tanıma dayanarak, Tanrı’dan sayısal birliği nefyetmek için birkaç strateji geliştirmektedir. Bunlardan ilki, Tanrısal birlik nosyonunun, Tanrı’nın bir olmak için bir başkasına, yani birlik arazına muhtaçlığını gerektireceği fikri üzerine kurulu-

66 Aynı eser, s. 393.

67 Aynı eser, s. 386.

68 Aynı eser, ss. 379–81.

69 Aynı eser, s. 381.

dur. Tanrı'nın araz da dâhil bir başkasına muhtaç olması düşünülemezden, der filozof, Tanrı'nın sayısal anlamda bir olarak nitelenmesi de mümkün değildir.<sup>70</sup>

İkinci olarak araz hâdis olarak kabul edildiğinde, Tanrı bir zaman bir değilken sonradan bir olmuş olacaktır ki, bu da Tanrı'nın ezeli olarak bir olmadığı sonucunu doğuracaktır. Öte yandan birlik arazı ezeli kabul edildiğinde birden fazla kadim ortaya çıkacaktır. 'Adî, kıdemi bir Tanrılık sıfatı gördüğünden birlik arazının da Tanrı olması gerektiği sonucuna varmaktadır. O, bunu muhal gördüğünden Tanrı'ya sayısal anlamda birlik niteliğinin nispet edilemeyeceği hükmünü çıkarmaktadır.<sup>71</sup>

Fakat 'Adî'nin bu istidlali, onun kendi görüşleri ile çelişmektedir. Nitekim sonraki bölümlerde düşünürümüz "bir" sözcüğünü bir isim olarak almakta ve isimleri "asıl" ve "türemiş" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. "Asıl" ile kastettiği her hangi bir eylemin veya fonksiyonun aracılığı olmaksızın bir şeyin veya kişinin zatına delâlet eden isimdir. "Türemiş" ise, bir şeye veya kişiye yapmış olduğu bir eylem veya görmüş olduğu bir işlev aracılığıyla işaret eden isimdir. İşin gerçeği bu ayırım Aristo'nun "ilineksel anlamdaki bir" ve "özü gereği bir" ayırımına dayanmaktadır.<sup>72</sup> 'Adî asıl isme örnek olarak "Zeyd" kelimesinin hiçbir aracı olmaksızın Zeyd'in zatına delâlet etmesini<sup>73</sup>; türemiş isme örnek olarak "yazıcı" sözcüğünün Zeyd'e ancak Zeyd'in yazıcılığı aracılığıyla işaret etmesini zikretmektedir.<sup>74</sup> Bu noktada sorulması gereken soru, "Zeyd" isminin Zeyd'in zatına aracısız delâlet eden bir asıl isim olarak kabul edilirken, "bir" isminin Tanrı'nın zatına aracısız, yani birlik arazı olmaksızın, delâlet eden bir isim olarak niçin kabul edilmediğidir.

İkinci tutarsızlık, 'Adî teslisin uknumlarının ortak cevher ve hususî özellikten mürekkep olmasını kabul etmekle birlikte bu terkinin ezeli olduğunu, uknumların önceden ayrı iken sonradan birleşmiş olmadığını iddia etmektedir. Filozofumuzun terkip problemini teslis söz konusu olduğunda farklı, Tanrı'nın birliği ile alakalı olarak farklı yorumlaması ciddi bir tutarsızlık olarak ortada durmaktadır. Bir başka ifadeyle o, teslisle ilgili olarak hakikî mürekkepliği Tanrı'nın ezeliğine zarar vermeyeceğini söylerken, mevhum bir terkinin Tanrı'nın birliğine engel olarak görmektedir.

70 Aynı eser, s. 382.

71 Aynı eser, ss. 381-83.

72 Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss. 245-46.

73 'Adî, *Makâle fî't-tevhîd*, s. 390.

74 Aynı eser, s. 391.

'Adî "bir" in anlamlarına ilişkin görüşleri eleştirdikten sonra kendisine göre "bir" in gerçek anlamının ve kısımlarının açıklamasına geçmektedir. O, aşağıda yer aldığı şekliyle altı tane birlik çeşidi belirlemektedir.

1. Cins olan bir. Bitki, hayvan ve insanların "canlı" cinsi içinde yer alması.
2. Tür olan bir. Pek çok insanın "insan" türüne dâhil olması.
3. Nispet olan bir. Suyun kaynağına olan nispetinin bir olması.
4. Sayı yönünden bir.
5. Bölünmez bir.
6. Tanım bakımından bir.

Filozof, Tanrı'nın cins ve tür yönünden bir olmasını, cins ve türlerin var olmak için şahıslara muhtaçlığı, Tanrı'nın ise başkasına muhtaç olmasının düşünülemeyeceği fikrinden hareketle imkânsız görmektedir.<sup>75</sup> Sayısal birliğin alt gruplarından olan bitişik olan "bir" ise yüzey, çizgi, mekân ve zaman gibi cisimsel lâzîmeler gerektirdiğinden Tanrı hakkında kullanılması muhaldir.<sup>76</sup> Tanrı'nın bölünmez bir olarak nitelendirilemeyeceğine ilişkin olarak da benzer bir gerekçe öne sürmektedir.<sup>77</sup> Sonuç olarak 'Adî, bu birlik çeşitlerinden sadece tanımda birliğin Tanrı'ya nispet edilebileceğini düşünmektedir.<sup>78</sup> Acaba filozofun "tanım bakımından bir" ile kastedtiği nedir?

Filozofumuzun tanımına göre bir, "Bir olmak yönünden kendisinde başkalık/gayriyet olmayan herhangi bir varlıktır."<sup>79</sup> Bu birlik tanımı açık bir totoloji olmasının ötesinde enstrumentaldır de. Çünkü bu tanım Hıristiyan teslis anlayışının bir çeşit tevhit olduğunu ispatlamak için geliştirilmiştir. Şöyle ki bu tanıma göre aralarında bir başkalık olmadığı takdirde pek çok şey "bir" olarak nitelendirilebilir. Bu birlik tanımı teslise uygulandığında, teslisin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh uknumlarının hepsinin cevheri bir ve aynı olduğundan bu üçü arasında *başkalık* da yok demektir. Birlik de başkalığın zıddı olduğuna göre teslis de bir tür tevhitir! Bu sonuç teslisin uknumlarının iki bileşeninden biri olan ortak cevher nokta-i nazarından bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Diğer bileşen olan her uknuma ait özel hususiyet bakımından ise, teslisin uknumları birbirinden farklı ve ayrı şeylerdir. Böylece 'Adî bir yandan uknumların ayrı şahsiyetlerini muhafaza etmekte, yani kelimenin tam anlamıyla teslise bağlı kalmakta, diğer yandan da teslisi tevhit

75 *Aynı eser*, s. 392.

76 *Aynı eser*, ss. 392-93.

77 *Aynı eser*, s. 393.

78 *Aynı eser*, s. 394.

79 *Aynı eser*, s. 384.

sınırları içine dâhil etmeye çalışmaktadır.

Sonuç olarak 'Adî tevhit-teslis bağlamında başladığı yere dönmekte ve teslisin üzerindeki *sır* perdesini kaldırmamaktadır. Bununla birlikte filozofun tevhitte ilgili felsefî tartışmaları ve açıklamaları, teslisin bir çeşit tevhit olduğunu ispatlamak amacıyla kullanılan delillerin içerdiği mantıksal çelişkileri ve gedikleri daha açık ve kesin bir şekilde görme imkânı sunmaktadır.

**Ek:****MAKÂLE FÎT-TEVHÎD'İN (TEVHÎT MAKALESİ) ÇEVİRİSİ** <sup>80</sup>**[375] Birliğin Anlamı Konusundaki Görüş Ayrılığı**

Şanı Yüce Yaratıcı'nın birliği görüşünde olanlar, mülhitlerin söylediklerinden Yüce Olan Tanrı'nın birliğinin anlamı konusunda ayrılığa düştüler.

**I.** Bir kısmı şöyle dedi: "Biz O'nu, O'ndan çokluk anlamını nefyetmek için Bir olarak nitelendiririz; bu nitelemeyi, O'nun hakkında birlik anlamını isbat etmek için yapmayız."

**II.** Bir kısmı ise şöyle dedi: "Birin O'ndaki anlamı, O'nun denginin olmamasıdır."

**III.** Çağımız kelâmcılarından birinin ise şöyle dediğini işittim: "Birin anlamı ve varlığı, sayıların ilkesi (mebde') olması anlamında bir olmasıdır." Bu konuda bu kişiyle aynı görüşte olan hiç kimseyi tanımıyorum. Antik dönem fikir ekollerine mensup hiç kimsenin buna inandığı da bana ulaşmış değildir.

**IV.** Bir grup şöyle demiştir: "Birin O'nun hakkında kullanılan anlamı, birin O'nun dışındaki varlıkları nitelediğimiz anlamlarından birisidir."

**V.** Yine onlar ikinci bir yönden de ihtilâf ettiler. Bir grup dedi ki: "Yüce Yaratıcı her yönden birdir hiçbir yönden çok olamaz. Diğer bir grup da şöyle dedi: Aksine O, bir yönden birdir, diğer bir yönden çoktur.

Bizim bu makaledeki amacımız, bu inançlardan her birini incelemek; [376] yanlış olanın yanlışlığını, doğru olanın da doğruluğunu mümkün olduğunca özlü biçimde doğru ve açık delillerle ortaya koymaktır. Her hakikate ulaştıran ve bütün yaratıkların yararını ortaya çıkaran (el-Bâdi') Allah'tan yardım ister, O'na dayanır; O, yardımcı olarak bana yeter. Ben derim ki:

**I. Birliğin Anlamı Konusundaki İlk Görüşün Eleştirisi**

"Birin O'nun hakkında kullanılan anlamı, O'ndan çokluk anlamının nefyedilmesidir; O'nun için birlik anlamının isbatı değildir" sözünün başı sonu ile çelişmekte, başlangıcı vardığı noktayı nefyettirmektedir. Bu açık ve seçik olup, en küçük bir düşünme ile ortaya çıkar.

Şöyle ki, her varlık zorunlu olarak ya birdir ya da bir değildir. Bir olmayan her varlık kaçınılmaz biçimde birden çoktur. Birden çok olmayan her varlık da kaçınılmaz olarak birdir. Bu inanç, başlangıçta bir varlıktan çokluğu nefyettiği için, sonun-

80 Yahyâ b. 'Adî b. Hamîd b. Zekeriyâ'nın hicrî 328 yılının (m. 940) Receb ayında yazdığı bir risaledir. Eserin aslı için bk. Yahyâ bin Adî, "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fî't-Tevhîd", "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye", *Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises*, edit.: Sahban Khalifat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, ss. 375-406. (Türkçe'ye çeviren Dr. Tahir Uluç).

da nefyettiği biri mecburen olumlama gerekmektedir. Çünkü o sonunda biri nefyettiği için, zorunlu olarak çokluğu olumlamaktadır. Bu çokluk da, onun başlangıçta nefyettiği şeydir. Böylece bu sözün çelişki içerdiğine ve başlangıcı ile sonu arasında ikiye ayrıldığına ilişkin iddiamız açıkça ortaya çıkmış oldu.

## II. Birliğin Anlamı Konusundaki İkinci Görüşün Eleştirisi

Birin, şanı yüce Tanrı hakkında kullanıldığında “dengi yoktur” anlamında kullanıldığı iddiasında olan kimselerin sözüne gelince, bu sözle şunlardan başkası kastedilemez:

1. O'na hiçbir yönden hiçbir şey denk değildir (gayr-i mümâselet). Bu, O'na ait özelliklerden hiçbirinin onun dışındaki varlıklardan hiçbirinde hiçbir şekilde bulunmaması (gayr-i muvâfakât); aksine O'nun, her türlü sıfatında bütün varlıklardan ayrı olması iledir.

2. O'nunla diğer varlıklar arasında O'nun bir sıfatı yönünden bir benzerlik olsa da, O'nun bütün sıfatlarında O'na denk bir şeyin varolması imkânsızdır. Bir başka deyişle, O'na bütün sıfatlarında benzerlik arz edecek bir şeyin varolması imkânsızdır.

### 1. Birinci İhtimalin İmkânsızlığının İspatı

Benzeri olmamakla, varlıklardan hiçbir şeyle hiçbir anlamda benzerlik arz etmemekle, aksine bütün durum ve sıfatlarında her bir varlıktan [377] farklı olmakla nitelenen bir şeyin var olmasının mümkün olmadığı açıktır.

A. Şöyle ki; eğer O, hiçbir varlığın benzeri değilse, o hiçbir varlık da O'nun benzeri değildir. Bu, “benzer olmayan”ın anlam ve varoluşunun, kendisine benzer olmayana kendisinin de benzer olmaması yönündendir. Nitekim “benzer” kavramının anlam ve varoluşu, kendisinin benzeri olduğu şeyin benzeri olmasıdır. İkisinden her biri bir diğerinin benzeri değilse ve yine ikisinde her biri bir diğerinin benzeri olmamasında, yani benzersizlik anlamında benzerlik gösteriyorsa, hiçbiri bu anlamda bir diğerinden seçilip ayrılmaz. Yine hiçbiri bu anlama bir diğerinden daha çok layık olamaz. Böylece onlar benzemezlik anlamında benzerlik arz etmiş olurlar. Bu durumda onlar zorunlu olarak iki benzemez şey olmak yönünden iki benzer şey olurlar. Sonuç olarak, kendisinin hiçbir yönden benzeri olmayan bir şeyin var olması imkânsız olur.

B. Buna ek olarak, Birin kendisi dışındaki bütün varlıklardan bütün sıfatları yönünden ayrı olduğunu, O'nun hiçbir sıfatında varlıklara benzemediğini söyleyen kimsenin bu iddiası, sadece Bir'in bütün varlıklara benzer olmasını gerektirmekle kalmaz, O'nun bütün varlıklar olmasını gerektirir. Bunun nasıl böyle olduğunu şöyle açıklayayım:

Diyelim ki, Bir, [378] insanın kendisiyle nitelendiği her şeyde insandan farklı kabul edildi. Yani insan, melek değildir; at değildir; bitki değildir; cansız değildir; hâsılı, hiçbir araz değildir ve insan dışındaki hiçbir varlık değildir. Bu durumda zorunlu olarak bu sıfatlardan hiçbir şeyin Bir hakkında doğru olmaması gerekir. Bu olumsuz yüklemeler (*sevâlib*) Bir hakkında doğru olmadığına, olumsuzların çelişik-

leri olan olumlu yüklemelerin (*mûcebât*) doğru olması gerekir. Şöyle ki, herhangi bir şey hakkında ya olumsuz ya da olumsuzu aykırı olumlu yüklemelerin doğru düşmesi gerekir.

Durum böyle olunca, Bir, insanın kendisiyle nitelendirildiği her şeyde varolması gerekir; çünkü Bir, “insan değil” olarak tanımlanmıştır. İnsanların sıfatlarından bazıları da, at olmaması, melek olmaması, bitki ve cansız olmaması, nicelik/kemiyet ve nitelikten/keyfiyet olmaması, hiçbir araz olmaması ve genel olarak kendisi dışındaki bütün varlıklardan hiçbiri olmamasıdır. Bu durumda Bir’in, “at değil değil” olmasından dolayı at olması gerekir. Yine Bir’in, “melek değil değil” olmasından dolayı melek; “bitki değil değil” olmasından dolayı bitki olması gerekir. Dahası Bir, “nicelik ve nitelik değil değil” olmasından dolayı nicelik ve nitelik olmalıdır. Tersine Bir, “bütün arazlar değil değil” olduğundan dolayı, o arazlardan her biri olmalıdır. Sonuç olarak Bir, varlıklardan “insan dışındakilerden hiç birisi değil değil” olduğundan dolayı, zorunlu olarak Bir, insan dışındaki varlıklardan her birisi olması gerekir.

C. Bu görüş bu imkânsızlığa ek olarak, gerçekten çirkin bir durum doğurur ki, o da Bir’in her zıt ve o zıttın zıttı olmasıdır. Şöyle ki; Bir herhangi bir zıttın, örneğin beyazın, o zıttın –bu durumda beyazın- kendisiyle nitelendiği her konuda karşıtı olarak tanımlandığında, ki beyazın siyahtan başka olması beyazın sıfatlarından olduğu açıktır, zorunlu olarak Bir’in siyahtan başkası olmaması gerekir. Siyahtan başkası olmayan ise, kaçınılmaz olarak siyahtır. Böylece Bir’in siyah olması gerekir. İş böyle olunca, Bir’in beyaz olması, zıtlardan ve o zıtların zıtlarından her biri olması gerekir.

D. Ayrıca bu inanç, Bir’in bu biçimde var olmamasını ve varlığı iki zıttın bir anlamda olmasını gerektiren anlamlardan hiçbirinin de var olmamasını gerektirir. [379] Bir’in anlamı “benzeri olmayan” olarak tanımlandığında, bu anlamdaki Bir’in varlığı iki zıttın bir anlamda olmasını gerektirir. Öyle ise “benzeri olmayan” anlamındaki bir Bir’in var olması mümkün olmayacaktır. Bu kabulün iki zıttın nasıl bir anlamda olmasını gerektirdiğini açıklamıştık. Bu, hiçbir yönden benzeri olmayan bir şeyin varlığı fikrinin yanlışlığını yeterince açıklamaktadır.

## 2. İkinci İhtimalin İmkânsızlığının İspatı

“Bir, eşi olmayandır” sözü, “Bir’e bazı yönlerden benzeyen var olsa da her yönden benzeyen yoktur” anlamında ise, şurası açıktır ki, bu anlamda her varlık kendisi dışındaki varlıklara bu anlamda benzerlik arz eder. Yani, kendisi dışında kendisine bütün sıfatlarında benzeyen ve kendisiyle uyuşan bir şeyin var olmaması yönünden bütün varlıklar benzeşirler. Şöyle ki; her birinin eşine bütün sıfatlarında uygunluk arz eden “iki başka şey”in var olması mümkün değildir. Çünkü başkalık, farklılığı gerektirir. Farklılık ise kendisiyle farklılığın gerçekleştiği şey konusunda ittifakı ortadan kaldırır. Bu durumda zorunlu olarak o ikisinin bu anlamda ittifak etmemesi gerekir. O ikisinin ayrıştığı şey ise, onlardan her birinin sıfatlarından ve naatlarından bir sıfat ve naattır. Dolayısıyla “iki başka şey”, o ikisinin naat ve sıfatlarından her birisi konusunda ittifak etmemelidir. Binaenaleyh, Bir’in anlamının “eşi olmayan”

olduğu sözü temelini yitirir ki, bizim açıklamaya çalıştığımız nokta da budur.

### III. Birliğin Anlamı Konusundaki Üçüncü Görüşün Eleştirisi

Bir'in şanı yüce Yaratıcı hakkındaki anlam ve varoluşu, O'nun "sayılanların ilkesi (mebde'u'l-ma'dûdât)" olduğu sözüne gelince, onun iki kötünden birini gerektirmesi sebebiyle yanlışlığı ve çürüklüğü ortaya çıkar: Ya çokların yokluğu, ya da illetlerin bir değil, gerçekten çok olması.

1. Bir'in anlam ve varoluşunun, sayılanların ilkesi olmak olduğu kabul edilirse –bir başka deyişle, Bir'e dengi veya denklere ilave edilirse, iki veya daha çok sayılan olacağından-, çokların birden çok birlerden başkası olmadığı akıl sahibi kimseler için açık olur. [380] Durum böyle olunca, ya Bir'den başka, manası ve varoluşu bir olmak olan ve kendisine bu Bir eklendiğinde iki olmak olan bir şey vardır, ya da Bir'den başka durumu bu olan bir başka şey var değildir. Durumu böyle olan Bir'den başka bir şey yoksa, çok şeylerin kesinlikle var olmaması gerekir ki, bu gerçekten çok çirkin bir yanlıdır. Şöyle ki, pek çok şeyin varlığı gözle görülür olup, bunun inkârı büyüklenmek ve iftiradır.

2. Eğer Bir'den başka mana ve varoluşu sayının başlangıcı olmak olan ve birincisine bitişerek çokluğun ortaya çıkmasına sebep olan ikinci bir Bir varolursa, bu durumda zorunlu olarak, o ikisinin mahiyeti (inniyeye) birlikte olup ikisinin varoluşu tek bir mahiyet ve tek bir varoluş olacağından, beraberce iki illet olurlar. Çünkü o ikisinden hiçbirisi illet olmak yönünden bir diğerinden üstün değildir. Çünkü o ikisinin varoluşları ve mahiyetleri arasında bir fark yoktur. Benzer biçimde, illetlerin üç, dört, beş ve hatta binlerce ve milyonlarca olması gerekir. Eğer birler varoluyor ve onların da birbirleri ile birleşmesi ile binler ve milyonlar varoluyorsa, yani binlerce ve milyonlarca illet varoluyorsa, bu çirkin bir durumdur.

3. Bu anlam aynı zamanda "Bir'in anlamı, birliktir" demeyi gerektirir. Şöyle ki, nasıl ki Bir, çokların kaynağı ise, bir başka deyişle, ona kendisinden başka birler eklendiğinde çoklar ortaya çıkıyorsa, benzer biçimde birlik de çokluğun kaynağıdır. Bir diğer ifadeyle birliğe kendisi dışında birlikler eklenirse çokluk oluşur.

[381] Eğer bu yol tutulursa, birlik Bir'e yapışan iki büyük hatadan birini gerektirir: Ya çokluk yoktur, ki onun varlığı açık ve şüphesizdir, ya da binlerce, hatta milyonlarca ve daha fazla illetin varlığını gerektirir.

### IV. Birlik Konusunda Dördüncü Görüşün Eleştirisi

Eğer "Bir" ismi, müsemma için, müsemmanın zatında mevcut bir anlamın isminden türemiş ise, yüce Yaratıcı, bir isminin türediği birliğin O'nun için varolması yönünden Bir olarak nitelendirilir. Bu da ilk olarak, Bir'de varolmadığını iddia ettikleri çokluk manasının Bir'de bir yönden varolduğunu kabul etmelerini, muhal görüp kaçınmalarına rağmen çokluğun birlikte varolduğunu itiraf etmelerini gerektirir. Dahası bu, şunu da gerektirir: Onlar ya iki kadim anlamı olumlayacaklardır –ki bunlardan biri, kendisi için söz konusu ismin türediği zat olup, "Bir" olarak isimlenmiştir ve araz almıştır (ma'ruda); diğeri ise ilk zatın kendisinin isminden türediği diğer zat olup, bu zat da "Birlik"tir. İlk zat onunla Bir olur. Bu ikinci zat, arazdır- ya da



illetin zatının bir değilken sonradan bir olduğunu söyleyeceklerdir. Onlar iki kadim anlamı olumlamaktan kaçındıklarında bu ikinci seçenek söz konusudur. Ya da onlar illetin ve birliğin zatını yok sayacaklardır. Onlara her halükârda bu büyük hatalardan birinin nasıl yapıştığına gelince, bunu şöyle açıklarız:

Kendisinde birlik anlamının bulunduğu zat ve zatın kendisinde bulunduğu birlik, zorunlu olarak şu seçeneklerden biri olmak durumundadır:

1. Ya ikisi de kadimdir: Bu durumda onların iki kadimi olumlamaları gerekir ki, onlardan birisi araz, diğeri de bu arazi taşıyandır. Buna ek olarak, zatın, zati ile bir olmaması yönünden zati ile çok olması gerekir. Aksine zat, ancak kendisinde bulunan bir birlik ile Bir'dir. Zati itibarıyla bir olmayan, arazla bir olan her varlık da, zatiyle çok, arazla birdir.

2. Ya da ikisi de hâdistir. Bu durumda İlk İletinin bir illetinin olması gerekir ki, bu da muhaldir.

[382] 3. Ya da birinin kadim, diğeri hâdis olması gerekir. Bu da iki kısımdır:

i. O ikisinden zat kadim, birlik de hâdis olarak kabul edilirse, zatın önceden bir değilken sonradan bir olmuş olması gerekir. Bu durumda zat, bir olmadan önce çok olmuş olacaktır ki, bu da zorunlu olarak birliğin, zat için ya zatın zati sebebiyle ya da bir başka illet sebebiyle hudûsunu gerektirir. Eğer zatın zati sebebiyle ise, ki zatın zati kadimdir, birlik de o zaman kadimdir. Oysa birliğin kadim olmadığı kabul edilmişti. Bu durumda birlik hem kadimdir hem de kadim değildir. Bu da bir çelişkidir. Eğer birlik zat için zatın zati dışında bir başka illet sebebiyle hudûs etmişse ve yine bu illet de kadim ise, o zaman birlik de kadim olur. Oysa birlik hâdis olarak kabul edilmişti. Bu da bir çelişkidir. Yok, illet hâdis ise, bu illet ortaya çıkmak için bir başka illet gerektirir ve onda da İlk İlette gereken gerekir. Yani, bu ikinci illet de ya kadimdir –bu durumda birliğin kadim olması gerekir-, ya da bir başka illet sebebiyle sonradan ortaya çıkmış bir hâdistir. Bu da sonsuza kadar böyle devam eder ki, muhal bir şeydir.

ii. Eğer o ikisinden birlik kadim olarak kabul edilirse, ki bu durumda zat hâdis olmaktadır, şu büyük hatalara düşmek kaçınılmaz olur: Bunlardan birincisi İletlerin İletinin hâdis olmasıdır, ki bu muhaldir. Şöyle ki, İletlerin İleti kendisi dışındaki bütün varlıkların varlığındaki illettir. Bu yüzden o, varolmayı kendisi dışındaki bütün varlıklardan daha çok hak etmektedir ve kendisi dışında her varlığın varoluşundaki sebeptir. Yine o, önce yokken sonradan var olmuş olarak kabul edildiğinde, zorunlu olarak varoluşunun illeti:

a. Ya zati olacaktır, ki bu durumda zati aynı anda hem mevcut/var hem de madûm/yok olacaktır. Mevcut olması seçeneğine gelince, bu onun kendi zatının varoluşunun illeti olarak kabul edilmesi yönündendir. Şöyle ki, zat mevcut olmasaydı, illet olması mümkün olmayacaktı. Fakat o zat, kendi zatının illeti olarak kabul edilmiştir. Bu durumda o, mevcuttur. Madûm olması seçeneğine gelince, bu, zatın varlığa getirilmiş bir malûl olması yönündendir. Şöyle ki, o, madûm olmasaydı, önce yokken sonradan varlığa gelmiş olmayacaktı. Fakat o, önce yokken sonradan var olmuş olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden o, madûmdur. Oysa onun, yokluk halinde varolması gerektiğinden, [383] aynı durumda ve aynı açıdan hem madûm hem de mevcut olmuş olur ki, bu bir çelişkidir.

b. Ya da varoluşundaki illet, kendisi dışında bir şey olur. Bu, büyük bir hatadır. Çünkü o illetlerin İleti ise, ki illetlerin İletinin özelliği kendisi için kendisinden başka bir illetin olmamasıdır, kendisi için kendisinden başka bir illetin olmaması gerekir. Bir yandan yukarıdaki kabulün gereği İletlerin İleti için kendisinden başka bir illetin varlığı söz konusu ise, diğer yandan İletlerin İletinin özelliği gereği kendisi için kendisinden başka bir illet söz konusu olamaz ise, bu durumda İletlerin İleti, hem illetli (zâtu illet) hem de illetsiz olur ki, bu imkânsız bir çelişkidir.

Bütün bunlara ek olarak, bu durumda birliğin, hem kadim olması hem de kadim olmaması, hem mevcut hem de madûm olması gerekir. Kadim olmasına gelince, bu kabul yönündendir. Kadim olmamasına gelince, bu da –birliğin arız olduğu ve varoluşunda ona muhtaç olduğu, ondan önce varolmasının mümkün olmadığı- zatın kadim olmaması yönündendir. Şurası açıktır ki, varoluşunda kadim olmayana ihtiyacı olan şeyin zorunlu olarak kendisinin de kadim olmaması gerekir. Benzer şekilde birlik, kabul yönünden mevcut, kendisinin yokluğu durumunda var olmasının mümkün olmadığı zat yönünden madûm olması gerekir. Bu yüzden birlik, madûmdur da. Bu durumda birliğin, aynı anda mevcut ve madûm olması gerekir ki, bu imkânsız bir çelişkidir. O halde kabulü bu büyük hataları ve muhalleri gerektiren şey de muhaldir. Bu muhaller ise, arazla bir olanın, bir oluşunun zâtı ile olmamasını gerektirir. Sonuç olarak Bir'in kendisine arız olan bir mana ile bir olması muhaldir.

“Bir” teriminin anlam ve varoluşunun “O, birdir” olmadığı, bundan önce de birin anlam ve varoluşunun “eşi olmayan” olmadığı ortaya çıkmıştı. İhtilafa düşenlerin “Bir” ismini kendisine hamlettikleri bu yönler çürütüldüğüne göre, “Bir”in hakikatinin ne olduğunu, kaç kısma ayrıldığını, o kısımların neler olduğunu, kaç yönü olduğunu ve o yönlerin neler olduğunu, bu yönlere karşılık gelen çokluğun kısımlarının neler olduğunu ortaya koymamız gerekir.

#### [384] Bir'in Anlamı ve Kısımları

Bir; “bir olması yönünden kendisinde başkalık/gayriyet olmayan herhangi bir varlıktır.” Kısımları ise altıdır. Şöyle ki, bir olması yönünden kendisinde bir başkalık olmayan varlık;

I. ya “canlı” gibi cins olur;

II. ya “insan” gibi tür olur;

III. ya “su kaynağı”nın, kaynağı olduğu nehre nispeti gibi nispet olur. Çünkü birlik, özü ile kalpte bulunan hayvanî ruhun iki atardamarda bulunan hayvani ruha nispetidir.

IV. ya da sayı yönündendir ki, üç kısma ayrılır:

1. Bu, onun bitişikte/muttasıldaki söz konusu olduğu biçimde “bir” olmasıdır. Bu birde, çokluğu ile bitişiklerin çoğaldığı başkalık olmaz. “Bitişiklerin başkalığı (*ğayriyyetu'l-muttasilât*)” ile kastettiğim, bitişiklerin sınırlarının başka olması ve iki bitişik başkadandan her birinin kendine özel bir sınıra veya birden fazla sınırlara sahip olması ve bu sınırların onun için bilfiil mevcut olmasıdır:

i. Bir tane sınıra sahip varlıklara (*zevâtu'n-nihâye el-vâhide*) gelince, buna örnek olarak küreyi zikredebiliriz. Çünkü küre, bir başka çoklukla, yani başkalığının biti-

şikler başkalığı olması yönünden bitişiklerin çokluğu ile çoğalır. Bu, onun bir olan sınırlarının, ki o da yüzeyidir, onun için bilfiil varolması ve kendisinden başkaları ve çoğalmışları olan kürelerin sınırlarından başka olması iledir.

ii. Birden fazla sınıra sahip varlıklara (*zevâtu'n-nihâyât*) gelince, bunların çeşitlerinden bazıları şunlardır:

a. İki sınırdan ibaret varlıklar. Buna örnek olarak bir olan çizgi verilebilir. Çizginin iki sınırı, iki noktadır ve bu iki nokta o çizgi için bilfiil var olup, onunla kendisini çoğaltan bütün çizgilerden ayrılır. [385] O çizgilerden her birisi kendisini diğerlerinden ayıran iki-sınırlı bilfiil bir varlıktır. Ve bu ikinci iki sınır, önceki çizginin iki sınırından başkadır.

b. Çok sınırlı varlıklardan bir başkası da iki sınırdan daha çok sınıra sahip olanlardır ki, buna örnek olarak düz yüzeyi (*el-basît el-musattah*) verebiliriz. Çünkü düz yüzey üç ve daha fazla çizgiye varır ve bu çizgiler onun için bilfiil vardır ve sadece kendisine aittir.

2. Tanım bakımından Bir'dir, denir. Bu, onun tanımında veya onu niteleyen sözde bir başkalığın olmamasıdır. Şöyle ki, o –insan örneğinde olduğu gibi- birdir; çünkü onun tanımı birdir ve onda bir başkalık bulunmaz. İnsanla ilgili olarak tanım ve niteleyici söz de, “ölümlü konuşan/akıllı canlı”dır.

3. Bölünmez Bir'dir, denir. “Bölünmez” terimi müşterek bir isim olup iki anlama gelir:

i. Birincisi, kendisinden bölünürün varlığa gelmesi özelliğine sahip olmakla bölünürün ilkesi olan bölünmezdir. Bölünür ise ya bilfiil ya da bilkuvve bölünürdür. Bilfiil bölünür olan, birlik gibidir. Çünkü birlikten sayı ortaya çıkar ve o bilfiil bölünendir.

Bilkuvve bölünen ise ya araz ile değil zâtı ile bölünendir. Buna örnek olarak nokta zikredilebilir, çünkü nokta, kendisinden çizginin ortaya çıkması özelliğine sahiptir ve o zâtı ile bilkuvve bölünendir. Ya da bilkuvve araz ile bölünendir. Bunun için an olan zamanın ilkesini ve yine hareketin ilkesini örnek olarak zikredebiliriz. Çünkü bu ikisi bölünendir; ancak onlar, zâtı ile değil arazla bölünürler.

[386] Harekete gelince, hareketin bitişikliği, ki o kendisiyle hareketin bölünür olduğu manadır, hareket için, hareketin içinde bulunduğu cismin bitişikliği ve üzerinde bulunduğu cismin büyüklüğü yönündendir. Hareketin bölünürlüğü ise, hareketin bitişikliği yönündendir. Hareketin bitişikliği ise, hareketin içinde yer aldığı objenin veya üzerinde olduğu büyüklüğün, ki o da cisimdir, bitişikliği yönündendir, veya hareketin üzerinde bulunduğu hal yönündendir. Bu durumda hareketin bölünürlüğü, zâtı yönünden değil cisim veya büyüklük yönündendir.

Zamana gelince, onun bitişikliği, ki bu onunla zamanın bölünür olduğu manadır, zamanın kendisi için bir ölçü olduğu hareketin bitişikliği yönündendir.<sup>81</sup>

ii. “Bölünmez” teriminin ikici anlamı ise, bölünürlük anlamının mutlak biçimde olumsuzlanmasıdır. O da iki kısımdır: Birisi, kendisi ile varolmayan bir konunun nitelendiği şeydir; *Anzaeyyil* gibi. O, bölünmezdir. İkincisi ise, kendisi ile varolan bir

81 Yazar, “hareketin zamanın ölçüsü olduğu” klasik hareket-zaman teorisini ters çevirmektedir (çev.).

konunun nitelendiği şeydir. Fakat onun özelliği kendisinden bölünür bir şeyin ortaya çıkmamasıdır. Buna örnek olarak cevher, keyfiyet, nispet ve –nicelik dışındaki diğer dokuz kategori zikredilebilir. Onlar, bölünmezdir. Böylece biz onlardan bölünürlük anlamını olumsuzlar ve ona bölünürlüğü olumsuzlama dışında başka bir anlam yüklemeyiz.

Özet olarak Bir'in kısımları şunlardır: 1. Cins olan bir, 2. tür olan bir, 3. nispet olan bir, 4. bitişik olan bir, 5. tanım olan bir, 6. kendisinden bölünür olanın ortaya çıkması özelliğine sahip bölünmez olan bir.

### [387] Bir'in Kipleri

Bir'in kipleri, üç paralelliktir (*münâzarât*). Her bir paralelliğin iki kipi vardır. Bu demektir ki, birin toplam altı kipi vardır. Paralelliklerden birisi kuvvet ve fiildir. Çünkü Bir, bazen bilfiil ve bazen bilkuvve varolabilir. Diğer bir paralellik ise mevzû ve tanımdır. Çünkü Bir, bazen mevzûda ve bazen de tanımda varolabilir. Bir diğer paralellik ise zat ve arazdadır. Şöyle ki, Bir, bazen zatla ve bazen arazla varolabilir.

I. Bilfiil birle ilgili örnek olarak, kendisinin iki sınırını teşkil eden ve bilfiil varolan iki noktayla birleştirilmiş çizgi zikredilebilir. Bilkuvve bir için ise iki ayrı kaptaki bulunan su ve şarap örnek verilebilir. Çünkü o ikisi bir kaptaki karıştırılıp birleştirilebilir ve böylece o ikisi, kendisini diğerlerinden ayıran sonları olan bilfiil tek bir cisim olurlar.

II. Mevzûda bir olana gelince, buna örnek olarak Güneş'i verebiliriz. Çünkü yalnız onun Güneş tanımını alma kabiliyeti vardır. Çünkü Güneş tanımını alabilecek bir ikinci güneş yoktur. Tanım bakımından bir olanla ilgili olarak insanı örnek verebiliriz. Çünkü o, tanımda birdir. Bir başka deyişle, onun tabiatına delâlet eden tanımı bir olup çok değildir.

III. Zatta bir olana örnek olarak bir olan cismi, bir olan yüzeyi ve bir olan çizgiyi zikredebiliriz. Çünkü bunlardan her biri zâtı ile birdir, kendisine arız olan bir şeyle değil. Araz ile bir olana gelince, buna örnek olarak ordu, asker ve taburu verebiliriz. Çünkü bu topluluklardan her birindeki zatlar, pek çok ve farklıdır. Onlardaki birin manası, onlara ilişmiş bir araz olup, o arazla onlar bir olmuşlardır. O araz da o zatların bir yerde, bir başkanın başkanlığında, bir yöneticinin yönetimi altında veya siyahların –zenci, abanoz, anakara ve karga örneklerinde olduğu gibi- zatlarının farklılığına rağmen siyahlıkta birleşmesidir. Bu siyahlık onlardaki bir arazdır.

### Bir'in Kısımlarının Çokluğun Kısımları İle Karşılaştırılması

Bir'in her bir kısmına karşılık gelecek çokluk anlamından bir kısım vardır. [388] Bir'in her bir yönüne karşılık çokluğun bir yönü vardır.

1. Cins Bir'e karşılık gelen çokluğun kısmı, cinsler olan çoklardır. Buna örnek olarak hayvan, bitki, cevher, nicelik ve niteliği zikredebiliriz. Çünkü bunlar çok olup cinslerdir.

2. Tür Bir'e karşılık gelen çokluğun kısmı, türler olan çoklardır. İnsan, at, sığır gibi. Bunlar çoklardır ve bu çoklar türlerdir.

3. Nispet olan Bir'e çokluktan karşılık gelen kısma örnek olarak, ikinin bire ve

üçün bire nispetini zikredebiliriz.

4. Bitişik Bir'e karşılık gelen çokluğa ise, pek çok çizgiler örneklik teşkil etmektedir.

5. Tanımdaki Bir'e karşılık gelen çokluğa, insanın, atın ve sığırın tanımı gibi farklı tanımlar örnek verilebilir. Aksine daha uygun olanı şöyle söylemektir: Sokrat'ın tanımlarındaki beyazlık, yok olmak, mavilik gibidir. Çünkü onlar farklı şeyler için yapılmış mevzûsu bir olan farklı tanımlardır.

6. Mevzûdaki Bir'e karşılık olan çokluk ise, mevzûlardır. Buna örnek olarak insan için yapılmış tanımın mevzûlarını ve at için yapılmış tanımın mevzûlarını zikredebiliriz ki, onlar cüz'î olan insanlar ve cüz'î olan atlardır.

7. Bölünmez Bir'e karşılık olarak kendisinden bölünür olanın çıktığı bölünmez çok vardır. Buna örnek olarak sayı zikredilebilir. Çünkü sayı, bilfiil mevcut cüzlere sahiptir. Yine çizgi de buna bir örnektir. Çünkü çizgi, her ne kadar bilfiil bölünür çoğalır olmasa da, bölünme ve çoğalma özelliğine sahiptir.

Hiç kimse bizim zikretmediğimiz bir kısım çokların farkında olmadığımızı zannetmesin. O kısım da [389] bölünmeyen kısma karşılık olan kısım olup kendisinden bölünür olanın ortaya çıkmaması özelliğine sahiptir. Şöyle ki, bölünmez olanın kısımlarından olan bu kısmın anlamı içinde, iki mevzû sınıfında, mutlak olumsuzlamanın dışında başka bir anlam yer almaz. Bununla kastettiğim '*Anzaeyyil*' gibi mevcut olmayan mevzû ve -kemiyet dışındaki- keyfiyet ve izafet gibi dokuz kategoriyi kabul etmeyen mevzûdur. Bölünmez olanın anlamı ancak mutlak olumsuzlama olduğundan ve olumsuzlama anlamı dışında başka bir anlam içermediğinden, bölünmez olanın bir mukabili olmaz.

### **Bir'in Yönlerinin Çoğun Yönleri İle Karşılaştırılması**

Benzer biçimde Bir'in yönlerinin her birisi için çoğun yönlerinden karşılık gelen bir yön vardır.

1. Bilfiil Bir'in mukabili, bilfiil çoktur. Buna örnek olarak birleri ve çizgileri verebiliriz.

2. Bilkuvve Bir'in mukabili, bilkuvve çoktur. Buna örnek olarak, bir olan çizgiyi verebiliriz.

3. Mevzûda bir olanın mukabili, mevzûda çok olandır. Bu iki çeşit olup, birisi tabiatı bir iken arazlarıyla çok olan mevzûlardır. Buna insan şahıslarını örnek verebiliriz. Çünkü şahıslar, insan için mevzû olup, tabiatları birdir ve ancak arazlarla çok olurlar. Diğer çeşidinin ise, mevzûları farklıdır ve zatı ile çoktur. Buna örnek olarak bilgiyi ve beyazlığı zikredebiliriz. Bu ikisinin mevzûları zatlari ile farklıdır. Çünkü bu ikisinden birisinin mevzûsu nefis, diğerininki ise cisimdir.

4. Tanımda Bir olanın mukabili tanımda çoklardır. Bunun örneği insan, at ve sığırdır; daha doğrusu, Sokrat'ın beyazlık, yok olmak ve at hakkındaki tanımlarını örnek vermektir. Çünkü onlar, farklı şeylerin pek çok tanımı olup mevzûları birdir.

5. Zatta Bir olana mukabil, zatta çok olandır. Buna örnek olarak ordu ve askeri zikredebiliriz.

6. Arazla Bir olana mukabil, arazla çok olandır. Örnek olarak arazları taşıyan

Zeyd'i verebiliriz ki, o bu arazlarla çoktur.

Bir'in hakikatini açıkladığımızı, kısımlarını, yönlerini ve çoğun kısımlarından mukabillerini saydığımızı ve her birinin hakikatinin ne olduğunu özetlediğimize göre, bu kısım ve yönlerden İletlerin İleti Tebâreke ve Teâlâ'nın hangi naat ile nitelendirilmesinin doğru olacağı ve hangisiyle nitelendirilmesinin doğru olmayacağı üzerinde durabiliriz. Ancak daha önce, İlk İletin her yönden bir mi yoksa her yönden çok mu, yoksa bir yönden bir, [390] diğer bir yönden çok mu olup olmadığını inceleyelim. Böylece bu meseleyi açık bir burhanla, O'nun hidayetine dayanarak, desteği ile yardıma koşmasına yaslanarak ortaya koyalım. O, yardımcı olarak yeter.

### V. Birlik Hakkındaki Beşinci Görüşün Eleştirisi

Her varlık zorunlu olarak;

1.Ya her yönden bir olur; bir başka deyişle, hiçbir yönden birden çok olmaz.

2.Ya her yönden birden çoktur; yani, hiçbir yönden bir değildir.

3.Ya da herhangi bir yönden bir, bir başka yönden çoktur. Bu durumda "Bir" olarak nitelendirilen bir şeyin her yönden bir olması imkânsız olur. Bir başka ifadeyle, yönlerden bir yönüyle çok olmaması imkânsız olur. Şöyle ki, bizim "Bir" dediğimiz herhangi bir isim olup, herhangi bir isim de zorunlu olarak ya asıldır/köktür, ya da türemiştir. Asıl ile demek istediğim, kendisinde herhangi bir şeyin aracılığı olmaksızın müsemmânın zatına delâlet eden olarak vaz edilmiş şeydir. Buna örnek olarak "Zeyd" sözcüğünü zikrederim. Çünkü bu sözcük Zeyd'in zatına delâlet eder. Türemiş ile kastettiğim, müsemmânın isminden türemiş bir şeyin aracılığı ile müsemmâna delâlet eden isimdir. Buna örnek olarak "yazıcı" ismini zikredebiliriz. Çünkü bu isim Zeyd'e, "yazıcı" isminin türediği Zeyd'in yazıcılığı aracılığı ile delâlet eder.

A. O halde "Bir" sözümlerimiz asıl ise, yani kendisindeki bir şeyin aracılığı olmaksızın bir zata delâlet ediyorsa, ve kendisine o asıl ile işaret ediliyorsa, onun mana ve mahiyeti bir olmaktır. Mana ve mahiyetinin bir olması ise, onun çokların aslı olmasıdır. Bir başka deyişle o, kendisine kendisi gibisi eklendiğinde çoklar varlığa gelir ve çoklar ancak ona kendisi gibisi eklendiğinde var olur. O halde, her akıllı kişiye çokların mana ve mahiyetinin ancak bir araya gelmiş birler olduğu açık ve seçiktir. Ondandır başka mana ve varoluşu bir olmak olan bir şey ya vardır ya da var değildir. Mana ve varoluşu bir olmak olan başka bir şey varsa, [391] onun bu yönden çok olması gerekir. Çünkü onun manası bir başkasında daha var olmuştur. Şöyle ki, çokluk başkalığa dâhil olmuş, başkalık da çokluğa zorunlu olarak dâhil olmuştur. Eğer onun dışında manası ve varoluşu bir olmak olan bir başkası yoksa, açıkça gözüken şeyin tersi kaçınılmaz olur; yani, kesinlikle çoklar yoktur. Şöyle ki, çoklar, birden fazla birlerden bir araya gelmişlerdir. Birlerden sadece bir tane bir var ise, çoklar varolmamış olur. Çünkü çoklar, varlığa getirilmiştir. Böylece birler, birden fazladır. O zaman sadece o bir değildir; aksine o ve başkası birdirler. Yine o, her yönden bir olmadığı gibi, bazı yönlerden de çok değildir.

Eğer "Bir" sözümlerimiz onun isminden türemiş herhangi bir şeyin aracılığıyla bir zata delâlet ediyorsa –"yazıcı" örneğinde olduğu gibi-, zorunlu olarak iki anlam

içerir: Birisi zattır, diğeri de zatta mevcut olandır ki, o da zatın kendisi ile bir olduğu birliktir. Durum böyle olunca, Bir her yönden bir değildir ve hiçbir yönden de çok değildir.

**B.** Bir'in her yönden çok olması mümkün değildir. Bir yönden de bir olması mümkün değildir. İlkine gelince, bunun sebebi çokların ancak içlerindeki bir çokluk ile çok olmalarındandır. Çokluğun anlamı bir tane olup o anlam üzerinde çoklar birleşmişlerdir. İkincisi ise, "başkalık" anlamının çokluk için vazgeçilmez olmasındandır. Başkalık da aynı şekilde bütün çoklar için genel olup, çoklar bu anlam üzerinde de birleşmişlerdir.

Nasıl ki çok, ayrışma için vazgeçilmezse, bir de birleşme için vazgeçilmezdir. Böylece onlar bu iki yönden birdirler. Diğer yandan onların hepsi malûllerinden ayrıldılar. Onların ayrılıkları onlardan her birisi için vazgeçilmezdir. Onlar bu ayrılıkta müttefiklerdir. Onların ittifakı ise, onların ittifak ettikleri şey konusunda onlar için birliği kaçınılmaz kılar. O halde onlar her yönden çokturlar ve hiçbir yönden birleşmemiş değildirlere.

[392] Üç kısımdan ikisinin temelsizliği ortaya çıkınca –onlardan bir tanesi zorunlu olarak varolması gerekir-, üçüncüsü kaçınılmaz olarak olumlanmış olur. Bu üçüncüsü zatın bir yönden bir, diğer bir yönden birden çok olduğudur.

### **Bir'in Allah Hakkında Kullanılması Doğru Olan Anlamı**

İlletin herhangi bir yönden zorunlu olarak bir, diğer bir yönden de birden fazla olması gerektiği açıklığa kavuştuğu için, birin kısımlarından Tanrı'nın nitelendirilmesinin doğru olacağı kısmın ve Tanrı'nın kendisiyle birden çok olduğu yönlerin açıklamasına geçebiliriz. Sonra da O'nun nitelendirilemeyeceği bir ve çoğun kısım ve yönlerini açıklayalım. Bunlardan birisi, onların bir ve birden çok olmasıdır.

**I.** Aziz ve Celil olan İletin cins ve tür yönünden bir olması muhaldir. Bunun sebebi, cinslerin ve türlerin zafî varoluşlarında şahıslara ihtiyaçları olmalarıdır. Şahıslar ise illetin varoluşunun illetleridir. İletlerin İletin ise varoluşunun illeti olmaz. Aksine O, kendisi dışındaki bütün varlıkların illetidir. Bu durumda illetin, cins ve tür olarak kabul edilmesi yönünden malûl olması, İletlerin İletin özelliği yönünden malûl olmaması gerekir. Buna göre illet hem malûl olur hem de malûl olmaz ki, bu muhaldir. Kabulü muhali gerektiren de muhaldir. Kabulü bu muhali gerektiren şeye gelince, illetin cins ve tür yönünden bir olmasıdır. Buna göre illetin cins ve tür yönünden bir olması muhaldir.

**II.** Bu şekilde bu muhal, bizatihi, illetin nispeti yönünden bir olarak kabul edilmesini gerektirir. Şöyle ki, [393] nispet mensuptaki bir arazdır. Araz da varolmak için kendisinde varolacağı bir cevhere muhtaçtır. Varoluşunda kendisi dışında bir şeye muhtaç olan şey ise malûldür. İlet de bu durumda malûl olur ki, bu muhaldir.

**III.** İletin bitişik olan gibi bir olması mümkün değildir. Çünkü illetin cisim olması, ki Aristoteles bunu *es-Semâ et-Tabî'î* adlı eserinin sekizinci makalesinde bizim burada uzun uzadıya tekrar ele almamıza gerek bırakmayacak şekilde açık ve doğru biçimde ortaya koymuştur, yüzey, çizgi, mekan ve zaman olması mümkün değildir. Çünkü bütün bunlar arazdır. İletin arazlığını kabulün muhalliği, illetin nispet ola-

rak kabulünü gerektirir.

IV. İlet, bölünmez bir de olamaz. Çünkü “bölünmez” sözümüz iki anlama gelir.

1. Birisi olumsuzlama anlamında olup, bir şeyden bölünme anlamının olumsuzlanması bölünmeye mukabil bir anlam gerektirmez. Buna örnek olarak nicelik ve ilkeleri dışında kalan renk, tat ve bütün keyfiyetler ve diğer arazları örnek verebiliriz. Bu görüş, renk ve tat hakkında onların görünmez olduğuna ilişkin sözümüzle uyumludur. Fakat biz, “bölünmez bir” sözümüzde bu anlamı kastetmiyoruz.

2. İkinci anlam ise bölünmez birin bölünmez olmakla birlikte bölünenin ilkesi olmasıdır. Bu, onun kendisinden bölünür olanın ortaya çıkması özelliğine sahip olması yönüyledir. Bu da iki kısımdır: Birisi zatıyla ve ilk kastedilen biçim üzere olup, buna örnek olarak birliği ve noktayı zikredebiliriz. İkincisi ise arazla ve ikinci anlamda olup, anı ve hareketin ilkesini örnek verebiliriz.

Bütün bunlar, yani birlik, nokta, an ve hareketin ilkesi, illetten olma bölünmüş miktarlardır. Birlik ise, tekerrür ettiğinde kendisinden sayı ortaya çıkar. Noktaya gelince, o hareket ettiğinde ondan çizgi ortaya çıkar. An da benzer biçimde kendisinden zaman ortaya çıkar. Hareketin ilkesinden de hareket ortaya çıkar.

İlet birinci anlamda bölünmez bir olarak kabul edildiğinde, yani kendisinden bölünür olumsuzlandığında, [394] Bir için, bölünmezlik anlamının dışında özel bir anlam ortaya çıkmaz. Sadece Bir'in saydığımız anlamlarından geriye kalanlar ve Bir'in nitelenmesinin yanlış olduğunu gösterdiğimiz anlamlar hasil olur. Bu durumda yapmamız gereken geri kalan iki anlamı araştırmaktır.

İletin ikinci anlamda bölünmez bir olması mümkün değildir. Çünkü illetin açıkladığımız şekilde bir olması, nokta, an ve hareketin ilkesi olması mümkün değildir. Çünkü bunlardan her birinin temeli ve varlığı, kendilerine ilke olan şeye bağlıdır. Bütün bunlar arazdır; araz da İlk İletin varlığı için bir illettir ve İlk İlet de araz için malûldür. Araz da malûldür. Bu durumda İlk İlet, bir malûlün malûlüdür. Oysa biz İlk İletin malûl olmayacağını açıklamıştık. Bu yüzden illetin bölünmeyen anlamında bir olması mümkün değildir.

“Bir” teriminin delâlet ettiği altı kısımdan beş kısmı muhal olunca, ki onlar cins, tür, nispet, bitişik, bölünmezdir, geri kalan kısmın olumlanması kaçınılmazdır. O kısım da tanım olan birdir. Şöyle ki tanım –sen ona “İlk İleti nitelendiren söz” de diyebilirsin- birdir.

Birin hangi kısmı ile illetin nitelendiğini öğrendik. Artık, altı yön içinden Bir'in kısımlarından kendisi ile illetin sıfatlandığı yönü incelemeye geçebiliriz.

### Allah'ın Bir Olarak Nitelendiği Yön

I. Birlik anlamının illette bilkuvve olması mümkün değildir. Çünkü her kuvvet, ki illet de bir kuvvettir, bir fiile doğru dönük olur. Yine her kuvvet kendisindeki kuvvetin fiile çıkması için kendisini fiile çıkaracak bir illete muhtaçtır. Bu yüzden illetin malûl olması gerekir ki, bu muhaldir. O halde İlk İletteki birlik bilkuvve değildir. Binaenaleyh birlik illette zorunlu olarak bilfiil olmak durumundadır. Şöyle ki ne bilkuvve ne de bilfiil mevcut olan şey madûm olup, kesinlikle bir varlığa sahip de-



ğildir. Her varolanın ise ya bilkuvve ya da bilfiil varolması gerekir. Bilkuvve değilse kaçınılmaz olarak bilfiil varolması gerekir.

[395] Şurası açıktır ki, illet için zorunlu olarak zat ile birlik anlamının varolması gerekir. Her varlığın zatı bir ya da birden fazla olmak zorundaysa, birlik onun için kaçınılmaz olarak vardır. Çünkü birlik, her çoklukta mevcuttur. Çünkü çokluğun varoluşu ve mahiyeti bir araya gelmiş birlerdir.

II. İletin mevzû yönünden de bir olduğu açıktır. Çünkü illet için birin kısımlarından hâsıl ve doğru olanın tanım olan bir olduğu ortaya çıktı. Yine bir olan tanımın tek bir zata delâlet ettiği açıktır.

III. İletin cins, tür ve nispet yönünden bir olması muhaldir. Bu durumda geriye sayı ve tanımda bir olanın kısımları kalmıştır. Öyleyse illet mevzûda, yani tanımda birdir.

Bir'in anlamını, kaç kısım olduğunu, bu kısımların neler olduğunu, hangileriyle İlk İletin nitelendirilmesinin doğru olacağını, kaç yönü olduğunu, hangisiyle illetin varolmasının doğru olduğunu açıkladık. İlette birlik ve çokluğun aynı anda bulunmasının zorunluluğu sabit olmuş ve çokluğun, sayısı birinkine eşit kısımları olduğu da ortaya konmuştu. O halde artık doğru olanın doğruluğunu, yanlış olanın yanlışlığını açıklamaya –Bir'in kısım ve yönlerinde yaptığımız gibi- koyulabiliriz.

#### Allah'ın Çok Olarak Nitelendiği Kısım ve Yön

İnsan için çokluğun cins, tür, nispet, bitişik ve bölünmez olmak yönünden varolmasının muhal olduğu, Bir'in bu kısımlarının varoluşunun muhal olduğunu kendisiyle ortaya koyduğumuz burhan ile ortaya konulmalıdır. [396] Bu da İletin cins yönünden Bir olarak varolmasının muhal olduğuna ilişkin açıklamamızdan, İletin varoluşunun çok cinsler olmasının muhaliği ortaya çıkar. Onun varoluşunun çok cinsler olması, onda cins olan Bir'in manasının bulunmasını gerekli kılar. Diğer geri kalanlar hakkında da aynı şey söylenir. Böylece Bir'in kısımlarından İlet hakkında kullanılması doğru olan kısmın çokluğun kısımlarından olan benzerini İlet hakkında kullanmak doğru olur. Bu kısım da tanımsal çokluk olup, İlet hakkında doğru olan tanımsal birin dengidir. Öyleyse İletteki çokluk, tanımsal çokluktur.

#### Mütekellimlere Reddiye

İhtimal ki bu söylediklerimiz hakkında düşünen bazı muhalefet sevdalıları ve velvele meraklıları bu sözümlüğün zâhirinden kulağa ilk geldiği anda, iyice düşünmeden, dış görünüşe bakarak ve de pireyi deve yaparak, bizi töhmet altında bırakarak, fırsatı ganimet ruhsatı da azimet bilerek canımıza okumak için hiç vakit kaybetmeyeceklerdir.

[Ben derim ki] Ey adam! Bir'in kısımlarından İletin nitelenmesi doğru olan kısımdan bahsettiğinde senin burhanın onun tanımsal bir olduğuna götürür. Bunun anlamı, İletin tanımlandığı tanımın bir olmasıdır. Bu sözünde sen, çokluğun kısımlarından İlet için varolan kısmın da tanımsal kısım olduğunu zorunlu kıldın. Bu da İletin kendisiyle tanımlandığı tanımların çok olmasıdır. Bu ise pek çok büyük hatayı içerir.

**I.** Birinci hata, İlette birin kısımlarından olan kısmın ve çoğun kısımlarından ona olan karşılığın bir araya gelmesidir. Oysa iki mütekabilin hakikati, ikisinin aynı anda bir mevzûda bulunmamasıdır.

**II.** İkinci hata, İletin, tanımının bir olması yönünden tek bir zat olması, tanımlarının çok olması yönünden çok zatlar olmasıdır. Bu ise imkânsız bir çelişkidir.

**III.** Aynı şekilde İletin tanımı bir olduğundan, İletin çok tanım olmaması gerekir. Ne var ki, sen onun çok tanımlar olduğunu olumladın. O zaman o, hem çok tanımdır hem de çok tanım değildir. Bu da [397] bir çelişkidir. Yine sen onu bir yandan tek tanım diğer yandan çok tanımlar kıldın. Bu durumda İletin bir tanım olması ve bir tanım olmaması gerekir ki, bu muhaldir. Kabulü bu muhali gerektiren de bu durumda kaçınılmaz olarak muhaldir. O halde senin İletin tanımsal bir ve tanımsal çok olduğuna ilişkin kabulün de muhaldir.

Biz bu aceleci kimseden kastettiğimizi iyi anlamasını ve ondaki anlayışımızı ve mezhebimizi iyi kavramasını, ibarenin lâhikalarından işaret edilen hakikatlere geçmesini istiyoruz. Eğer o bizim bu problemimize yaklaşırsa, bizden ona bir iyilik geçmiş olur.

Bilsin ki, tanım, herhangi bir sözdür. Söz ise, bir bileşim (*müellef*)'dir. Her bileşim birden fazla parçadan oluşmuştur. Yine bileşimin her parçası bir diğer parçasınınkinden başka bir anlama delâlet eder. Bu yüzden onda kaçınılmaz olarak iki mana, yani birlik ve çokluk birleşir. Birlik, tanımın bütünü yönündendir. Çokluk ise, tanımın birleri yönündendir. Böylece bizim burhanlarımızın götürdüğü noktanın doğruluğu ve gerekliliği ortaya çıkmış ve bu noktaya ilişkin kuşku ve şüpheler ortadan kalkmış olur.

### Hıristiyanlıktaki Birlik Anlayışına Dönüş

İlet için çokluğun doğru olduğu durumlar şunlardır:

**I.** Birisi kuvve değil, fiildir. Çünkü kuvve, yukarıda açıkladığımız gibi, kendisindeki –yani üzerinde kuvve olduğu şeyi- fiile çıkaracak bir illete muhtaçtır. [398] Bu yüzden İletsiz İletin bir illeti olması gerekir. Bu ise muhaldir. Bunun muhalliğinden, tanımı bu muhali gerektirenin zıttının vücubu gerekir. Muhâl, çokluğun bilkuvve olmasıdır. Tersine ise çokluğun İlet için bilkuvve olmamasıdır. Bu da çokluğun İlet için bilfiil olmasını, bilkuvve olmamasını gerektirir.

**II.** Bir diğeri, zat yönündendir. Zatin tanımda çok olduğu ortaya konmuştu. Çünkü çokluk, tanım için tanımın parçaları yönünden bir gerekliliktir. Tanımın parçalarının delâlet ettiği şey tanımlanan için kaçınılmaz olarak zatîdir. O halde zatî çokluk, illet için vaciptir.

**III.** Tanım yönünün vücubu, çokluğun kısımları üzerindeki bahsimizde açıklığa kavuşmuştu.

### İlâhî Zatin Tabiat ve Sıfatları

Varolduğu sanılan her şey şu dört durumdan birisi üzeredir:

**I.** Ya hem cevheri hem de eseri açıktır. Burada eserle, sadece cevherin etkilediği ve etkilendiği şeyi değil, cevhere bitişen bütün lâhikaları kastediyorum.

II. Ya hem cevheri hem de eseri gizlidir.

III. Ya cevheri gizli eseri açıktır.

IV. Ya da cevheri açık eseri gizlidir.

Cevheri ve eseri birlikte gizli olana gelince, onun manasından veya levâhıkından bir şeyi tasavvur etmeye bizim için bir yol yoktur. Zihinlerimizde onunla ilgili olarak oluşan şeylerin çoğu, dış görüntülere iliştilmiş uydurmalarıdır. Bu uydurmalar ise, cevheri ve eseri gizli şeyden farklıdır. Bu yüzden onu varlıklarından herhangi bir şeyle temsiline güç yetiremeyiz.

[399] Cevheri ve eseri birlikte açık olana gelince, buna örnek olarak ateşi zikredebiliriz. Çünkü ateşin cevheri gözle görülür ve eseri hisse açıktır. Ateş hem cevheri hem de eseri açık olduğundan, cevherini araştırmaya gerek yoktur. Cevherin eserlerinden gözle görülen, ateşin seçikliğidir.

Cevheri açık eseri gizli olana gelince, buna ishal ilacı örnek verilebilir. Onun cirmi hissedilir; fiili ise ki, mideyi boşaltmaktır, denenmeden önce gizlidir. Bu kısımda, bir şeyin açık cevheri ile onun gizli eserine delil getirilmektedir.

Cevheri gizli eseri açık olana gelince, buna örnek olarak nefis, akıl ve Yüce Yaratıcı'yı ve mıknaşın demiri çekmesindeki sebebi zikredebiliriz. Çünkü mıknaş, zati açık olmayan eseri ise, yani demiri çekmesi, açık olandır. Bu kısımda ise, bir şeyin açık eserinden hareketle onun gizli cevherine delil getirilmektedir. Bir sıfatın onun için olumlanmasının veya olumsuzlanmasının doğruluğu ancak eserleri yönünden anlaşılabilir. Eseri varoluşunu gerektiren olumlanı, kaldırılmasını gerektiren olumsuzlanı. Ancak açık olan ve bilinen şu ki, şanı yüce Yaratıcı bu dört çeşitten ancak dördüncüsüdür. Çünkü O'nun cevheri gizli olup mahiyeti idrak edilemez. Yaratıklarındaki eserleri ise açık olup gizlenemez. Yaratıklarındaki alâmetleri gözükmekte olup olumsuzlanamaz.

Eserleri ile görülenin olumlanması gerekir. Fiillerinin ortadan kaldırdığı şeyin ise O'ndan olumsuzlanması gerekir. Kendisine şüphenin karışamayacağı şeylerden birisi, O'nun yaratıklarının önce yok iken sonradan varolması, O'nun cömertliğini ve kudretini gerekli kılmaktadır.

### Allah'ın Sıfatları

Cömertliğe gelince, bu, önceden yok iken sonradan varolan her şeyin kaçınılmaz olarak kendisini yokluktan varlığa [400] çıkaracak bir illet gerektirmesi yönündendir. Bu illet ise zorunlu olarak ya o şeyin zati olması gerekir - ki bu muhaldir - ya da başkasıdır. Bu da onun zatının aynı anda hem var hem de yok olmasını gerektirir. Yok olması, sonradan varolduğu içindir. Varolması ise, kendi zatının illeti olarak kabul edilmesi yönündendir. İlet eğer malûlünü yaratmayı kararlaştırmış ise, mevcut olması zorunlu olur. Bırakın madûmun bir şeyin varlığının sebebi olmasını, kendisinin varolmasının tasavvuru bile imkânsızdır. O halde mahlûkun illetinin yine mahlûkun zati olması da imkânsızdır. Sonuç olarak onu bir başkası var etmiştir.

İlet malûlünün varlığını zorunlu olarak ya kendi zatının illetinden başkası olarak gerektirir ki, bu durumda fiili zati olmaz, ya da malûlünün varlığını zati gerektirir ki, bu durumda fiil zati olur. Bu ikincisi ile fiilin onun zatından sudur etme-

sini kastediyorum. Buna örnek olarak ateşin ısıtma fiilini, karın soğutma fiilini, Güneş'in de aydınlatma fiilini zikredebiliriz. Bu yüzden onun fiili ve zatı birlikte varolur ve biri diğerinin önüne geçemez. Biri ortadan kaldırıldığında diğeri de kalmaz. Çünkü ateşin zatı varolduğunda ısıtması vardır; ısıtması varolduğunda da zati vardır. Soğutma ile kar ve aydınlatma ile de Güneş arasındaki ilişki de böyledir.

Bununla birlikte yaratıkların varoluşları yokluklarından sonra gerçekleşmiştir. Onların şanı yüce Yaratıcısı ise, onların yokluğu halinde de vardır. Bunun delili ise, "yaratık" ismi ile işaret ettiğimiz bütün şeylerin ya "birden çoktur" olarak isimlendirilir olması, ki bunlar küllîler, cinsler ve türler gibi genel durumlardır, ya da "birden çoktur" olarak isimlendirilememesidir, ki bunlar da şahıslar ve biricik durumlardır.

[401] Şurası açıktır ki, genel ve küllî durumlar varoluşlarında kendilerinde varolacakları şahıslarına muhtaçtırlar. Şöyle ki, kendi zatlarıyla varolan şeyler ancak şahıslardır. Genel durumlara gelince, onların temeli ve zafî varoluşları cüz'iyetlerinde ve şahıslarındadır. Çünkü Zeyd, Abdullah, Halit, şu at, şu sığır, şu karga, şu ağaç, şu ağacın kökü, şu taş gibi şahıslar önceden yok iken sonradan varolmuşlardır. Şöyle ki, biz onlardan herhangi birini düşündüğümüzde, önceden yok iken sonradan varolduğunu görürüz. Bu da o şeyin burhan ve beyan zahmetine girmeksizin açıkça görünmesindedir. Bu durumda şu açıktır ki, varolmak için şahıslara muhtaç olan ve şahıslar varolmaksızın var olamayan şeyler de, [yani küllîler de] yokken sonradan meydana gelmiştir. O halde kendilerine "yaratık" ismiyle işaret edilen şeyler, küllîleri ve cüz'ileriyle yok iken sonradan varolmuşlardır.

Durum böyle olunca mahlûkâtın illetlerinden olan varoluşları, zafî bir varoluş değil, irâdî bir varoluştur. Bir şeyi iradesi ile varlığa getiren kişinin o şeyi irade etmesi, ya zorunluluktan dolayı değildir, ya da zorunluluktan dolayıdır. Buna istemediği bir şeyi yapmaya bir zorba tarafından zorlanan kimsenin ve dar hapishanelere zorla tıklan bir kimsenin durumunu, ya da evlâdını öldürmeye zorlanan bir kimsenin bu fiili işlemediği takdirde acıklı bir azapla karşılaşacağından dolayı bu fiili işlemediğini örnek verebiliriz. İlk İletin işlediği fiili yapmaya zorlanmış olması çirkin bir muhaldir. Böyle olursa, İlk İletin zorlayan, malûlünün varoluşunda illet olur ve yine o, İlk İletin malûlünü varlığa getirmesinde illet olur. Bu da İlk İletin hem illetli, hem de illetsiz olmasını gerektirir.

İletli olması, İlk İletin fiilini varlığa getirmek için illet olmak zorunda olarak kabul edilmesinden dolayıdır. [402] Bu da İlk İletin fiile nispetinin, âletin (*edât*) o aletle fiilde bulunana nispeti gibi olmasındandır. Şurası açıktır ki, fail, mefulün âletle işlediği fiilinde âletin muharrikidir. O halde fail, âletin hareket etmesinde ve hareket ettirmesinde illettir ve âlet için illettir.

İlk İletin illetsiz olmasına gelince, bu onun zafî yönündendir. Çünkü İletlerin İletinin özelliği, illetli olmamasıdır. O halde İlk İlet hem illetli hem de illetsizdir ki, bu muhaldir.

İletin zorlanmış olarak tanımlanması, onun zorlayıcısının hem var hem de yok olmasını gerektirir. Var olması kabul yönündendir. Çünkü İlk İlet kendisi dışındakileri varlığa getirmeye zorlanmış olursa, onun zorlayıcısı kaçınılmaz olarak var olur. Çünkü yokun zorlayıcı olması mümkün değildir. Yok olması açıkladığımız gibi, kendisi dışındaki şeyi, o şey yokken varlığa getirmiş olması yönündendir. Bu du-

rumda İlk İletin zorlayıcısı kaçınılmaz olarak yoktur. Aksi takdirde zorlayıcının yokluktan sonra varolması mümkün olmazdı. Yine kaçınılmaz olarak zorlayıcısı, vardır. Aksi takdirde o şey, İlk İleti kendisini yaratmaya zorlayamazdı. O halde zorlayıcı hem mevcuttur hem de mevcut değildir. Bu ise çelişkidir. Kabulü bu muhali gerektiren de muhaldir. Şöyle ki, illetin malûllerini varlığa getirmesi, bir zorlayıcının İleti zorlaması ile değildir. Bu yüzden o, muhaldir; karşıtı ise gerçektir. Yani İletin malûllerini varlığa getirmesi, bir zorlayıcının onu zorlaması ile değildir. Eğer İlet malûllerini zorlama olmaksızın bir ihtiyar ile varlığa getiriyorsa, bu zorunlu olarak İletin malûllerini varlığa getirmesinin cömertlik ile olmasını gerektirir.

Kudretin İlet için varlığı, kudretin “bir şeyi yapma ve yapmama gücü” anlamında olması yönündendir. Eğer İlet malûlünü varlığa getirmiş ise, İletin malûlünü varlığa getirmeye gücü olmadığı düşünülemez. Onu varlığa getirmekten vazgeçmeye gücü yetmiyorsa, iki durumdan birisi söz konusu olur: O malûlün varoluşu ya yokluktan sonra gerçekleşmiştir [yani yokluk onun varlığına sebkate etmiştir], ki bu bizim görüşümüzdür, ya da varoluşu yokluktan sonra gerçekleşmiş değildir [yani yokluk onun varlığına sebkate etmemiştir]. Bu durumda malûller hem yokluktan sonra varolmuş hem de yokluktan sonra varolmuş değildir [yani yokluk onun varlığına hem sebkate etmiş hem de sebkate etmemiştir]. Bu da muhaldir.

[403] I. Yokluktan sonra varolmasına gelince, bu şunun açıkça görülmesindedir: Şahısların bir kısmı bir zaman yok olup bu yokluktan sonra varolmuşlardır ve varolduktan sonra da yok olmuşlardır. Bu delil, malûllerin geri kalan kısmının, yani küllîlerin yok iken varolduklarına ve var iken de yok olduklarını da gösterir.

II. Yokluktan sonra varolmuş olmamasına gelince, bu, illetin malûllerini varlığa getirmekten geri durma gücünden yoksun olarak kabul edilmesinden dolayıdır. O halde malûller, yokluktan sonra varolmuşlardır ve yokluktan sonra varolmuş değildirlerdir. Bu da muhaldir. Bu kabul de şu muhali, yani illetin kâdir olmamasını gerektirmektedir. Bu durumda illet zorunlu olarak kâdir olmayandır.

Yaratıkların varlığı rasgele olmayıp, onlar son derece özenli ve sağlam bir varoluş üzere bulduklarından, onlardaki amaç ve hikmetin eserleri açıkça görülür olmalıdır. Yaratıkların cüzlerinden her birinin cevheri, sayıları, miktarları, şekilleri, nispetleri, konumları, düzenleri, nasipleri, onlar için varolan şeyleri, yerleri, zamanları, fiilleri, infialleri, bütün zatî levâhık ve levâzım ile birlikte olabilecek en üstün bir hazırlık üzeredir ve onların varoluş amaçlarını gerçekleştirmek için en elverişli durumdadır. Nitekim bunu Yunanlı filozoflar ve onlardan felsefe alan yeniler kitaplarında ayrıntılı olarak açıklamışlardır. Bu yüzden bu konuyu burada uzun uzadıya tekrar anlatmaya gerek yoktur. Bununla birlikte eşyanın yaratıldığı gayeye götürmesi gerçeği hisle idrak edilir. Yaratıkların sağlam ve özenli bir hal üzere bulunması, ancak maksadını ve amacını bilen, hikmetli ve bilgili birisi tarafından olur.

Durum böyle olunca, İletin zorunlu olarak cömertlik ve kudretle birlikte hikmetle de vasıflanması gerekir. Zira O'nun eserleri mahlûkatta bulunmaktadır. Tersî düşünülemez kadar açık olan bir şey varsa, o da cömertliğin anlamının hikmetin anlamından, kudretin anlamının da diğer ikisinin anlamından başka olduğudur. Yine açık olan bir şey var ki, mahlûkatın zatlarının varlığı şanı yüce Yaraticı'nın bu üç eseri ile tekâmül eder ve varolmak için onlar bir dördüncü manaya ihtiyaç duy-

mazlar.

[404] Bu durumda varlıkları ile yüce Yaratıcı'ya şahitlik eden sıfatlar, Yaratıcı'nın yaratıkların oldukları hal üzere varolmak için kendilerine muhtaç olup onlarla başkalarından müstağni oldukları, yine yaratıklardaki açık eserleridir. Bu sıfatlar da şu üçüdü; cömertlik, hikmet ve kudret. Bu sıfatlar üçten az da olamaz. Çünkü bunlardan hangisi hafzedilirse, hazfı o sıfatın yaratıklardaki eserinin de hazfını gerektirir. Onu hafzetmek ise inatçılıktır. Onun gerektirdiğini hafzetmek ise yanlıştır.

Sıfatlar, bu üçünden fazla da değildir. Çünkü yaratıkların oldukları hal üzere varolmaları için adı yüce Yaratıcı'nın eserlerinden zikri geçenler dışında bir başka esere ihtiyaçları yoktur. Aksine yaratıkların üzerinde buldukları sağlamlık ve güzellik üzere varoluşları sadece bu eserlerle tekemmül etmiş olur. Böylece şanı Yüce Yaratıcının sıfatlarının sayısı sabit olur. Bunlar cömertlik, hikmet ve kudret olmak üzere üç tanedir. Açıklamak istediğimiz şey budur. Bu sözden tam olarak hedeflediğimiz de budur.

Bu hedefe ulaştığımızı göre, makalemizi cömertlik, hikmet ve kudret sahibi, adalet sahibi, bize akli veren Allah'a aralıksız ve daimi biçimde güzel tevfiğinden dolayı hamd ederek sona erdirelim. O'na güvenirim, O'ndan yardım isterim. O bana yardımcı olarak yeter. Şükür, hak ettiği biçimde O'nadır.

## Bibliyografya

- Abdullah, Misha'al ibn, *What Did Jesus Really Say?*, Islamic Assembly of North America, Michigan 2001.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?" (İslâm Felsefesi Üzerine, Vadi Yayınları, Ankara 1999 içinde).
- Aydın, Mehmet, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1989.
- Bin 'Adî, Yahyâ, "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fî't-Tevhîd" (*Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, ed. Sahban Khalîfat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde).
- , "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fî't-Tevhîd" (*Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, ed. Sahban Khalîfat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde).
- , "Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ (Défense du Dogme de la Trinité contre les Objections d'al-Kindî)", (*Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920 içinde).
- , "Makâletü's-Şeyh Yahyâ bin 'Adî fî Tebyîni'l-Vech ellezî 'aleyhi Yesihhu'l-Kavlu fî'l-Bârî Celle ve Te'âlâ Innehü Cevherun Vâhidun Zû-Selâsi Havâssin Tusemmihâ en-Nasârâ Akânîme" (*Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920 içinde).
- , *Makale fî't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, ed. Samir Khalil Al-Yasoui, el-Mektebetu'l-Bulisiyye, Cuneh ve el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980
- Çelik, Mehmet, *Antakya Süryani Kilisesi I*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1987.
- Edelbi, Matrân Navfistis, "Mukaddimatu el-Matrân Navfistis Edelbi" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fî't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, ed. Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde).
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
- Filiz, Şahin, "Yahya İbn 'Adî" (Süryaniler ve Süryanilik, ed. Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrı' verdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005 içinde).
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1998.

- Gündüz, Şinasi, *Paolus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Gunel, Aziz, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır 1970.
- Hodgson, Leonard, *The Doctrine of the Trinity (Croall Lectures, 1942 –1943)*, James Nisbet and Company Limited, London 1944.
- [Http://en.wikipedia.org/wiki/Trinity](http://en.wikipedia.org/wiki/Trinity).
- [Http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm).
- J. Neuner S.J.- J. Dupuis S.J., *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Alba House, New York 1982.
- J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, New York 1986.
- Khalifat, Sahban, *Makâlātu Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, Publications of the University of Jordan, Amman 1988.
- al-Kindî, Ya'qûb ibn Ishâq, *Fî al-Falsafah al-Ûlâ (Al-Kindî's Metaphysics; A Translation of Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî's Treatise on 'First Philosophy')*, İngilizce çev. : Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany 1974.
- Kumeyr, Y., *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev.: Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1976.
- Perier, Augustin, *Yahyâ Ben 'Adî: Un Philosophe Arabe Chrétien Du Xe Siècle*, Paris 1920.
- Peters, F.E., "The Greek and Syriac Background" (*Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve LEAMAN, Oliver, Routledge, Londra-New York 1996 içinde).
- Rahner, Karl, "Divine Trinity", *Encyclopedia of Theology; The Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner, The Crossroad Publishing Company, New York 1989.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1996.
- Shayegan, Yegane, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World" (*Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra-New York 1996 içinde).
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, "The Jundishapur School: Its History, Structure, and Functions", *American Journal of Islamic Sciences*, cilt: 22, sayı: 2, Spring 2005.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Massachusetts 1976.
- al-Yasoui, Samir Khalil, "Mukaddimetu'n-Nâşir" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde).
- , "Tasdir", (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, ed. Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde).

## İNANÇ AHLAKI

William Kingdon CLIFFORD

Çeviren: Ferit USLU\*

### Çevirenin Sunuşu

William K. Clifford, 1845 ile 1876 yılları arasında yaşamış bir İngiliz matematikçisi ve felsefecisidir. Pek fazla eseri olmamasına rağmen, özellikle burada çevirisini sunduğumuz “İnanç Ahlakı” isimli makalesinde ileri sürdüğü görüşlerle çağdaş felsefî metinlerde kendisine sıkça atıfta bulunulan bir düşünür haline gelmiştir.

“İnanç Ahlakı” ilk önce, Clifford’un Cambridge Trinity Colledge’da 1868’de öğretim üyeliğine başlamasından sonra verdiği halka açık bir dizi dersten biri olarak ortaya çıkmıştır. Bu dersler ölümünden sonra Frederick Pollock ve Leslie Stephen tarafından derlenip, iki cilt halinde *Lectures and Essays* (Macmillan and co., Londra, 1879) adıyla yayımlanmıştır. Makalenin tümü üç bölümden oluşmasına rağmen daha sonraki yayımlarında çoğunlukla sadece burada da çevirisi sunulan ve en önemli bölümü kabul edilen “Araştırma Yapma Yükümlülüğü” başlıklı ilk bölümüyle basılmıştır. *The Common Sense of the Exact Sciences* (der. Karl Pearson, Londra, 1885) ve *Mathematical Papers* (der. H. J. Smith, Londra, 1882) yazarın diğer çalışmalarını oluşturmaktadır.

İnanç ahlakı isimli makalesinde W. Clifford, bir inancı ahlakî ya da gayr-ı ahlakî yapan ‘epistemik unsurları’ belirlemeye çalışmaktadır. Bu açıdan makale oldukça ilginç ve özgündür. Clifford’a göre inançlar, sadece ona inanan kişileri değil, aynı zamanda toplumu da ilgilendiren ve ahlaki sonuçları olan eylemler gibi görülmelidirler. Bu sebeple bir takım inançların benimsenip benimsenmemesi, ahlaki da ilgilendiren bir konudur. Bir inancı benimsemenin ahlakî olup olmadığını değerlendirebilmek için Clifford makalesinin sonlarına doğru bir ölçüt ileri sürer: “**Bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır.**” Onun, bir inancın ahlakiliğiyle ilgili ortaya koyduğu bu ilke, daha sonraları pek çok filozof tarafından benimsenerek, inançların rasyonelliği ile ilgili temel bir ölçüt olarak tekrarlanmıştır. Bu filozoflar arasında T. Huxley, B. Russell, B. Blanshard, A. Flew, J. S. Ullian ve W. V. Quine gibi filozofları sayabiliriz. Söz gelimi W. V. Quine ve S. Ullian, bir inancın rasyonelliği ile ilgili ölçütü şöyle ifade ederler:

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı



“İnançlarımızda *akla uygun* olduğumuz ölçüde, bir inancın gücü, hakkında elde edilebilen delilin gücüne denk olma eğiliminde olacaktır. *Akla uyduğumuz* sürece, bir inancın lehine delil bulmak için çabamız boşa çıktığında o inancı terk ederiz.”<sup>1</sup>

Clifford bu makalesinde, bir inancın ahlakiliği ve rasyonelliği ile ilgili ortaya koyduğu yukarıdaki ölçüt dini inançlar açısından da önemlidir. Zira her ne kadar o makalesinde açıkça belirtmese de, ölçütüne her hangi sıradan bir inanç kadar Tanrı inancının da uyması gerektiği kolayca anlaşılabilir. Clifford’un inanç ahlakıyla ilgili ortaya koyduğu bu ölçüt, daha sonra Tanrı inancı ile ilgili çağdaş agnostisizmin temel ilkesi olmuştur. Çağımızda pek çok agnostik düşünür, varlığı hakkında yeterli kanıt bulunmadığı için Tanrı’ya imanı rasyonel ve ahlakî addetmemektedir. Clifford’un kendisinin de bir agnostik olduğu göz önüne getirilirse bunun bir tesadüf olmadığı anlaşılır.

Agnostik düşünürler, Tanrı’nın varlığı hakkında yeterli delil olmadığı için Clifford’un ölçütüne vurulduğunda Tanrı’ya inanmanın inanç ahlakı açısından hatalı olduğu sonucuna varırlar. Böylece ortaçağlar boyunca teolojik bir ‘erdem’ olarak kabul edilmiş olan Tanrı’ya iman<sup>2</sup> Clifford tarafından ahlakî bir ‘erdem’ olarak görülmek bir tarafa, gayr-ı ahlakî bir tutum olarak değerlendirilir olmuştur.

Ateizm, Tanrı’nın yokluğunun *bilinebileceğini* ileri sürerken, çağdaş agnostisizm Tanrı’nın varlığını ve yokluğunu ispatlayacak kesin kanıtların bulunmadığını, dolayısıyla Tanrı’nın ne varlığının ne de yokluğunun *bilinebileceğini* iddia eder. Bununla birlikte, agnostikler de ateistler gibi Tanrı’nın varlığına inanmayı reddederler. Fakat agnostiklerin Tanrı’ya inanmamalarının sebebi, O’nun yokluğuna dair kesin kanıtlarının bulunması değil, varlığı lehinde kanıtın bulunmamasıdır. Diğer bir ifadeyle, aralarındaki fark bir inanç farkı değil, epistemik bir duruş farkıdır.

Kendisi de agnostik bir düşünür olan B. Russell, agnostisizm ile ateizm arasındaki bu farkı net bir şekilde şu sözlerle ifade eder: “Eğer benden Zeus, Poseidon, Hera ve geri kalan Olympos’lu Tanrıların yok olduklarına dair kanıtlar sunmam istenirse, bu konuda kesin kanıtlar gösteremem. Fakat bu, onların varlığına inanmam için yeterli bir gerekçe oluşturmaz. Onlara inanmak için, varlıklarını ortaya koyan kesin kanıtların olması gerekir. Benzer şekilde Tanrı’nın varlığına inanmam için, onun yokluğunun kanıtlanamaması yeterli değildir, bilakis varlığı hakkında

1 W. V. Quine ve J. S. Ullian, *The Web of Belief*, 2.bs., New York 1978, s. 16; Türkçe’ye çevirisi için bk. *Bilgi Ağı*, çev.: A. Hadi Adanalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 22.

2 Sözelimi Katolik teolojisinin önde gelen ismi Thomas Aquinas, imanı teolojik bir erdem olarak addeder (Aquinas, *The Summa Theologica*, translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. Edition, 1947, First Part of the Second Part, Question:62, 1st Article and 3rd Article. Aquinas imanın teolojik bir erdem olduğu konusunda Yeni Ahid’den hareket etmektedir: Yeni Ahit, 1. Korintliler, 12:31, 13:13).

kesin kanıtların olması gerekir” diye düşünmektedir.<sup>3</sup>

Agnostikler açısından iman konusu, sonuç itibarıyla ‘inanma konusunda ekonomik olma ya da ‘inanç ekonomisi’ diyebileceğimiz bir ilkeye dayanmaktadır. Bu ilke, Ockham usturasının da dayandığı temel bir prensipten hareket eder: Daha az sayıda inanç ve önermeyle açıklanabilen bir olay ya da olgu için gerekmedikçe yeni inanç ve önermelere yer vermeme. Dolayısıyla burada tartışılması gereken, evrenin varlığını ve devamını açıklamada Tanrı’nın zâid bir kavram olup olmadığıdır.

Clifford’un Tanrı’ya inanma konusunda ortaya koyduğu yaklaşıma ilk tepki çağdaşı William James’den gelmiştir. O, “The Will to Believe” (*İnanma İsteği*) isimli makalesinde Clifford’a şöyle cevap verir:

Savunduğum tez kısaca şudur: Eğer tabiatı gereği hakkında entelektüel zeminlere dayanarak karar verilmesi mümkün olmayan gerçek bir tercih ile karşı karşıyaysak, bu durumda önermelerden birini tercih etmek duygusal yönümüz için sadece meşrû bir hak değildir, fakat aynı zamanda bu tercihin yapılması bir zorunluluktur. Zira böyle şartlar altında ‘tercihte bulunmayın ve sorunu tartışmaya açık bırakın’ demek de -tıpkı evet veya hayır şeklinde karar vermek gibi- duygusal bir tercihtir ve bu, doğruyu isabet ettirememek konusunda diğeriyle aynı riski taşır.”<sup>4</sup>

Dolayısıyla Clifford’un aksine James’a göre, Tanrı’ya inanmak ya da inanmamak konusunda tercihte bulunacaksa, böyle bir konuda delillerin olmaması inanamamızı engellememelidir, zira bu hayatî bir tercihtir.

Clifford’un makalesi “Tanrı’ya inanmanın rasyonelliği” ile ilgili günümüz din felsefesi tartışmalarında hala güncelliğini korumakta ve makalenin teizme yönelik eleştirisine yeni cevaplar vermeye çalışılmaktadır. Günümüzde bu cevapların en çarpıcısı başını Alvin Plantinga, Nicholos Wolterstorff ve William Alston’ın çektiği yeni bir teoloji ve epistemoloji akımından gelmiştir. Anglo-Sakson analitik felsefe geleneği içinde yeşeren bu akım, mensupları tarafından “reform teolojisi” (*reformed theology*) ve “reform epistemolojisi” (*reformed epistemology*) diye isimlendirilmektedirler.

Burada detaylarına çok fazla giremeyeceğimiz reform teolojisinin Clifford’a cevabı özet olarak şudur: Tanrı inancının ahlaki ve rasyonel olması için kanıta dayanması gerekmez. Zira Tanrı inancı, ona inanan bir mü’min açısından ‘temel inanç’tır ve temel inançların kanıta dayanması gerekli değildir.

Bu yaklaşımı biraz açalım. Reform teolojisinin önde gelen ismi Alvin Plantinga’

3 Bertrand Russell, *Am I an Agnostic or Atheist?* URL: [http://www.luminary.us/russell/atheist\\_agnostic.html](http://www.luminary.us/russell/atheist_agnostic.html); Bertrand Russell, *What is an Agnostic?* URL: <http://www.arts.cuhk.edu.hk/humftp/E-text/Russell/agnostic.htm>

4 William James, “The Will to Believe”, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York 1897.

ya göre, Tanrı inancının temel bir inanç olmadığı, bu sebeple kanıtla dayandırılması gerektiği düşüncesi, onun 'klasik temelcilik' (*classical foundationalism*) diye adlandırıldığı hatalı bir epistemolojik kurama dayanmaktadır.<sup>5</sup> Plantinga, klasik temelciliğin neredeyse Aristo'dan bu yana filozoflar tarafından sorgulanmadan kabul edile gelen bir düşünce olduğu kanaatindedir.

Klasik temelciliğe göre inançlarımızın zihnimize oluşturduğu yapı, çok katlı bir binaya benzer. Her katı bir alt kat ayakta tutmaktadır ve hepsinin altında da tamamını ayakta tutan temel inançlar bulunur. Bir inancın rasyonel olabilmesi için onun ya temel bir inanç olması ya temel inançlardan oluşan kanıtlara dayanması gerekir. Buna göre, kendisi temel bir inanç olmayan ve temel inançlara dayanan kanıtları da olmayan bir inanca inanmak rasyonel değildir. Buraya kadar reform teologları klasik temelciliğin düşüncelerine katılmaktadırlar.

Onların klasik temelcilikten ayrıldıkları nokta nelerin temel inanç olarak addedileceği ile ilgilidir. Klasik temelciliğe göre, temel inançlar, "kendinden apaçık akli inançlar" ve "duyulara apaçık empirik inançlar" dan ibarettir. Fakat Tanrı'nın varlığı inancı ne kendinden apaçık ne de duyulara apaçık bir inançtır. Bu sebeple Tanrı inancı, klasik temelcilik tarafından temel inanç olarak addedilmez ve rasyonel olabilmek için kanıtla dayandırılması istenir.

İşte reform teologlarının klasik temelciliğe karşı çıktığı husus burasıdır. Plantinga, temel inançların sadece 'kendinden apaçık' ve 'duyulara apaçık' inançlara hasredilmesini eskiden beri felsefeciler arasında süregelen *a priori* bir dogma olarak değerlendirir. Ona göre, farklı insanlar ve farklı bilişsel yapılar için, birbirinden farklı temel inançlar mümkün olabilir. Tanrı inancının da, onu temel bir inanç gören mü'min için, uygun temel bir inanç olmasının önünde hiçbir engel yoktur. Bu sebeple bir mü'min Tanrı'ya delilsiz inanabilir ve bu inancı da irrasyonel olarak addedilemez.

Plantinga'ya göre, Tanrı'ya inanan birinin imanının irrasyonel addedilmesi için asıl ateistin Tanrı inancının aleyhine kanıtlar getirmesi gerekmektedir. Ateistler, Tanrı inancı aleyhine kesin kanıtlar ileri süremediği takdirde, inananları akıl dışı olmakla suçlayamazlar.<sup>6</sup>

Bu noktada konu, kanıt getirme yükümlülüğünün (*the burden of proof*) hangi tarafa ait olduğu tartışmasına gelip dayanmaktadır. Bu tartışma da günümüz din felsefesinde "kanıt getirme yükümlüğü problemi" adı altında ayrı bir tartışma konusunu oluşturmaktadır. Bu tartışmada da yine taraflardan birine (agnostik tarafa) Clifford'un bu makalede ortaya koyduğu düşünceler çıkış noktası oluşturur. Re-

5 Alvin Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic?", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, edit.: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, London 1983s. 93-106.

6 Aynı yer.

form epistemologları, Tanrı inancının temel olduğunu düşünmeleri sebebiyle kanıt getirme yükümlülüğünün ateistlerde olduğunu savunurken, ateist ve agnostik filozoflar bu yükümlülüğün teistlerde olduğunda ısrar etmektedirler.

Görüldüğü gibi, Clifford'un makalesi kısa olmasına ve üzerinden kısa sayılamayacak bir süre geçmiş olmasına rağmen hala güncelliğini korumakta ve din felsefesinin önemli problemleri ile ilgili tartışmalara referans olmaya devam etmektedir. Bu sebeple, bu kısa ama bir klasik haline gelmiş makalenin Türkçeye çevirisinin ülkemizdeki din felsefesi literatürüne önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

### İNANÇ AHLAKI \*

Vaktiyle gemi sahibi bir tüccar kendisine ait bir mülteci gemisini denize göndermek üzereydi. Geminin eski olduğunu ve başlangıçta sağlam inşa edilmediğini de biliyordu. Yine biliyordu ki, gemisi nice diyarlar ve denizlerde bulunmuş ve pek çok kez onarım görmüştü. Şüpheleri ona geminin denize açılmak için pek de elverişli olmadığını telkin etmekteydi. Bu şüpheler zihnini meşgul etti ve keyfini kaçırdı. Kendisini büyük bir malî külfet altına sokacak olsa da, "belki de gemiyi baştan aşağı bakıma alıp, onarmam gerekiyor" diye düşündü.

Fakat gemisi denize açılmadan bir süre önce bu kasvetli düşüncelerin üstesinden gelmeyi başardı. Kendi kendine, "Bu gemi, şimdiye kadar pek çok seferi güvenle tamamladı, pek çok fırtına atlattı, öyleyse bu seferden de sapasağlam dönmeceğini düşünmek yersiz" dedi. Bunun yerine kadere güvenmeyi seçti. Bunun, başka memleketlerde daha iyi bir yaşam için anavatanlarını terk ediyor olan o mutsuz aileleri korumada işe yarayacağından emindi. Gemi yapımcılarının ve yapım şirketinin dürüstlüğü ile ilgili tüm kötümser düşünceleri zihninden uzaklaştırdı. Bu yollarla gemi sahibi, gemisinin tamamıyla güvenli ve denize açılmaya elverişli olduğu konusunda samimi ve rahatlatıcı bir inanca kavuştu. Endişesiz bir kalple ve mültecilerin gidecekleri yeni yurtlarında başarılı olmaları için en iyi dilekleriyle geminin limandan ayrılışını izledi. Sonra, gemi okyanusun ortasında battığında sigortadan parasını aldı ve hiçbir dedikodu da yapmadı.

Peki, bu adam hakkında ne söylemeliyiz? Elbette, onun o insanların ölümünden gerçekten suçlu olduğunu.. Geminin sağlamlığına içtenlikle inandığını kabul ediyoruz; fakat inancının içtenliği ona hiçbir şekilde yardım edemez, çünkü *elindeki gibi delillerle inanmaya onun hiçbir hakkı yoktur.*\*\* O, inancını sabır ve sebata

\* Bu metin, William Kingdon Clifford'un "The Ethics of Belief" isimli makalesinin çevirisidir.

\*\* İtalik vurgular metnin aslına aittir (çeviren).

dayalı bir araştırmanın sonunda dürüstçe değil, bilakis şüphelerini bastırarak kazanmıştır. Sonunda her ne kadar, başka türlü düşünemeyeceğine dair kendisinde kesin bir his bulunsa da, kendisini böyle bir düşünüş tarzına bilerek ve isteyerek soktuğu ölçüde bundan sorumlu tutulması gerekir.

Şimdi izninizle hikâyeyi bir parça değiştireceğim. Düşünün ki, her şeye rağmen gemi batacak kadar çürük değildi; o seferi ve ondan sonraki pek çok seferi güvenli bir şekilde tamamladı. Acaba bu durum, sahibinin suçunu azaltır mı? Hayır, bir parça bile azalmaz. Bir defa bir eylemde bulunulduğunda, artık o ebediyen ya iyi ya da kötüdür; onun iyi veya kötü sonuçlarıyla ilgili rastlantısal hiçbir başarısızlık bunu değiştiremez. Bunu yapan kişi masum olmuş olamaz, yalnızca suçları ortaya çıkartılmamış olabilir. Doğru ya da yanlış ile ilgili soru, onun inancının ortaya çıkışıyla ilgilidir, konusuyla değil; inancın ne olduğuyula değil, kişinin onu nasıl elde ettiğiyle ilgilidir; inancın doğru mu yanlış mı çıkacağıyla değil, kişinin elindeki gibi delillerle inanmaya hakkı olup olmamasıyla ilgilidir.

Bir zamanlar bir ada vardı. Bu adada yaşayan bir grup insan, içinde ne aslı günah ne de uhrevî cezalandırma öğretileri bulunan bir dine inanıyorlardı. Bu dinin âlimlerinin çocuklara kendi doktrinlerini öğretebilmek için hileli vasıtalarla başvurduğu konusunda ortalıkta bir dedikodu dolaşmaya başladı. Bazı insanlar din âlimlerini, ülkenin kanunlarını kasten hatalı yorumlayarak velilerin kendi çocuklarını yetiştirmelerine engel olmakla hatta çocukları çalıp, alıkoyarak onları arkadaşlarından ve yakınlarından saklamakla suçladılar. Bir grup insan, toplumun dikkatini bu konuya çekebilmek amacıyla bir örgüt kurdu. Bunlar, toplumda yüksek mevkie sahip o dine mensup kişiler aleyhinde neşriyat yaparak onları ağır bir dille suçladılar ve inançlarının gereğini yaparken o kişilere zarar vermek için ellerinden geleni artlarına koymadılar. Örgüt mensuplarının oluşturduğu gürültü o kadar büyük oldu ki, sonunda gerçekleri araştırmak için bir komisyon kuruldu. Fakat elde edilebilen tüm delilleri komisyonun titizce incelenince, suçlananların masum olduğu ortaya çıktı. Onların sadece yetersiz delille suçlanmış olmadığı, aynı zamanda eğer kışkırtıcılar dürüst bir araştırma yapmış olsalardı kolayca elde edebilecek türden suçsuzluklarını ortaya koyan delillerin de bulunduğu ortaya çıktı.

Bu açıklamalardan sonra, o ülkenin sakinleri, kışkırtıcı örgütün üyelerinin yargılarına güvenmediler ve onları bir daha şerefli diye addedilebilecek insanlar olarak da görmediler. Zira her ne kadar kışkırtıcılar, kendi oluşturdukları yargılara samimi ve dürüst bir biçimde inanmış olsalar da, *onların ellerindeki gibi delillerle inanmaya hiçbir hakları yoktu*. İçtenlikle bağlandıkları inançları, sabırlı bir araştırma ile dürüstçe elde edilmiş bir kazanç değildi, bilakis önyargı ve tutkuların sesini dinlemek suretiyle elde edilmiş bir çalıntıydı.

Şimdi bu hikâyeyi de biraz değiştirelim ve hikâyedeki diğer ayrıntıların önce-

den söylediğimiz gibi kaldığını, fakat farklı olarak daha titiz bir araştırmanın suçlananların gerçekten suçlu olduğunu kanıtladığını düşünelim. Acaba bu, suçlayıcıların hatasını ortadan kaldırır mıydı? Elbette ki hayır; çünkü sorun, onların inançlarının doğru olup olmamasında değil, bilakis o inançları yanlış zeminlere dayanarak sahipleniyor olmalarındadır. Hiç şüphe yok ki, o suçlayıcılar şöyle diyecektir: “İşte gördüğünüz gibi sonunda biz haklı çıktık, gelecek defa belki bize inanırsınız.” Belki de onlara insanlar inanabilir, fakat bu sebeple onlar şerefli insanlar haline gelmezler. Onlar masum olamazlar, sadece hataları ortaya çıkartılamamış olabilir. Eğer onlardan her biri, elini vicdanına koyarak kendini değerlendirmeye karar verirse, elindeki gibi delillerle inanmaya hiç hakkı olmadığı bir inanca sahip çıkıp, destek olduğunu ve böylece yanlış bir şey yaptığını anlardı.

Öte yandan denebilir ki, farz edilen her iki örnekte de yanlış diye nitelenen şey inanç değil, bilakis onu izleyen eylemdir. Gemi sahibi, “Ben gemimin sağlam olduğundan kesin olarak eminim, fakat buna rağmen pek çok kişinin hayatını ona emanet etmeden önce onu bakımdan geçirmenin benim bir görevim olduğunu hissediyorum” diyebilirdi. İkinci örnekteki kışkırtıcılara, “inançlarınızın doğruluğundan ve nedeninizin haklılığından ne kadar emin olursanız olun, önce tam bir ciddiyet ve dikkat içerisinde her iki taraftaki delilleri de incelemeyen her hangi bir insanın kişiliğine toplumsal bir saldırıda bulunmamanız gerekirdi” denebilirdi.

Diyelim ki, ilk etapta, bir noktaya kadar örnekler hakkındaki bu bakış açısının doğru ve zorunlu olduğunu kabul edelim: Doğru olduğunu kabul edelim, çünkü kendisine başka türlü düşünme imkânı vermeyecek ölçüde inancı sabit olsa dahi, kişinin inancın gerektirdiği eylemi yapıp yapmama hususunda hala önünde bir tercih bulunmaktadır. Bu sebeple o kişi inançlarının sağlamlığı gerekçesine dayanarak onları inceleme görevinden kaçınmaz. Zorunlu olduğunu kabul edelim, çünkü kendi hislerini ve düşüncelerini kontrol edemeyen insanların alenî yapılan eylemlerle baş edebilmek için sâde bir kurala ihtiyaçları vardır.

Fakat ilk etapta zorunlu olarak addedilse de, açıkça ortaya çıkmaktadır ki bu bakış açısı yeterli değildir ve onun tamamlanması için daha önceki yargımıza ihtiyaç vardır. Zira inancı eylemden ayırmak mümkün değildir. Bu bakış açısı ise, birini suçlarken ötekini suçlamamayı önermektedir. Sorunun bir tarafıyla ilgili sağlam bir inanca sahip olan hiç kimse, hatta bir tarafla ilgili bir inanca sadece bağlanmayı isteyen bir kişi dahi, sanki gerçekten şüphe içinde ve önyargısızmış gibi o sorunu dürüstlük ve tamlık içinde araştıramaz. Bu sebeple, dürüst bir araştırma üzerine inşa edilmeyen bir inancın varlığı, bu zorunlu görevin yerine getirilmesinde kişiye engel oluşturur.

Aslında kişinin eylemleri üzerinde hiçbir etkisi olmayan bir inancın bir inanç olduğunu ileri sürmek bile doğru değildir. Kişi eğer belli bir eylemi yapmayı gerek-

tiren bir inanca samimi olarak inanıyor ve o inancın gerektirdiği eylemi gerçekleştirmek için can atıyorsa, zaten o, söz konusu eylemi kalbinde gerçekleştirmiştir. Eğer bir inanç, açık eylemlerle ivedilikle realize edilmiyorsa, gelecekte eylemlere rehberlik etmesi için saklanıyordur. O inanç, mevcut inanç kümемizin (*aggregate of beliefs*) zamanla bir parçası olacaktır. İnanç kümемiz, hayatımızın her anında duyuşsal algılarımız ile eylemlerimiz arasında bir köprüdür ve son derece iyi ve sıkı örülmüş olması sebebiyle her hangi bir parçası geri kalanından ayrılamaz, fakat ona yeni eklenen her inanç, yapısının tümünde değişikliğe yol açar.

Hiçbir inanç, ne kadar yüzeysel ve bağlantısız görünürse görünsün, hiçbir zaman gerçekten önemsiz değildir. Bir inanç her zaman görüldüğünden daha fazlasını elde etmemizi sağlar; kendisine benzeyen daha önceki inançlarımızı kuvvetlendirir ve başkalarını zayıflatır; en derin düşüncelerimize adım adım gizli bir sıra düzeni kurar. Öyle ki, bu düşünce düzeni bir gün alenî bir eyleme yol açar ve karakterimiz üzerine mührünü vurarak sonsuza dek izini bırakır.

İnsanların inançları hiçbir zaman sadece kendini ilgilendiren kişisel bir konu değildir. Hayatlarımız, sosyal amaçlar için toplum tarafından oluşturulmuş olayların gidişatıyla ilgili genel anlayış tarafından yönlendirilmektedir. Sözlerimiz, ifadelerimiz, ifade kalıplarımız, düşünce tarz ve süreçlerimiz ortak özellikler taşır, çağdan çağa şekillendirilir ve geliştirilir. Bunlar her başarılı neslin değerli bir emanet olarak devraldığı ve arkadan gelen nesillere, değiştirmeden, fakat bazı açıklayıcı notlarla geliştirip, arındırarak aktardığı kutsal birer mirastır. İster iyi ister kötü olsun, çevresinin lisanına sahip her insanın her inancı bunun içinde örülür. Gelecek nesillerin içinde yaşayacağı dünyayı yaratmaya katkı sağlamak zorunda olmamız korkunç bir ayrıcalık ve ürkütücü bir sorumluluktur.

İncelediğimiz her iki farazî örnekte de, yetersiz delille bir şeye inanmanın veya şüpheleri bastırarak ve araştırmadan kaçınarak bir inancı ayakta tutmanın yanlış olduğu yargısına vardık. Bu yargının nedenini uzakta aramaya gerek yoktur: Neden, durumların her ikisinde de belli bir kişi tarafından inanılan inancın diğer bir kişi için öneminin büyük olmasıdır. Fakat bir inanç ona inanan kişiye ne kadar önemsiz görünse ve ne kadar kapalı gelse de, her ne olursa olsun bu yargımızı her durumla ilgili inancı içine alacak şekilde genişletmekten başka seçeneğimiz bulunmamaktadır. Zira bir kişi tarafından kabul edilmiş hiçbir inanç, gerçekten hiçbir zaman önemsiz addedilemez ve insanlığın kaderi üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı ileri sürülemez.

İrademizin kararlarını harekete geçirici kutsal bir yeti olan ve varlığımızın tüm yoğunlaşmış enerjisini uyumlu bir çalışma içinde birleştiren inanç yetisi bize ait olsa da, bizim kendimiz için değil bilakis tüm insanlık içindir. Bu yeti ancak, uzun deneyim ve büyük gayret sonucu elde edilen ve özgür, korkusuz sorgulamanın

şiddetli ışığı altında ayakta kalabilen doğruluklar için kullanılabilir. Böylelikle o, insanların birbirine kenetlenmelerine ve ortak hareketlerini güçlendirip, yönlendirmelerine yardımcı olur.

İnanma yetisi, eğer insanların kendilerini teselli etmeleri ve avutmaları için kanıtlanmamış ve sorgulanmamış yargılar için kullanılırsa kirletilmiş ve kutsallığı bozulmuş olur. O yeti, ne hayatın tekdüze, bayağı yoluna azamet ve görkem katacak o bayağılığın ötesinde parlak bir serap oluşturmak için ve hatta ne de kendimizi kandırmak suretiyle bizleri kederlendiren ve haysiyetimizi zedeleyen insanlık türünün ortak ıstıraplarını bastırmak için kullanılabilir. Herkim etrafındaki insanları önemsiyor, onlara değer veriyorsa, alnuna hiçbir zaman silinmeyecek bir leke sürdürmemek ve değersiz bir şeye inançlarını asla dayandırmamak için onların saflığını fanatizme varan kıskanç bir ihtimamla korumalıdır.

İnsanlığa karşı bu mecburi görevi yapma yükümlülüğü olanlar sadece devlet yöneticisi, felsefeci ya da şair gibi toplum önderleri değildir. Her sıradan kasabalının alelade kimi cümleleri, ya onun soyunu ortadan kaldıracak ölümcül batıl inançları yok edecek ya da devam ettirecektir. Her esnafın gayretli eşi çocuklarına, ya toplumu birbirine kenetleyecek ya da parçalara ayıracak inançlar aktaracaktır. Hiçbir basit zihin, hiçbir gözden irak mekân, her inandığımız şeyi sorgulamayı gerektiren evrensel görevden kaçamaz.

Bu görevin zor olduğu ve bunun sonucunda ortaya çıkan şüphenin genellikle çok tedirgin edici, ıstırap verici bir şey olduğu doğrudur. Bu görev, kendimizi güçlü ve güvenli addettiğimiz yerlerde bizi yapayalnız ve aciz bırakır. Bir şey hakkındaki her şeyi bildiğimizde, her koşul altında onunla nasıl baş edeceğimizi de biliriz. Ne olursa olsun tam olarak ne yapacağımızı bildiğimizi düşündüğümüzde, yolumuzu kaybettiğimiz ve nereye döneceğimizi bilmediğimiz bir duruma göre kendimizi daha mutlu ve daha güvende hissederiz. Eğer herhangi bir şey hakkında her şeyi bildiğimizi ve onunla ilgili uygun olan şeyi yapma kapasitemiz olduğunu düşünüyorsak, o şey hakkında gerçekten bilgisiz ve güçsüz olduğumuzu ve en baştan başlayarak onun ne olduğunu ve ona nasıl muamelede bulunulacağını öğrenmemiz -tabii ki, eğer gerçekte onunla ilgili bir şey öğrenmek mümkünse- gerektiğini fark etmek bizi sevindirmez. Bilme hissine eklenen bu güçlü olma hissidir ki, insanları inanmaya karşı istekli kılarken şüphe duymaktan korkutur.

Kabul edilen inanç doğru olup, dürüst bir araştırmanın sonucunda elde edildiğinde, güçlülük duygusu en yüksektedir ve duyulan haz da hazların en âzâmîsidir. Zira bu durumda aniden biz, onun ortak bir değer olduğu ve bizim kadar diğer insanlar için de içinde fayda ve iyilik barındırdığı duygusuna sahip olur, ardından da memnun oluruz. Bunun sebebi, daha güvende ve daha güçlü olmamızı sağlayan gizli şeyleri sadece kendimizin öğrenmiş olması değildir; bilakis hepimizin dünya



üzerinde daha fazla hâkimiyet sağlayacak olması ve yine hepimizin, kendimiz için değil, insanlık adına ve insanlığın gelişimi adına daha güçlü hale gelecek olmasıdır. Fakat eğer inanç, yetersiz delillere dayanılarak kabul edilmişse, elde edilen haz çalıntıdır. Böyle bir tutumun ahlak dışı olması, sadece, gerçekten sahip olmadığımız bir güçlülük hissini bize vererek bizi aldatmasından dolayı değil, aynı zamanda bizim insanlığa yönelik görevimize karşı da bir hırsızlık olmasındandır. Söz konusu görev, bu tür inançlardan kendimizi korumaktır. Bu, önce çabucak bizim vücudumuzda kontrolü ele geçirip sonra geri kalan tüm şehir halkını etkisi altına bir salgın hastalıktan kendimizi korumamızın gerekli olmasına benzer. Tatlı bir meyve uğruna, bile bile kendi ailesi ve komşularına veba mikrobu bulaştırma riskine giren biri hakkında ne düşünmelidir?

Ayrıca diğer benzer durumlarda olduğu gibi, düşünülmesi gereken tek risk unsuru inançların toplumsal sonuçları da değildir. Çünkü kötü bir davranışın yapılması her zaman yanlıştır, arkasından ne geleceğinin hiçbir önemi yoktur. Herhangi bir şeye değersiz nedenlerle inanmaya kendimize her izin verişimizde, 'kendi kendini denetleyebilme', 'şüphelenme', 'adil olma' ve 'dürüstçe delilleri değerlendirebilme' gibi yeteneklerimizi biraz daha örseleriz.

Haksız kayırmacılıktan, yanlış inançların savunulmasından, o inançların yol açtığı üzücü hatalı davranışlardan ve onlardan birinin genel kabulü sonucu ortaya çıkan kötülüklerden hepimiz çok ıstırap duymuşuzdur. Fakat kolayca inanma özelliği muhafaza edilip, desteklendiği ve değersiz nedenlere dayanarak inanma alışkanlığı beslenip, daimî kılındığı sürece daha büyük ve daha yaygın bir kötülük ortaya çıkacaktır. Eğer ben birinden para çalarsam, sadece servetin bir kişiden diğerine nakledilmesi bir zarar oluşturmayabilir. Sözgelimi, parası çalınan kişi bunu fark etmeyebilir ya da bu, o kişiyi parasını kötü yolda kullanmaktan korumuş olabilir. Fakat yine de ben, insanlığa karşı büyük bir hata işlemiş olmaktan kendimi kurtarmış olmam. O hata, kendime karşı dürüstlüğümü yitirmemdir. Toplumu yaralayan şey, servetin yitirilmesi değil, toplumun hırsız yatağına dönüşmesidir. Bu nedenle, iyilik doğurabilecek bir kötülüğü de yapmamamız gerekir. Zira o büyük kötülük bir şekilde gelir; bu sebeple bir kötülük işlediğimizde bununla yaftalanırız. Benzer şekilde, yetersiz delillerle bir şeye inanma konusunda kendime izin veririm, salt bu inanç ile büyük bir zarar oluşmayabilir; hatta o inanç, sonuçta doğru da çıkabilir ya da ben onu haricî eylemlerle sergileyecek imkânı hiç bulamayabilirim. Fakat insanlığa karşı büyük bir hata yapmış olmaktan kendimi kurtaramam. O hata da kendimi safdil [kolay aldatılır] haline getirmemdir. Tehlike, sadece toplumun yanlış inançlara sahip olması değildir -ki aslında bu yeterince büyük bir tehlikedir-, toplumun safdil hale gelmesi, duyduklarını test etme ve onları tahkik etme yeteneğini yitirmesidir. Zira böyle olursa, toplum, ilkel vahşet dönemine geri döner.

Bir insana safdillığın verdiği zarar, safdillik özelliğini ve bunun sonucu olan yanlış inançların taraftarlığını diğer insanlara sirayet ettirmeyle sınırlı kalmaz. İnanmışım şeye dikkat etmeyle ilgili alışkanlık halini almış bir ihtimam gösterme isteği, başkalarının bana söylediklerinin doğruluğuna dikkat etme ile ilgili alışkanlık halini almış bir ihtimam gösterme isteğine beni sevk edebilir. İnsanlar, kendi zihinlerinde ve karşısındakinin zihninde doğruluğa saygı gösterirlerse, birbirlerine doğruyu söylerler. Fakat eğer ben kendi zihnimde doğruluğa karşı ihtimam göstermiyorsam ve eğer ben bir şeylere onlara *inanmak istediğim* için ve rahatlatıcı, hoşnutluk verici oldukları için inanıyorsam, arkadaşlarım nasıl benim zihnimdeki doğruluğa saygı gösterecekler? Acaba onlar, ortada hiç barış yokken, bana “Selam” diye seslenmeyi öğrenmezler mi? Böyle bir süreçte ben kendimi yanlışlığın ve hilekârlığın kesif atmosferiyle kuşatılmış bulur ve onun içinde yaşamak zorunda kalırım. Bunu, tatlı hülyalar ve pembe yalanlardan kurulu hayalî şatomda ben fazla umursamayabilirim, fakat kendime komşu yaptığım ve aldatmaya hazır olduğum insanlar bunu ciddi olarak umursayacaklardır.

Safdil kişi, yalancı ve hilekâr insanın babasıdır. Safdil, aynı zamanda kendisine ait olan bu ailenin bağrında yaşar ve bu ailenin diğer üyelerine benzeyecek olursa bunda şaşılacak bir şey olmayacaktır. Yükümlülüklerimiz birbiriyle o kadar sıkı sıkıya ilişkilidir ki, herkim tüm yasalara uymasına rağmen, bir tek konuda suç işlemeye devam ederse, o yasaların tümü karşısında suçlu olur.

Özetlersek, bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır.

Eğer bir kişi, çocukluğunda ya da hayatının daha sonraki bir döneminde kazandığı bir inanca, onunla ilgili aklına gelen tüm şüpheleri bastırarak ve zihninden uzaklaştırarak bağlılığını sürdürüyorsa, inancını tartışmaya açan ve onu tartışan kitaplardan ve insan topluluklarından bilinçli bir şekilde uzak duruyorsa ve inancını rahatsız etmeden kolayca sorulamayacak soruları dinsizlik olarak addediyorsa, o kişinin hayatı insanlığa karşı işlenmiş uzun bir günahdır.

Bu yargı, eğer daha fazlasını hiçbir zaman bilemeyecek olan, yatağından şüphe korkusuyla doğrulan ve ebedî refahın ‘neye’ inandıklarına bağlı olduğunu öğreten o basit ruhlara insafsız göründüyse, bu durumda şu ciddi soruyu sormamız gerekir: *İsrail’i günah işlemeye kim sevk etti?\**

\* Yazar burada Eski Ahit’te geçen şu ayete gönderme yapmaktadır: “Ve Yeroboam’ın işlediği ve İsrail’i işlemeye sevk ettiği günahlar yüzünden Rab İsrail’i bırakacaktır” (Eski Ahit, 1. Kralar, 14: 16).

Ayette adı geçen Yeroboam bir İsrail kralıdır. Süleyman’ın ölümünden sonra İbrani krallığı iki bölünmüş, kuzeyde başkenti Samiriye (Samiria) olan İsrail Krallığı, güneyde de başkenti Kudüs olan Yahuda Krallığı kurulmuştur. Yeroboam, kuzeydeki krallığın kurucusu ve ilk hükümdarı olmuştur. Rivayete göre, yirmi iki yıl krallık yapan (MÖ. 976-945) Yeroboam,

Bu yargımı Milton'un\* şu cümlesiyle teyit etmek istiyorum: "Bir insan, eğer başka hiçbir neden bilmeksizin sadece bir din adamı öyle söyledi diye ya da konsil o şekilde tespit etti diye bir şeye inandıysa, doğruya inanırken dahi sapkınlık içinde olabilir. İnanıcının doğru olması elbette mümkündür, fakat yine de sahip olduğu bu doğru onun sapkınlığıdır."<sup>7</sup>

Ayrıca Coleridge'in\* şu ünlü vecizesiyle de yargımı desteklemek istiyorum: "Hakikat sevgisinden daha fazla bir sevgiyle dinini sevmeye başlayan kişi, kendi mezhebini veya Kilisesini dininden daha fazla severek yoluna devam eder ve sonunda da kendini her şeyden daha çok sever."<sup>8</sup>

Bir düşünce sistemiyle ilgili delillerin araştırılması bir kerelik yapıp, nihaî olarak tamamlanmış bir iş şeklinde görülmemelidir. Bir şüphenin bastırılması hiçbir zaman meşrû addedilemez. O şüphe, ya yapılmış bir araştırma aracılığıyla dürüst bir şekilde çözüme kavuşturulmalıdır ya da eğer kavuşturulamamışsa bu durum, araştırmanın henüz tamamlanmadığının kanıtı olarak görülmelidir.

Bu noktada biri, "Fakat ben meşgul bir insanım; benim belli bir soruyla ilgili ne yeterli düzeyde bir yargıya ulaşmak ne de o konuda ileri sürülen kanıtların yapısını anlayabilmek için gerekli olan uzun çalışmayı yapmaya zamanım var" diyecek olursa, onun inanmak için de zamanı olmamalıdır.

---

krallığının devamını mevcut bölünmüşlüğü sürdürülmesinde görmüş ve bölünmüşlüğü sürdürürebilmek için kavminin Kudüs'e ibadet amacıyla gitmesini engellemek istemiştir. Bu amaçla Yeroboam, iki altın buzağı heykeli yaptırır ve onları Bethel ve Dan şehirlerine koyarak, halkın Allah'ı bırakarak, o putlara sunakta bulunmalarını ve tapınmalarını ister. (bkz. Eski Ahit, 1. Krallar, 12: 25-33). İşte yukarıdaki ayette Yeroboam'ın işlediği ve İsrail Krallığında yaşayanlara azmettirdiği günah budur. (James F. Driscoll, "Jeroboam" maddesi, *The Catholic Encyclopedia*, by Robert Appleton Company, 1912, online edition by Kevin Knight, 1999.) Bu bilgiler ışığında yazarın alıntıladığı "İsrail'i (İsrail halkını) günah işlemeye kim sevk etti?" sorusunun cevabı Kral Yeroboam olmaktadır. Fakat Eski Ahit'e göre Tanrı, sadece insanlara putlara tapınmayı öğütleyen Yeroboam'ı cezalandırmamış, onun öğüdüne kulak verip, sözlerine sorgulamadan inanan İsrail halkını da bu inançları sebebiyle cezalandırmıştır. Eski Ahit, 1. Krallar, 14: 10, 15. (Çeviren).

\* John Milton (1608-1674): 17. yüzyıl İngiliz şairi. Genellikle, Shakspeare'den sonra gelen en önemli İngiliz şairi olarak kabul edilir. Şiirlerinin yanı sıra sivil haklarını ve inanç özgürlüğünü savunan yazılarıyla da tanınmıştır. (Çeviren).

7 John Milton, *Areopagitica*, London 1644.

\* Samuel Taylor Coleridge (1772-1834): Romantik akımın öncüsü İngiliz şair, eleştirmen ve felsefecisi. (Çeviren).

8 Samuel T. Coleridge, *Aids to Reflection*, London 1848.

## NEBEVÎ HADİSİN SİHHATİ: YAPAY BİR PROBLEM \*

Wael B. HALLAQ \*\*

Çev.: Hüseyin HANSU \*\*\*

Nebevî hadise dair en temel problem, şüphesiz onların sıhhatiyle ilgili olanıdır. Erken klasik dönemden itibaren İslam âlimlerini meşgul eden bu mesele, son asrın ortalarından bu yana Batılı bilginlerin de yoğun ilgisini çekmeye devam etmiştir.

Gustav Weil ilk kişi değilse bile, 1848'lerin başlarında, hadis materyalinin önemli bir bölümünün uydurma sayılması gerektiğini ileri süren ilklerden biridir<sup>1</sup>. 1861'de Aloys Sprenger, aslında aynı iddiayı ileri sürdü<sup>2</sup>. Fakat hadisin sıhhatine dair ilk sistematik eleştiriler Ignaz Goldziher tarafından yapıldı. İlk dönem İslam itikadı ve kelamı üzerine çalışan Goldziher, nebevî hadislerin büyük bölümünün, iddia edildiği üzere Peygamber devrine aidiyetin bir delili olmaktan ziyade, daha sonraki dönemlere ait olduğu sonucuna vardı<sup>3</sup>. Goldziher'in hadise olan eleştirel yaklaşımı, Joseph Schacht tarafından gözden geçirilerek, hukuki hadisler olarak bilinen hadislerin aksi ispatlanıncaya kadar uydurma olarak kabul edilmesi gerektiği ileri sürülerek daha ileri bir noktaya götürüldü<sup>4</sup>.

Schacht'ın abidevi çalışmasını 1950'de yayınlamasından bu yana, konu

\* Bu makalenin ilk şekli 19-21 Mart 1998'de SOAS tarafından Londra'da hadis üzerine düzenlenen bir sempozyuma tebliğ olarak sunulmuş ve M. Qasım Zaman, Lawrence Conrad ve Harald Motzki tarafından müzakere edilmiştir. Daha sonra *Studia Islamica*, Paris 1999, sayı:1, ss. 75-90'da "The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo Problem" adıyla yayımlanmıştır. Makalenin Türkçe çevirisi için izin veren sayın Wael B. Hallaq'a teşekkür ederim. (Çev.)

\*\* McGill University, İslam Hukuku Profesörü

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Gustav Weil, *Geschichte der Chalipben*, Friedrich Bassermann, Mannheim 1846-62, c. II, ss. 289 vd.

2 Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Nicholaische Verlagsbuchhandlung, Berlin 1861-5, c. II, s. lxxvii-civ; "On the Origin of Writing Down Historical records among the Muslims," *Journal of the Asiatic Society of the Bengal*, Kalküta 1856, c. 25, ss. 303-29, 375-81.

3 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, çev.: C.R. Barber and S.M. Stern, George Allen and Unwin, London 1971, c. II, s. 19, 89 vd. Goldziher'in görüşlerinin bir özeti için bk. James Robson, "Muslim Tradition: The Question of Authenticity," *Memoirs and Proceedings, Manchester Literary and Philosophical Society*, Manchester 1951-2, c. 93, sayı: 7, ss. 94 vd.

4 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1950.

üzerindeki akademik araştırmaların sayısı hızla arttı. Bu araştırmacıları üç grup altında toplamak mümkündür: *Birinci grup*, onun vardığı sonuçları teyit eden ve aynı zamanda daha ileri bir noktaya götüren çalışmalar ortaya koydu; *diğer bir grup* Schacht'ın görüşlerini çürütmeye çalıştı; *üçüncü grup* ise ilk ikisi arasında orta bir yol tuttu. Bunların, ilk iki grup arasında bir senteze doğru gittikleri de söylenebilir. Diğerlerinin yanı sıra<sup>5</sup> John Wansbrough<sup>6</sup> ve Michael Cook<sup>7</sup> birinci grubu oluştururken; Nabia Abbott<sup>8</sup>, Fuat Sezgin<sup>9</sup>, Mustafa A'zami<sup>10</sup>, Gregor Schoeler<sup>11</sup> ve Johann Fück<sup>12</sup> ikinci grubu oluştururlar. Harald Motzki<sup>13</sup>, D. Santillana<sup>14</sup>, G. H. Juynboll<sup>15</sup>, Fazlurrahman<sup>16</sup> ve James Robson<sup>17</sup> ise orta yolu tutanlardır.

Bu araştırmacılardan aynı grup içinde olanlarının bile, metodlarındaki ve

5 Bk. 19. dipnot.

6 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977.

7 Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge University Press, 1981.

8 Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Quranic Commentary and Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1967, ss. 7 vd.

9 Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums, Band I: Qur'anwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatic, Mystik, bis ca. 430H.* E.J. Brill, Leiden 1967, s. 53 vd.

10 Mustafa A'zami, *On Schacht's of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, Riyadh 1985; *Studies in Hadith Methodology and Literature*, American Trust Publications, Indianapolis 1992.

11 Gregor Schoeler, "Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam," *Der Islam*, Berlin 1989, sayı: 66, ss. 38-67; "Schreiben und Hadith: Überlieferung, Schreiberbot, Redaktion", *Der Islam*, Berlin 1989, sayı: 66, ss. 213-51; "Schreiben und Veröffentlichen: Zu Verwundung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten", *Der Islam*, Berlin 1992, sayı: 69, ss. I-43.

12 Johann Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig/wiesbaden 1939, sayı: 93, ss. I-32. Fück'ün görüşlerinin bir özeti için bk. Robson, *Muslim Tradition*, ss. 96-8.

13 Harald Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Franz Steiner, Stuttgart 1991; "Quo vadis Hadith-Forschung, Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "Nafi' The Mevla of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature," *Der Islam*, Berlin 1996, sayı: 73, ss. 40-80; "The Musannaf of Abd al-Razzak al-San'ani as a source of Authentic Āhadith of the First Century A.H.", *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago 1991, sayı: 50, ss. 1-21; "Der Fiqh des Zuhri: Die Quellenproblematik", *Der Islam*, Berlin 1991, sayı: 68, ss. 1-44.

14 Santillana'nın görüşleri için bk. Robson, "Muslim Tradition", s. 95.

15 G.H. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

16 Fazlur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, Chicago and London 1979, s. 43 vd.; *Islamic Methodology in History*, Central Institute of Islamic Research, Karachi 1965, ss.1-24, 27-82.

17 James Robson, "Muslim Tradition", 84-102; "Tradition: Investigation and Classification", *Muslim World*, Londra 1951, sayı: 41, ss. 98-112; "The isnad in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, Glasgow 1953-54, sayı: 15, ss. 15-26.

varsayımlarındaki önemli farklılıklara ve hepsinin de sadece sıhhat meselesiyle uğraşmaması gerçeğine rağmen<sup>18</sup>, tamamı şu temel düşüncede birleştiler: “İlk dönem ve ortaçağ Müslüman bilginlere göre, ilk dönemde büyük çaptaki uydurma hadis gerçeğine rağmen, nebevî hadis literatürü önemli ölçüde sahihtir; en azından Kütüb-i Sitte’de ifadesini bulan hadisler başarılı bir şekilde muhafaza edilmiş ve bunların sahih oldukları ispatlanmıştır.” Çağdaş araştırmacıların geleneksel dinî anlayışa karşı olan itirazları, ancak böyle bir zemin üzerinde anlamlı olabilir. Eğer geleneksel İslam âlimlerinin çoğunluğunun, hadislerin sıhhatini sorgulamamış oldukları iddia edilseydi, ki öyle bir şey yoktur, bu iddia tartışmaya değer bulunabilirdi. Ancak geleneksel iddialar bu şekilde algılanmasaydı ilk planda bir ihtilaf da olmayacaktı. Çünkü meselenin problem olan bir tarafı görülüyordu. Sıhhat problemi üzerine yorum yapmak için herhangi bir çaba sarf etmeden önce<sup>19</sup> Müslüman âlimlerin bu problem karşısındaki tavrını belirlemek temel bir gerekliliktir. Eğer Müslüman âlimlerin çoğunluğu hadis literatürünü, Hz. Peygamberin sözlerinin doğru bir temsilcisi olarak görüyorlarsa, bu literatürün doğruluğunu hangi epistemolojik ölçüyle test ettiler? Dahası şu soruyu da sormamız gerekir: Goldziher, Schacht ve onlar gibi bu meseleyi incelemek için o kadar akademik enerji tüketenlerden önce, hadis rivâyetlerinin sahihliği konusunu tespit etmede geleneksel Müslüman âlimlerin kriterleri nasıldı ve daha önemlisi epistemolojik olarak bizim modern eleştirmenlerden ve akademik kriterlerden farkı nedir?

Bu kısa makalede, Weil’in meseleyi ortaya atmasından beri bir buçuk asırdır tartışılan hadisin sıhhati meselesinin, tamamen olmasa da büyük ölçüde gereksiz olduğunu ortaya koymaya çalışacağım.

Mevcut kocaman materyal yığınınu ekleyebileceğim yeni bir delilim olmadığı gibi takip edeceğim metotta geleneksel olmayan bir şey de yoktur. Bir yazarın, okuyucusu ile kaynakları arasındaki mesafeyi küçültebildiği ölçüde, geleneksel duruşun kendisini ortaya koymaya çalışacağım. Bir kere bu duruş açıklığa kavuşturulup tespit edildikten sonra, Müslüman âlimlerin bu problemi bizim için zaten çözmüş olduğunu görmüş olacağız. Böylece konu üzerinde bu

18 Kuşkusuz, bir grup tarihçi, hadisi de tarihsel bir malzemeymiş gibi ele alarak diğer tarihi rivâyetlerle aynı kategoride değerlendirdiler. Böylece sıhhat meselesini de kendiliğinden devre dışı bıraktılar. Bu yöntem pratikte daha elverişli ise de, problem hem teorik hem de epistemolojik açıdan çözümsüz kalmaya devam ediyor.

19 Sahihlik problemiyle ilgili ikinci derecedeki literatür oldukça fazladır. 1-17. dipnotlarda zikredilenler, tartışmaya katkıda bulunanlardan sadece en gözde olanlardır. Batıda bu konu üzerinde yazan başkaları da vardır, İslam dünyasında ise, konuyla ilgili yazarların ve oryantalistlerin bulgularını eleştirenlerin listesi yazmakla bitmez. Tartışmaya katılan başka isimler için bk. James Robson, “Hadith”, *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden 1979, 2.bs., c. III, s. 28.

kadar akademik çaba sarf etmemizin gereksizliği de anlaşılacaktır. Çünkü şimdiye kadar geleneksel İslam âlimlerin uzun süredir bize ne söylediğini dikkatlice dinlememiştir.

Benim iddiamın delilleri, modern hadis bilginlerinin dikkatinden kaçan, geleneksel İslami söylemin tanıdık bir alanındandır. Bu alan, tam olarak Usûl-i Fıkıh diye bilinen hukuk metodolojisidir. Usûl-i Fıkıh'ta, Nebevî hadis birkaç açıdan ele alınmıştır. Ancak burada bizi ilgilendiren epistemolojik açıdan alınmasıdır ki bu olasılık kategorisini merkez alarak hadis tiplerini kuşkulu olandan kesin olana doğru sıralamayı amaçlar. Malum nedenlerden dolayı kuşkulu olanı bir kenara bırakırsak, Fıkıh usûlcüleri hadisleri haber-i vahid (Âhad) ve mütevâtir<sup>20</sup> olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Rivâyet şekline göre birincisinin içeriği zannîlik, ikincisinin ise katîyet ifade eder<sup>21</sup>.

Aşağıdaki paragraflarda iki kategoriye de epistemik terimler açısından belirlemeye çalışacağız. Âhadın mütevâtir cinsinden tarif edilmiş olması, Fıkıh usûlünün –burada üzerinde durmak anlamsız olan- garipliklerindedir. Yani âhad, mütevâtir olmayan<sup>22</sup> diye bilinir ve öyle tarif edilir. Buna göre mütevâtir hadisin yaygın ve tartışmasız tanımı şudur: Yalan üzerinde birleşme ihtimalini ortadan kaldıracak sayıda yeterli rivâyet kanallarıyla lafzen<sup>23</sup> bize ulaşmış rivâyettir. Peygamberin bir sözüne, fiiline veya bir fiili sadece onayladığına ya da ikrarına şahit olan kimse bunları iyice gördüğünden emin olmalı ve gözlemlediği veya şahit olduğu şeyin bilgisini duyularla (mahsus) edinmiş olmalıdır<sup>24</sup>. Hadisin kesinlik derecesinde sayılması için bu şartlar, birinci tabakadan sonun-

20 Bir fıkıhçı, daha açık terimlerle meseleyi ifade ederek şöyle der: Haberler ya mutevatirdir ya da âhad, bunlar arasında üçüncü bir kategori yoktur. (*el-ahbar imma tewatur ev âhad, la salise lehuma*) Bk. Ahmed b. Kasım el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir ale'l-werakat*, neşr.: Seyyid Abdulaziz ve Abdullah Rabi', Müessesetu Kurtuba, Medine 1995, c. II, s. 403. İki kategori arasında üçüncü bir gurubun bulunmadığına dair başka bir fakihin görüşü için bk. Muhammed Emin Emir Badishah, *et-Teyisir ala Tahrir: Şerh ala Kitabi't-Tahrir*, Daru'l-Baz, Mekke 1983, c. II, s. 37.

21 Ali Emir b. el-Kassar, *el-Mukaddime fi'l-Usûl*, neşr.: Muhammed Suleymani, Daru Garbi'l-İslami, Beyrut 1996, ss. 65-6, 69.

22 Muhammed b. Ali et-Tehanevi, *Keşşafu Istalahati'l-Fünun*, W.N. Leeds Press, Calcuta 1862, c. III, s. 1463.

23 Bütün rivâyet örneklerinin aynı kelimelerle (lafz) ifade edilmiş olması anlamına gelir. Bu yüzden ileride tartışılacak olan *Mânevî mütevâtir*den ayırmak için *Lafzi mütevâtir* diye adlandırılmıştır.

24 Şihâbuddîn el-Karâfi, *Şerhu't-tenkîh ala'l-fusûl fi ihtisari'l-mahsûl fi'l-usûl*, neşr.: Taha Abdurrauf Sa'd, Matbaatu Kulliyati'l-Ezheriye, Kahire 1973, s. 349; Muhammed b. el-Huseyin el-Ferra el-Bağdadi, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, neşr.: Ahmed el-Mubareki, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1400/1980, c. III, s. 848; W.B. Hallaq, "On Indictive Corroboration, Probability and Certainty in Suni Legal Thought", in Nicholas Heer, neşr.: *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Ferhat J. Ziadeh*, University of Washington Press, Seattle and London 1990, ss. 10 vd.; Bernard Weis, "Knowledge of The Past: The theory of Tawatur According to Ghazali", *Studia Islamica*, Paris 1985, sayı: 61, ss. 88 vd.

cusuna kadar rivâyetin bütün aşamalarında mevcut olmalıdır<sup>25</sup>.

Müslüman usûlcülerin büyük çoğunluğu, mütevâtirin zorunlu ve ani bilgi doğurduğunu savunurlar. Buna karşın küçük bir azınlık, bu tür rivâyetlerin içerdiği bilginin müktesep ya da istidlali (nazari) bilgi<sup>26</sup> olduğunu düşünürler. Müktesep bilgi, istidlal yoluyla edinilen bilgi diye tarif edilirken, zorunlu bilgi ne istidlal yoluyla elde edilir ne de herhangi bir zihinsel işlem veya akli faaliyet sonucu ortaya çıkar. Bu bilgi herhangi bir bilgi doğurma işleminin farkında olmaksızın ani olarak zihinde ortaya çıkar<sup>27</sup>.

Bir kimse, sadece bir râvî tarafından rivâyet edilen bir hadis işittiğinde, bu hadisin içeriği ve sahihliği konusunda ilk önce zannî bir kanaate sahip olur. Kesin bir bilgiye sahip olmak için, bu hadis yeterli sayıda işitilmeli ve her defasında farklı râvîlerden duyulmalıdır. Dört kez veya daha az işitilen bir hadis tevâtür derecesine ulaşmada yetersiz kalır. Çünkü hukukçular, hukukî bir davada karar vermek için hakimin, ahlakî yapılarını/dürüstlüklerini araştırdığı dört kişinin tanıklığına dayanması gerektiğini belirtirler. Bu araştırma süreci ve derin düşünme işlemi, ister mahkeme salonunda olsun ister hadis rivâyetinde olsun, ani bilgi edinme yolunu ortadan kaldırır<sup>28</sup>.

Bazı bilginler tevâtür ifade eden asgari râvî sayısını beş olarak kabul ederken, bazıları da çeşitli Kur'an âyetlerine ya da dinî rivâyetlere dayanarak 12, 20, 40, 70 veya 313 gibi sayılar ileri sürmüşlerdir<sup>29</sup>. Ani ve kesin bilgi için gerekli olan asgari râvî sayısının akli zeminde belirlemenin mümkün olmaması, Müslüman hukukçuları, bir referans noktası olarak işitenlerin hafızasına müracaat etmeye götürmüştür. Bu bilgi, başka yollarla değil, bu özel olay için gerekli olan rivâyetlerin sayısını belirleyen hadisin içeriğinden tamamen emin olunduğu fark edildiği anda meydana gelir. Burada gerekli olan sayı sadece, kesin ve

25 Karafi, *Şerh*, ss. 349-50; Muhammed el-İzmiri, *Miratu'l-usûl fi şerhi mirkâti'l-vusûl*, İstanbul 1884, c. II, s. 199; Weis, *Knowledge of the Past*, ss. 88-9.

26 Abadi, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, c. II, ss. 392-3. Ebu Bekir Ajmed b. Sehl es-Serahsi, *el-Muharrar fi usûli'l-fikh*, neşr.: Salih b. Uvayde, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. I, ss. 213, 218.

27 W.B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, ss. 37 vd. Tevâtürün zihinde doğurduğu ani bilgi, mahsusa dayandığı için herhangi bir istidlal ihtimalini ortadan kaldırır, Peygamberin sahih bir faaliyeti de (söz, fiil, takrir vs.) duyularla algılandığı için, doğrudan işitenin anlama kapasitesine ve duyu algısına dayanır. Böylece, bir kimsenin mütevâtir olarak nakledilen lafzî bir hadisten edindiği bilginin, kendi tecrübesiyle edindiği bilgi gibi orijinal tecrübeyi yansıttığı söylenir. Bk. Ebu İshak eş-Şirazi, *et-Tabsira fi Usûli'l-Fikh*, neşr.: M. Hasan Haytu, Daru'l-Fikr, Damascus 1980, ss. 291, 293.

28 Ebu Bekir el-Bakillani, *et-Temhid*, neşr.: R.J. McCarty, Librarie Orientale, Beirut 1957, s. 384; Karafi, *Şerh*, s. 352; Ferra, *Udda*, c. III, s. 856; Seyfuddin el-Amidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Matbaatu Ali Subayh, Kahire 1968, c. I, s. 230.

29 Amidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 229; İmamü'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhan*, neşr.: Abdulazim Dîb, Daru'l-Ensar, Kahire 1400/1979, c. I, ss. 569-70; Ferra, *el-Udde*, c. III, s. 856-7.



ani bilgiye ulaşıldığı anda da kararlaştırılabilir<sup>30</sup>.

Âhad haber basit olarak mütevâtir için gerekli olan şartları taşımayan hadis olarak tarif edilir<sup>31</sup>. Bütün rivâyet tabakalarında tek kalarak rivâyet edildiği gibi âhad olarak başlayıp sonradan rivâyet kanalları eklenmiş olarak da rivâyet edilebilir. Kanalların toplam sayısı herhangi bir tabakada üçe, dörde veya beşe çıkmışsa ve bu kanalların bir bölümüyle rivâyet edilmeye devam edilmişse *müsteftiz* adını alır<sup>32</sup>. Diğer yandan kanallar çoğalıp mütevâtir seviyesine çıkmışsa, o zaman *meşhûr* olarak adlandırılır<sup>33</sup>. Bazı âlimler, önce âhad olarak başlayıp sonradan yeni rivâyet kanalları eklenmesi ile oluşan bir rivâyet için birbirinin yerine kullanılan kavramlar olarak meşhûr ile müsteftizin eş anlamlı olduğu görüşünü savunurlar<sup>34</sup>. Bazı Hanefiler meşhûrun müktesep bilgi ifade ettiğini ileri sürmüşlerse de, genel görüşe göre bunlar başlangıçta âhad olarak başladığı için sadece zannî bilgi doğururlar<sup>35</sup>. Ne olursa olsun, âhad kategorisine dahil herhangi bir hadis tek başına tevâtür seviyesine çıkamaz; bununla birlikte pek çok kanaldan rivâyet edilmekle sonradan bu özelliği kazanabilir.

Muhtemelen dördüncü/onuncu asırda, fakat kesinlikle üçüncü asır öncesinde değil, yeni bir hadis kategorisi ortaya çıktı. Bu kategoriye mânevî tevâtür denildi ve bunun çetin bir problem olan icmanın hücciyetini temellendirmek için ortaya çıktığını söylemek için her türlü sebebe (gerekçeye) sahibiz<sup>36</sup>. Sınırlı kullanımına rağmen âhad kategorisine dahil bu tip tevâtür, lafzî olarak bilinen tevâtürle eşit bir zeminde geniş ölçüde tanınmış bir kategori olarak ortaya çıktı. Bu ikinci tip, matematikteki olasılık teorisinin terminolojisiyle ifade edecek olursak (kesinlik 1.0 olarak kabul edilir) 0.5'tan fazla bir olasılık derecesini ifade

30 Ferrā, *el-Udde*, c. III, s. 855; Karafī, *Şerh*, s. 352; Muvaffakuddin İbn Kudame, *Ravdatu'n-nâzir ve cunnetu'l-munâzir*, neşr.: Seyfuddin el-Katib, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut 1372/1952, s. 89; Fahrüddin er-Razî, *Lubâbu'l-işârât*, Matbaatu's-Saade, Kahire 1355/1936, s. 27.

Şu da belirtilmelidir ki pratikte mütevâtirin tespiti, teorik tartışmalardaki gibi subjektif bir mesele değildir. Hadisçi ve fakihler, büyük çoğunlukla bir hadisin mütevâtir olup olmaması konusunda ittifak halindedirler.

31 Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1463.

32 el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, c. II, s. 404.

33 Fakihler, bu sınıflandırmanın detayları hakkında farklı görüşler savunurlar. Bk. Emir Badishah, *et-Teyşîr*, c. III, s. 37. Şu bilinmelidir ki meşhur olarak bilinen bazı rivayetler, hadisçiler tarafından uydurma olarak değerlendirilmiştir. İbn Salah, Allah'ın Rasulüne nispet edilen ve piyasada meşhur olan bazı hadis tiplerinin uydurma olduğuna dikkat çeker. (*We hunake âhadis meşhura teduru an Rasulillah fi'l-eswak leyse leha asl*). Bk. *Mukaddîmetu İbn Salah ve mehâsinu'l-Istilah*, neşr.: Aîşe Abdurrahman, Daru'l-Maarif, Kahire 1989, s. 451.

34 el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, c. II, s. 404.

35 Amir Badishah, *et-Teyşîr*, c. III, s. 37.

36 Bunun için bk. Wael B. Hallaq, "The Authoritativeness of Suni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, London-Newyork 1986, sayı: 18, ss. 427-54.

eder. Buna göre, farklı iki râvî tarafından aktarılan iki âhad hadis aynı temayı (ma'na) destekliyorsa ikisinin de olasılığı birlikte artar. Farz edelim ki yaygın olarak bilinen bir temayı destekleyen iki âhad hadisten her birinin doğruluk ihtimali 0.51 olsun. Bu durumda her bir hadisin doğru olma ihtimallerinin toplamı 0.51'den yüksek olur, fakat yine de belirgin bir şekilde 1.0 dan azdır. Bu şekilde, hepsinin metni farklı ve her biri farklı bir senetle rivâyet edilmiş fakat aynı temaya sahip çok sayıda hadisin doğruluk ihtimali sonunda hem ani hem de kesin bir bilgi doğuracak seviyeye ulaşabilir<sup>37</sup>.

Şimdi burada zikredilen üç çeşit hadisin epistemik değerini tartışmaya geçmeden önce tarihi rivâyetleri kabul etmede, kendi epistemik kriterlerimizi değerlendirmek yararlı olacaktır. Zira her şeyden önce problem, Hadis literatürünün, peygamberin gerçekten söylediğinin veya yaptığının doğru bir temsilcisi olup olmadığıdır. Çünkü Weil, Goldziher, Schacht ve benzerlerinin, hadisin sıhhatine karşı söylediklerinin bir anlam ifade edebilmesi için; Müslüman âlimlerin, "hadis otantiktir yani bir bütün olarak peygamberin söylediği veya yaptığını kesin olarak temsil eder" görüşünde oldukları şeklindeki iddialarının kesin doğru kabul edilmesi gerektiğini daha önce söylemiştik. Halbuki bu oryantalistler, geleneksel İslam âlimlerinin hadislerin doğruluğunu sadece ihtimali ifadelerle değerlendirdiklerini anlasalardı, hadislerin güvenilirliği üzerine bu kadar keskin değerlendirmelerde bulunmazlardı. Kanaatimce, mesela Goldziher, geleneksel İslam âlimlerinin hadislerin doğruluğunu kesin olarak bilinemeyeceğini, onların sahihliğinin sadece ihtimaliyet bildiren terimlerle ifade edilebileceğini ileri sürdüklerini anlasaydı tarihi bir kaynak olarak hadisin güvenilirliği üzerine bu kadar gürültü koparmazdı.

Âhad hadisleri ele alan pek çok çalışma örneğinde (toplam sayı on binlercedir) belli bir hadisin müteahhir bir uydurmayı temsil ettiğini ileri sürmek çoğu zaman zordur. Fakat bir hadisin sıhhati hakkında ciddi yahut kısmi bir şüphe ortaya atabiliyorsak, bu takdirde dikkatli tarihçiler olarak -ki onlardan biri olduğumuzu umuyorum- yapmamız gereken şey, onu tamamen devre dışı bırakmak ya da şüphe biraz hafif ise onun güvenilir bir kaynak olmadığına bilincine ve bilgisine sahip olarak sadece sınırlı bir şekilde kullanmaktır. Her iki durumda da böyle bir rivâyete güvenilmez; sadece bizzat olayın kendisinden kaynaklandığına kesin olarak inandığımız tarihi bir rivâyete güvenilebiliriz. Hatta bu durumdaki bir rivâyetin bile ideolojik önyargılara ve de diğer değişik potansiyel problemlere maruz kalabileceğini gözden uzak tutmamalıyız.

37 Amidî, *İhkâm*, c. I, ss. 232-33; Ebu'l-Velid b. Halef el-Baci, *el-Minhâc fi Tertîbi'l-Hicâc*, neşr.: Abdulmecid Türkî, Paul Geuthner, Paris 1976, s. 76; Hallaq, "Inductive Corroboration", ss. 17 vd.

Olasılık teorisine göre 0.51'e eşit veya daha az bir ihtimale dayandığını düşündüğümüz herhangi bir rivâyeti hemen atmalıyız. Bunu, mesela bir insanın doğumuna benzetirsek, bebeğin kız olma ihtimali 0.5 ise, kalan 0.5 ihtimal de bebeğin erkek olmasına verilir. Bir hadisin doğru (sahih) olma ihtimali, belli yeni bir doğumun kız olma (veya bu örnekteki gibi bir erkek olma) ihtimalinden hafifçe yüksek ise (0.01 veya makul ölçüde daha fazla) bu takdirde böyle bir hadise güvenilir tarihi bir veri olarak bakmak için tabii ki az sebebe sahibiz.

Bu çerçevede hem âhad hem de mânevî tevâtür ihtimaliyet testinin ötesine geçemez. Âhad kuşkusuz zannîdir, zihinde 0.51 veya daha yüksek derecede bir zann doğurur, fakat çok iyimser şartlarda bile kesinlik ifade etmez. Müslüman hukukçular ve hadisçilerin âhadın yalana ve yanlışla konu olduğunu zaten kabul ettiklerini unutmamak lazımdır. Zannın kendisi, tanımı gereği yanlışla maruz kalan demektir<sup>38</sup>. Şâyet âhad, tarihi bir kaynak olarak güvenilir kabul edilmezse, mânevî tevâtür de kesinlikle aynı şekilde ele alınmalı, çünkü tevâtürün bu türü, âhad hadislerin toplamından başka bir şey değildir. Gerçekte, tam olarak bu yüzden bazı âlimler, evrensel olarak kabul edilmiş ve epistemik açıdan mânevî tevâtürden daha üstün görülmüş olmasına rağmen lafzî mütevâtirin de kesinlik ifade ettiğini reddetmişlerdir<sup>39</sup>. Öyleyse, -tevâtür kavramını metafizik ve teolojik postulatlarla ilişkilendiren ortaçağ Müslüman âlimlerinin amacından farklı olarak- parçalar şüpheli ise bütün de aynı şekilde şüpheli olur diyoruz. Yeri gelince değineceğimiz gibi, birden fazla oldukları varsayılsa bile,<sup>40</sup> her halukarda mânevî mütevâtirlerden sadece birinin yaşayabildiği söylenebilir.<sup>41</sup>

Geriye lafzî mütevâtir kalıyor ki bu çeşit mütevâtir, ani ve kesin bilgi doğurur. Bununla birlikte bu çeşidi anlatmadan önce hukukçular ve usûlcüler dışında, hadisin en iyi uzmanları olan muhaddislerin kendilerinden kaynakla-

38 Necmuddin Suleyman et-Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-ra'oda*, neşr.: Abdullah et-Turki, Muessetu'r-Risale, Beyrut 1407/1987, c. II, s. 112, 115. (*Haberu'l-vâhid yahtemilu'l-keziib*); Ebu Amr İbn es-Salah, *Siyânetu Sahîhi Muslim mine'l-ihlal ve'l-galat*, neşr.: Muvaffak Abdulkadir Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1404/1984, s. 85. (*ez-zann kad yuhti*); İbnu'l-Kassar, *Mukaddime*, s. 110 (*Haberu'l-vahid...caze aleyhi en-nesh ve'l-galat ve's-sehv ve'l-keziib*); Ebu Ali es-Serahsi, *Usûl*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1982, s. 269; (*el-âhad fihi ihtimal ve's-şubha*).

39 Serâhsî, *Muharrer*, c. I, ss. 213 vd.

40 İcmanın varlığına delil olarak gösterilene dışında başka bu türden bir hadis bilmiyorum. Bir sonraki nota bakınız.

41 "Ümmetim hata üzerine birleşmez" anlamındaki hadis. Bk. Hallaq, "On the authoritativeness of Suni Consensus", ss. 441 vd. Bu hadisin zorunlu bilgi doğurduğunun bütün fakihlerce kabul edilmediğini de belirtmek durumundayım. Mesela Fahreddin er-Razî ve et-Tûfi, bu hadisin kesinlik ifade eden bir kaynak olmadığını ileri sürerek icmayı temellendirmeye yeterli bir delil olmadığını belirtmişlerdir. Bk. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1988, c. II, ss. 8-47. Ayrıca bk. W.B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Variorum, Aldeshot 1994, [8. ek].

nan geleneksel İslamî tartışmaların diğer yüzüne bakmalıyız.

Usûlcülerin uğraştıkları pek çok konudan (sadece) biri Hadisin dil ve epistemik yönünü oluştururken, hadisçinin temel uğraş alanı tabiatı gereği özel olarak hadistir. Başka bir deyişle bu konu, onların uzmanlık alanıdır. Fakat hadise duyulan bu ilgi neredeyse iki grup arasındaki tek ortak paydadır<sup>42</sup>. Usûlcüler, son tahlilde epistemolojik çalışmalarının –ki bu fıkıh usûlüdür- bir parçası olarak hadisle ilgilendiler. Sonuçta onları, diğer bir çok teorik unsur arasında, insan tarafından tasarlanmış hukukun, Allah'ın iradesine uygunluk ya da farklılık derecesi bakımından bu kaynağın değerlendirilmesi ilgilendiriyordu. (Üzerine kural bina edilen) belli bir hadisin sahih olma ihtimali ne kadar yüksek olursa, bu belli kuralla ilgili olarak hukukçu “yüksek/gerçek doğruluk” a o kadar yaklaşmış olur. İşte fıkıhçının ilgisi tam olarak bu epistemik değerlendirmede yatar. Burası aynı zamanda fıkıhçının ilgisinin çağdaş bilginlerin anlayışıyla örtüştüğü noktadır. Zira değerlendirmelerine esas aldıkları farklı yaklaşımlarına rağmen her iki grup da hadisin sıhhatini ve doğruluğunu epistemolojik bir perspektiften ele alır.

Diğer yandan hadisçilerin esas ilgisi başka bir yerde yatar. Onların, hadisin sıhhatiyle tamamen farklı bir noktadan ilgilendikleri doğrudur. Hadisçiler, zanna dayanan ve aynı zamanda takvalı dindarlık pratiğinin temellerini oluşturmak için de gerekli olan “amel”<sup>43</sup> diye adlandırdıkları şey için hadisle ilgilendiler<sup>44</sup>. Diğer bir deyişle usûlcülerin aksine onlar katiyen zannîlik-kesinlik ikilemiyle uğraşmadılar, fakat daha çok asgari sahihlik şartlarını taşımış görünenleri de dahil, her türü sünnet malzemesini toplamaya çalıştılar.

Bu durum, onların hadis kategorilerinin ilk ve en başta geleninin, niçin çeşitli tiplerden oluşan ve sırf zannîlik bildiren hadislerden olmayan sahih türü olduğunu açıklar<sup>45</sup>. Muhtemelen aynı nedenden dolayı onlar hadis tasniflerinde, usûlcülerin kullandığı mütevâtire denk bir kategori kullanmadılar. Müteahhirinin ünlü hadisçilerinden biri olan İbn Salah<sup>46</sup>, açıkça hadisçilerin

42 Hadis üzerine yapılan çalışmalarda sürekli olarak, fıkıhçılar ve usûlcüler tarafından kullanılan farklı terim ve sınıflandırmalara açıkça atıfta bulunulur. Sık olmamakla birlikte, fakat genellikle yeterli sayıda, usûlcüler hadisçilere aynı atıflarda bulunur.

43 Bk. Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut ts., s. 442, Kutub-i Sitte'deki hadislerin tamamının amel gerektirdiğini iddia edenler. Kuşkusuz “amel kriteri” hukuki açıdan da önemlidir. Fakat hadisçiler amel konusuna, hadisin epistemik değeriyle ilgilenen usûlcülerden daha çok vurgu yaparlar. Bk. el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, c. II, s. 405; et-Tûfî, *Şerh*, c. II, s. 112, 114.

44 İbnu'l-Kassar, *Mukaddime*, ss. 67-8.

45 İbn Salah, *Mukaddime*, ss. 169-70; Nevevî, *et-Takrîb*, ss. 23-4.

46 İbn Haldun, müteahhir yazarlar içerisinde İbn Salah'ın hadis üzerine yazdıklarının otorite niteliğinde olduğunu belirtmiştir. Bk. *Mukaddime*, s. 443.

söylemlerinde mütevâtir tasnifinin bulunmadığını ve bunun sebebinin de, bu tür rivâyetlerin onların ilgi alanına girmemesi olduğunu söyler<sup>47</sup>.

Burada, hadisçilerin (hatta bir dereceye kadar fıkıh usûlcülerinin)<sup>48</sup> (haberde) aradıkları en büyük kriterin “amel”<sup>49</sup> yani makul bir bilgiyle vahyi kaynaklara dayandığı tespit edilebilen insan hayatının her yönüyle ilgili dini pratikler olduğunu tekrar belirtmek gerekir. Çünkü insan davranışının bütün ayrıntılarını kesin bir bilgiye dayandırmak imkansız görülmüştür. Şâyet bu tür davranışların gerçekleştirilmesi ve organize edilmesi önemli ölçüde veya kısmen böyle bir epistemik kategoriye bağlansaydı, insan hayatı ile ilgili düzenlemeler yapmak neredeyse imkansız hale gelecekti<sup>50</sup>. Çünkü, bir fıkıhçının söylediği gibi hukuki meselelerde<sup>51</sup> ve insanın davranışlarıyla ilgili hukuki düzenlemelerde kesinlik nadiren bulunur.

Eğer mütevâtir, hadisçilerin rivâyetlerinin bir parçası değilse, öyleyse onların ele aldıkları hadisler âhad tiplerdir veya daha zayıf olan türleridir. Malum olduğu üzere kaynaklar hadisçilerin, rivâyetleri sahih, hasen ve zayıf<sup>52</sup> olarak üçlü bir sınıflandırmaya tabi tuttıklarını açık bir şekilde göstermektedir. Son iki kategori daha da alt bölümlere ayrılır veya başka tipler de eklenir. Hasen-sahih, hasen garib gibi<sup>53</sup>. Doğru olma ihtimalleri varsa bile burada zayıf, garib ve diğer alt tipler bizi ilgilendirmez. Çünkü bunların en iyisinin bile bayağı problemlili olduğu, en kötüsünün ise uydurma olduğu hadisçilerin kendileri tarafından ifade edilmiştir<sup>54</sup>.

Sahih, birinci tabakadan sonuncusuna kadar kesintisiz bir şekilde, adalet ve zabtlarıyla bilinen kişiler tarafından rivâyet edilen hadistir<sup>55</sup>. Sahih kategorisine giren bütün hadislerin aynı kalite ve güçte olmadığını söylemiştik. İki sa-

47 İbn Salah, *Mukaddime*, ss. 453-4.

48 Burada kastedilenler, müftüler, kadılar ve doğrudan pratik hayatla yüz yüze olup furu fıkıhla uğraşan hukukla ilgili diğer kişilerdir. Usûl-i Fıkhın nihai olarak sosyal çerçevede bir hukuku hedeflediği doğrudur ancak ayrıntılı bir hukuk teorisi olmak için, usûl zahiren karmaşık görünen epistemolojik farklılıklara temelsel ve yapısal açıdan yardım eder, onun gerçek ilgisi kısmen hukukun sosyal gerçekliğiyle ilgilidir.

49 Bk. 43. dipnot.

50 el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, 405; et-Tûfi, *Şerh*, c. II, ss. 112, 114.

51 et-Tûfi, *Şerh*, c. II, s. 112.

52 Zaif, nadiren sakim olarak da adlandırılır. Bk. İbn Salah, *age*, ss. 151 vd.; James Robson, “Varieties of the Hasan Tradition”, *Journal of Semitic Studies*, Manchester 1961, sayı: 6, s. 49.

53 Muhyiddin Şerefuddin en-Nevevi, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti's-suneni'l-beşiri ve'n-nezîr*, neşr.: Abdullah el-Barudi, Daru'l-Cinan, Beyrut 1986, s. 26; Robson. “Varieties”, s. 48 vd.; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 444.

54 Nevevî, *et-Takrîb*, 24; Muslim, *es-Sahih*, I, 30; et-Tûfi, *Şerh*, c. II, s. 148.

55 Takiyuddin İbn Dakiku'l-İd, *el-Iktirah fi beyani'l-Istilah*, neşr.: Kahtan ed-Durri, Matbaatu'l-İrşad, Bağdad 1402/1982, 152; İbn Salah, *age*, s. 151, 152; et-Tûfi, *age*, s. 148.

hih sahibi Buhari ve Muslim'in onları ele alış tarzına ve sınıflandırmasına bağlı olarak en azından yarım düzine alt başlıklara ayrılmışlardır<sup>56</sup>. Hasen ise adaleti ve fasıklığı ile tanınmamış kişilerin rivâyetidir<sup>57</sup>. Potansiyel kusuruna rağmen bu tip hadisle amel edilebilir, fakat onun sırf zannîlikten öte bir şeyi temsil ettiği söylenemez<sup>58</sup>.

Beşinci/on birinci asırdan sonra sahihin epistemik değerinin hadisçiler arasında hafifçe tartışıldığı görülür. Onlar aslında hadisin epistemolojik değeriyle ilgilenmemişlerdi. Bu konudaki iki karşıt görüşten birinin Nevevî (676/1277) ve İbn Salah tarafından temsil edildiği görülmektedir. Nevevî açık bir şekilde şunu söyler: "Sahih sadece sahih anlamına gelir ve kesinlik ifade etmez"<sup>59</sup>. O sert bir şekilde Müslüman âlimlerin çoğunluğunun ve ileri gelenlerinin (*el-muhakkikun ve'l-ekserun*) sahihin, mütevâtir kategorisinde olmadığı sürece zannî olarak kaldığını ve asla kesinlik kategorisinde değerlendirilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir<sup>60</sup>. Öte yandan Bulkinî (805/1402) İbn Salah'a dayanarak Buharî ve Muslim'in ittifak ettiği hadislerin kesin bilgi (*yakînî nazarî*) ifade ettiğini ileri sürer ve iddiasını destekleyen bir grup âlimin ismini sıralar. İbn Salah'a göre, Buharî ve Muslim'in hücciyeti üzerinde oluşan icma dolayısıyla bu hadisler kesinlik ifade eder.<sup>61</sup> Burada gözden kaçmayan husus, İbn Salah'ın ileri sürdüğü kesinlik, sahihin rivâyet şekline değil, fakat bir dış etmen olan Buharî ve Muslim'in seçmesi üzerinde oluşan icmanın hücciyetine dayanmış olmasıdır.

Sahihliğin kriterleri olarak kabul edilen hadislerin senedlerinin ve râvîlerin güvenilirlik durumunun, bir dış değerlendirme metodu (icma) lehinde, görmezlikten gelinmesi iması çok ciddidir. İbn Salah'ın bu iddiasını, netice itibarıyla, ümmetin bizatihi kanun koyma yetkisine sahip olduğu veya ona bu yetkinin verildiği boyutuna kadar vardırıarak, bir kanun kaynağının statüsünü zannîlikten kesinlik seviyesine yükseltmiştir. Daha da önemlisi onun iddiası, mantıksal sonucuyla göz önüne alındığında, bir hukuk kaynağı olarak görülen icmanın biricik temelini yıkar. Çünkü, başka bir yerde anlattığım gibi, herhangi bir delile dayanmayan bu iddia kendi kendisine tuzak kuran bir şüpheli de

56 İbn Salah, *Mukaddime*, ss. 169-70; Nevevî, *et-Takrîb*, ss. 23-4.

57 İbn Dakiku'l-İd, *el-Iktirah*, ss. 162-3; et-Tûfi, *eş-Şerh*, c. II, s. 148.

58 İbn Dakiku'l-İd, *age*, s. 168; İbn Salah, *age*, s. 175.

59 Nevevî, *age*, s. 21; "ve iza kîle sahih, fehaza ma'nahu, la ennehu maktuun bih".

60 Nevevî, *age*, s. 24; Siraceddin el-Bulkînî, *Mehâsinu'l-Istilah*, İbn Salah'ın Mukaddimesi'yle beraber neşr.: Aişe Abdurrahman, Daru'l-Maarif, Kahire 1989, ss. 171-2. Gerçekte, Emir Badishah, *Teyşîru't-tahrîr*, s. 37'de herhangi bir ayırım yapmadan genel olarak zannîliğin sahih ve hasenin özelliği olduğunu belirtir.

61 İbn Salah, *Siyânetu Sahih-i Muslim*, ss. 85-7.

içermektedir.<sup>62</sup> Hukukçular, nesiller boyunca kendi entelektüel enerjilerini sırf bu tuzaktan sakınmak için harcadılar.

Bu yüzden meşhur bir âlim olan Abdusselam (661/1262), İbn Salah'ın görüşlerini değersiz (radî') olarak isimlendirerek kınamıştır<sup>63</sup>. Muhtemelen icma tarafından ihsan edilen hayali otoriteye karşı daha etkili bir delil Goldziher'in şu anlamlı ifadesidir: ' Sahihaynin İslam'daki bu genel kabulüne rağmen onlara duyulan büyük saygı, bu koleksiyonlarda karmaşık halde bulunan kabul edilemez veya standart dışı hadislerin serbest bir eleştirisine izin vermedi<sup>64</sup>.

Buhari ve Muslim'in ittifak etmediği sahih hadisin diğer alt kısımları ile hasen hadis çeşitleri tartışmasız bir şekilde zannî kabul edilerek fıkıh usûlcülerinin âhad taksimine dahil edilmişlerdir. Buhari ve Muslim'in üzerinde ittifak ettikleri hadisler hakkındaki İbn Salah'ın iddiasını istisna tutarsak, bu kategoriye dahil mütevâtir olmayan bir sahih de, tabiatıyla bir âhad olarak kesinlik ifade etmez. Bu görüşü destekleyenler arasında sadece İbn Salah'ın görüşlerine karşı olanların listesini değil, aynı zamanda fıkıh usûlcülerinin tamamını ve her şeyden önce bütün hadis literatürünün onlar için toplandığı, sistematize edilip incelendiği fıkıhçıları da sayabiliriz. Gerçekte Şevkanî açıkça, fikhî kuralların sahih ve hasen üzerine bina edildiğini, bu iki kategori zan ifade etse de hukukî meseleler için bu zannın yeterli olduğunu söyler<sup>65</sup>.

Son olarak kesinlik ifade eden mütevâtir problemine dönüyoruz. Hadis rivâyetlerinin bu çeşidi ihtiva etmediğini İbn Salah'ın kendisinin de kabul ettiğini tekrar hatırlayalım. Fakat İbn Salah daha fazlasını söylüyor. O, kategorik mütevâtirin nadir olduğunu ileri sürer<sup>66</sup>. "Kim mütevâtir olarak nakledilmiş bir hadis örneği ararsa onu bulmakta aciz kalır."<sup>67</sup> Bu tür bir hadisi bulmak için İbn Salah bizzat kendisinin yaptığı araştırmada sadece bir tane zikredebilmiştir. Bu da tahminen yüzden fazla sahabî tarafından rivâyet edilen "Benim üzerime kasten yalan söyleyen kimse cehennemdeki yerini hazırlasın"<sup>68</sup> hadisidir. Onun

62 Hallaq, "On the Authoritativeness of Consensus", ss. 427-54.

63 Bulkinî, *Mehâsinu'l-Istilah*, ss. 171-2.

64 Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 236 vd.

65 Şevkanî, *İrşadu'l-Fuhûl ila tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, Şeriketu Mektebeti Ahmed b. Sa'd b. Nabhan, Surabaya ts., s. 48.

66 Bu görüşünün, sahihin kesinlik ifade ettiğini ileri sürdüğü ilk görüşüyle çeliştiği düşünülmemelidir. Çünkü mütevâtirin doğurduğu bilgi herkesçe kabul edildiği gibi ani bilgidir. Buharî ve Muslim'in üzerinde ittifak ettiği sahih hadisler ise ona göre istidlali/nazari bilgi ifade eder.

67 İbn Salah, *Mukaddime*, s. 454. "we men suile an ibrazi misalin lizalike fima yurwa mine'l-hadis a'yahu tatallabuhu".

68 İbn Salah, *age*, Muhammed b. Nizmuddin el-Ensârî, *Fevatihü'r-rahâmût*, Gazalî'nin *el-Mustasfa'* si ile birlikte, el-Matbaatu'l-Amiriye, Kahire 1324/1906, c. II, s. 120; "men kezebe aleyye

mütevâtir kategorisine uygun bulduğu diğer hadis de “Ameller niyetlere göredir” rivâyetidir. Bununla birlikte İbn Salah şunu da itiraf eder. Her ne kadar bu hadis tevâtür sayısını bulan râvîler tarafından rivâyet edilmişse de, bu sayı rivâyetin başlangıcından beri değil ortasında gerçekleşmiştir.<sup>69</sup>

Son dönem hukuk usûlcülerinden Ensarî (1119/1707) ve İbn Abduşekûr’un (1225/1810), İbn Salah’ın tevâtürün azlığı ile ilgili görüşünü genel anlamda kabul etmekle beraber, bu türden hadislerin daha fazla olduğunu düşündükleri görülmektedir. İbn Cevzî’nin (598/1201) şu görüşüne dayanarak ancak dört tane sayabilmişlerdir: “Mütevâtir hadisleri araştırdım ve bir miktar buldum.” Onun tespit ettiği altı taneden en az biri ya da muhtemelen ikisi Ensarî ve Abduşekûr tarafından da sayılmıştır<sup>70</sup>. Böylece, en tanınmış hadisçiler ve İslam hukukçuları tarafından yapılan araştırmalarda, sekiz ya da dokuzdan fazla mütevâtir hadis tespit edilemediği görülmektedir.

Bu sayı da, tespit edilenlerin hepsinin gerçekten mütevâtir kabul edilmesi durumunda geçerlidir. Bununla birlikte Ensarî’nin bir ifadesi üzerindeki yorumunda, Abduşekûr okuyucularına şerhinin son bölümlerinde, içlerinde Müslüman ümmetin yanılmazlığına dair hadisin de bulunduğu başka mütevâtir hadisler de tespit ettiğini söylemektedir<sup>71</sup>. Bu da en azından, Abduşekûr’un tevâtürden lafzî olanını kastettiğini gösterir, çünkü ümmetin yanılmazlığına dair olan hadis mânevî mütevâtir cinsindedir<sup>72</sup>. Bu yüzden onun mütevâtir kabul ettiği hadislerin tamamı dörtten az olmalıdır. Toplamda ise sekiz veya dokuz tane olabilirler.

Özetlemek gerekirse, Batılı araştırmaların dikkati, geleneksel Müslüman söylemlerin özellikle öğretici olmayan bir alanı üzerine yoğunlaşmıştır. Hadsisçi/gelenekselci söylem, büyük ölçüde hadisin İslamcı paradigmanın tarihsel araştırmalarıyla doğrudan ilgili hatta onun merkezinde yer alan epistemik değeriyle bağdaşmayan bir şekilde ifade edilmiştir. Eğer bu epistemik ilginin bazı izleri hadisçi söylemlerinde varsa bile, bu fıkıh usûlünün etkisiyle olmuştur. Hadisin epistemik değeri, sonuçta hukuk usûlcüleri ve fı-

*muteammiden fa'l-yetebewe' mak'adahu mine'n-nar".*

69 İbn Salah, *Mukaddime*, s. 454; “*innema'l-a'malu bi'n-niyat*”.

70 el-Ensarî, *Fevatihü'r-rahâmût*, c. II, s. 120.

71 İbn Abduşekur, *Müsellemü's-sübut şerhu fevatihü'r-rahâmût*, Gazalî'nin *Mustasfa'sı* ile birlikte, el-Matbaatu'l-Amiriyye, Kahire 1324/1906, c. II, s. 120-121. Ayrıca bk. 36. dipnot.

72 Gerçekte, Ensarî ve Abduşekûr tarafından mütevâtir olarak sayılan hadislerden biri olan “*el-Mesh ale'l-huffayn*” (Mestler üzerine mesh) hadisi, Abdulvahhab b. Nasr el-Bağdadi tarafından mânevî mütevâtir olarak isimlendirilmiştir. Bk. Onun *el-İcma* adlı eseri. (İbnu'l-Kassar'ın, *Mukaddime fi'l-Usûl* ile birlikte, neşr.: Muhammed Suleymani, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1996, s. 276.



kıhçılar tarafından açıklanmış ve özenle ifade edilmiştir, Batılı bilginler araştırmalarını, eğer bir araştırmaya gerek varsa tabi, hadisin bu alanında yoğunlaştırmalıdır.

Hukuk usûlcülerinin hadisleri mütevâtir ve âhad diye tasnif etmeleri bize devasa sayıda âhad hadis bırakmıştır. Büyük çoğunluğu zannî olan bu hadislerin, bir düzineden de az bir kısmı da kesin doğru ve zorunlu olarak rivâyet edilmiş olan mütevâtir türündendir. Hadisçilerin uğraş alanı olan ve fıkıhçıların da fikhî hükümleri bina ettiği âhad hadislerin, hasen de dahil olmak üzere, genel olarak hadislerin büyük bölümünü teşkil ettiği kabul edilmiştir<sup>73</sup>. Zorunlu bilgi ifade eden çeşidi ise, basitçe söylemek gerekirse kayda değer değildir. Bir an için mütevâtir hadislerin bir düzineden fazla olduğunu, mesela bir sayıyla ifade edilecek kadar veya daha fazla olduğunu kabul etsek bile<sup>74</sup>, sahihlik problemi bununla daha da küçülmüş olur. Nebvî sünnetin çok küçük bir bölümünü oluşturmakla bizzat kendisi bizim eleştiri alanımızı/malzememizi kolaylaştırmış olur.

İbn Salah'ın, "Buharî ve Muslim'in üzerinde ittifak ettiği sahih çeşidi kesinlik ifade eder" şeklindeki iddiası, iki sebepten dolayı modern bilginler tarafından ciddiye alınamaz: Birincisi bu iddia geleneksel Müslüman âlimlerin kendileri arasında bile hayli tartışmalı olup önemli bir çoğunluğu tarafından mantıksal ve epistemolojik nedenlerle reddedilmiştir. Şâyet, sahih hadisi mütevâtir seviyesine yükselttiği söylenen icma, hadisin hücceyitini tasdik ediyorsa bu takdirde hadis, icmanın hücciyetini tasdik edemez. Müslüman âlimler, bunun bir devire sebebiyet vereceğinin güçlü bir şekilde farkındadırlar. Fakat hadis

73 Nevevî, *et-Takrîb*, 24-5; İbn Dakikül-İd, *el-Iktirah*, s. 168; el-Abbâdî, *eş-Şerhu'l-kebir*, c. II, s. 416; Cemaluddin Yusuf el-Mizzî, *Tezhîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, neşr: Beşşar Ma'ruf, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1985, c. I, s. 171. Ayrıca bk. İbn Ebi Şâme'nin, Şafîî öğrencilerine yönelttiği fikhî hükümlerde zayıf hadisleri kullanmaları ile ilgili uygulamalarına dair eleştirileri. *Muhtasaru Kitabi'l-muammal fi redd ila'l-emri'l-evvel*, *Mecmau'r-Resail* içinde, Matbaatu'l-Kurdistan, Kahire 1328/1910, ss. 20-1-36.

74 *el-Fevâidu'l-mutekâsira*'nın bir özeti olan *Katfu'l-ezhâri'l-mutenâsirâ fi ahhâri'l-mutevâtirâ*'sında es-Suyuti, on veya daha fazla tarikten rivâyet edildiğini söylediği 88 hadise yer vermiştir. Başlığın kendisi hariç yazmanın hiçbir yerinde bu hadislerin mutevatir olduğuna dair bir şey söylememiştir. Suyuti'nin burada yer verdiği bir grup hadisin, daha ünlü bazı hadisçiler tarafından mütevâtir seviyesine uygun görülmediğini de söylemek kayda değerdir. Mesela "Ameller niyetlere göredir" hadisinin, İbn Salah tarafından bütün tabakalarında tevâtürün şartlarını taşımadığı belirtilmiştir. Aynı şekilde, orada Suyuti'nin yer verdiği ümmetin yanlışlığı ile ilgili iki hadis ile mestler üzerine mesh hadisi de lafzî değil, mânevî mütevâtir olarak değerlendirilmiştir. Bunun için bk. 40, 70 ve 73. dipnotlar. Şunu da kaydetmek gerekir ki listedeki elliden fazla hadis, ibadetler ve inançla ilgilidir. Bk. *Katfu'l-ezhâr*, ms. 2889, Princeton Üniversitesi, Yahuda bölümü, Garrett koleksiyonu. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nden Bay Annale Pauls'a bu yazmayı elde etmemdeki olağanüstü yardımlarından dolayı şükranlarımı sunarım.

realitede icmayı tasdik eder ve geniş ölçüde kabul edildiği üzere bunu yapabilecek tek yetkili metindir. Hadisin icmayı tasdik edemeyeceği de, Müslüman düşünürler tarafından geniş ölçüde kabul edilen bir gerçekliktir<sup>75</sup>.

İkincisi ve daha da önemlisi, iddia teolojik tabiatlıdır, Müslüman hadisçilerin kendileri tarafından konulmuş hadis değerlendirme kriterlerinden temelli bir şekilde ayrılır. Sahihin ifade ettiği kesinlik, rivâyet edilme şekliyle ya da râvîlere atfedilen dürüstlüğü kalitesinden kaynaklanmıyor. Mesela, sahih kategorisine dahil âhad bir hadisin hücciyeti başlangıçtan itibaren (ab initio) ve apriori olarak ilan edilmiş olmayıp sırf Buharî ve Muslim'in üzerinde ittifak ettiği hadislerden olmasından dolayıdır. Sahihliğin geçerliliği, onların rivâyet şekli söz konusu olduğunda, daima âhad bir hadisin araştırılmasını gerektirir. Araştırmanın bu şekilsel kriterleri uygulandığında İbn Salah kendisi bile mütevâtirin neredeyse olmadığı sonucuna varmıştır. İbn Salah'ın mütevâtir sahihin garantisini, bir bütün olarak Müslüman ümmete verilmiş ilahi bir lutufa bağlaması, bu hadislerin rivâyet edildiği muayyen tarihi ve sosyo-ahlaki çerçeve (ilmi rical) göz önüne alındığında bilimsel bir anlam ifade etmemektedir.

Sahih hadisin bazı çeşitlerinin mütevâtir kategorisine dahil olduğu kuvvetle muhtemeldir. Önemli olan bu kategorinin son tahlilde sayıca çok yetersiz oluşudur. Bununla birlikte (bunlar) sayılmış veya hesaplanmıştır. Dolayısıyla kolayca kontrol edilip araştırılabilir. Elbetteki modern Batılı tartışmaların konusu, elde mevcut bu tür hadislerin hücciyeti ile sınırlanmışsa bu çok saçma kabul edilecektir. Halbuki bu tartışmaların o kadar sınırlı olmadığı ve gerçekte hadislerin çoğunluğuyla ilgili olduğu ispata ihtiyaç duymayacak derecede açıktır. Şayet hadisle doğrudan ilgilenen iki grup olan hadisçiler ve fıkıhçıların hepsi, literatürün epistemik değerini güvenilir olarak kabul etmemişlerse, o zaman bütün enerjimizi hücciyet meselesini tartışarak israf etmemize gerek yoktur. Bir miktar hadis dışında geri kalanının zan ifade ettiği ve zannın da -kendi kaynaklarımızdan da açık bir şekilde bildiğimiz üzere- hem yalana hem de yanlış ihtimali olduğu ifade edilmişse, daha ne istiyoruz?

---

75 Bk. 36. dipnot.

## PROCLUS'UN ÂLEMİN KIDEMİNE İLİŞKİN DELİLLERİ ÜZERİNE

Cemalettin ERDEMCI \*

### Özet

Âlemin kıdemi ve hudûsu problemi, felsefe ve kelâmın temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. İslam âlimlerine göre bu konunun kaynağı Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Hicri ikinci asrın başlarından itibaren konu Müslüman âlimler tarafından tartışılmıştır. Yeni-Plâtoncu fikirleri ile tanışan Proclus, âlemin kıdemini savunmuş ve bunu on sekiz delil ile ispatlamaya çalışmıştır. İshak b.Huneyn bu delillerden dokuzunu Arapçaya çevirmiş, Şehristânî de bu delillerden 8'ini "Kitâbu'l-milel ve'n-nihal" adlı eserinde özetlemiştir. Proclus'un bu eseri İslam dünyasında büyük bir yankı oluşturmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Proclus, İshak b.Huneyn, kıdem, âlem, deliller.

### Abstract

#### On the Evidences of Proclus on the Eternity of the World

The problem of the eternity or temporal origin (huduth) of the world is one of the basic problems in Islamic philosophy and theology. According to Muslim scholars, the beginning of the issue went as far back as to the time of Aristotle. Among the Muslim Scholars the issue received attention around 2<sup>th</sup> century after Hicrah. Proclus known with his neo Platonist views claimed the eternity of the world and tried to prove his claime with 18 evidences of which nine of them were translated into Arabic by Ishak b. Huneyn. Later, Shahristani summarised 8 of the evidences in his book Kitâb al-milal va al-nihal." The evidences of Proclus claiming the eternity of world had their echoes in Muslim World.

**Key words:** Proclus, Ihsak b.Hunayn, eternity, universe, evidences.

### Giriş

Âlemin kıdemi ve hudûsu problemi, felsefe ve kelâmın temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Şehristânî'ye göre bu sorunun kaynağı Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Ona göre âlemin kıdemini savunan ilk kişi Aristo'dur.<sup>1</sup> Aristo kendinden önceki filozoflara muhalefet ederek âlemin kıdemini savunmuştur.<sup>2</sup> İslam âleminde ise bu konunun ne zaman tartışılmaya başlandığı net olarak bilinmese de Ca'd b. Dirhem (ö.124/741), Cehm b. Safvân (ö.128/745) ve daha sonra Mutezilî âlimlerin cevher ve arazların muhdes olmalarına dayanarak

\* Ar. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi, e-mail: cemerdemci@yahoo.com

1 Ebu'l-Feth Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*, Dâru Sâdır, Beyrut 1317, c. II/III, s. 78.

2 Şehristânî, Tales, Anaksimenes, Fisagor, Sokrat ve Eflatun gibi önde gelen filozofların âlemin hudusunu savunduklarını, onlardan sonra gelen Aristo'nun ilk defa âlemin kadim olduğu fikrini ortaya attığını belirtir. Bk. Şehristânî, *Kitâbu nihayeti'l-ekdâm fi ilmi'l-keâm*, tahk.: Alfred Ceyyum, Mektebetu Sakâfeti'd-Diniyye, Kahire, ts., s. 5.

âlemin hudûsunu ortaya koymaya çalıştıkları bilinmektedir.<sup>3</sup> Bir kaçı hariç İslam filozoflarının hemen hepsi âlemin kadim olduğunu kabul ederken, kelamcılar bir bütün olarak âlemin hudûsunu savunmuşlardır.<sup>4</sup>

Kelamcılar'ın âlemin kadim olmasına karşı çıkıp muhdes olduğu üzerinde ısrarla durmalarının nedeni, onların âlemin hudûsuna dayanarak Allah'ın varlığını ispatlama imkânına sahip olmalarıdır. Âlemin hudusuna dayanarak bir yoktan var edeni (muhdis) ispatlama yöntemine kelamcılar *hudûs delili* adını vermişlerdir. Kelamcıların Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispatlamada dayandıkları en önemli delillerden biri budur.

Hudus delili, âlemin muhdes olduğu, her muhdesin var olmada bir muhdise ihtiyaç duyduğu kıyasına dayanmaktadır. Bu yöntem birçok şeyin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde birbirini gerektirmesi esasına dayanmaktadır. Şöyle ki; Allah'ın varlığını ispat etmek için öncelikle evrenin muhdes olduğunu; evrenin muhdes olduğunu ispatlamak için evrenin cisimlerden meydana geldiğini; cisimlerin varlığını ve cisimlerin sonlu olduğunu ispatlamak için ferdî cevheri; ferdî cevheri ispat etmek için de cevherlerin arazsız olamayacağını ve arazların da muhdes olduğunu ispatlamak gerekmektedir. Sırasıyla bunlar ispatlandıktan sonra şöyle bir kıyas kurulur:

*Her sonradan var olan bir var edene ihtiyaç duyar.*

*Âlem sonradan var olmuştur.*

*Öyleyse âlemi yoktan var eden biri vardır.*

Filozoflar ise âlemin kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onar da âlemin kadim olduğunu ortaya koymak amacıyla birbirini gerektiren birçok husus sıralamışlardır. Onlar, âlemin kadîm olmaması durumunda yüce Allah'ın güç sahibi değil iken, güç sahibi olmaya doğru değişmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir ki bu durum Yüce Allah'ın zatında değişimi zorunlu kılacaktır. Değişimi kabul etmesi halinde ise Yüce Allah etkilenmeye maruz kalacak ve etkilenmeye maruz kalan bir yaratıcının ise ulûhiyet vasfı zedelenecektir. Filozoflar buna dayanarak güneşle birlikte bulunan güneş ışığı gibi, âlemin de daima Allah ile beraber olduğunu, dolayısıyla âlemin de kadîm olduğunu söylemişlerdir.<sup>5</sup>

Bu konu kelamcılar ve filozoflar arasında önemli tartışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Nitekim Gazali-İbn Rüşd tartışmasında da en önemli problemlerden biri budur. Gazali'nin filozofları tekfir ettiği konulardan birini de onların âlemin kadim olduğuna ilişkin iddiaları oluşturmaktadır.

3 Daha geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, c. XVIII, s. 305.

4 Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956, s. 236.

5 Türker, *age*, s. 210

## Proclus

Proclus (410-485), Yeni-Platoncu fikirleri ile tanınmış bir filozoftur.<sup>6</sup> Batı kaynaklarında Proclus Diadochos,<sup>7</sup> İslam kaynaklarında ise Broklus/Ebroklus Didûhus<sup>8</sup> şeklinde anılmaktadır. Âlemin kıdemi ve sudûr'la ilgili görüşleri ile tanınan Proclus, Eflatun'u takip eden bir filozof olmasına rağmen âlemin kıdemi konusunda Aristo'nun görüşlerini benimsemiştir.<sup>9</sup> Bundan dolayı İslam kaynaklarında *dehriyyun* olarak nitelendirilen filozoflar arasında zikredilmiştir.<sup>10</sup>

Proclus'un görüşleri hem ortaçağ Hıristiyan dünyasında hem de İslam dünyasında yankı bulmuştur. Onun âlemin kıdemine ilişkin ortaya koyduğu deliller önce Hıristiyan teologlar daha sonra da Müslüman âlimler tarafından eleştirilmiştir. Nitekim bir Hıristiyan teolog olan Yahya en-Nahvi ( John Philoponus Gramarien) âlemin hudûsunu ortaya koymak üzere hem Proclus'a hem de Aristo'ya reddiye yazmıştır.<sup>11</sup> Bu reddiye Proclus'un İslam dünyasında tanınmasında etkili olmuştur. Şehristâni'nin, Yahya en-Nahvi'nin reddiyesine yer verip, Proclus'un İslam dünyasında etkilerini konu alan bir kitap yazdığını ifade etmesi de bunu teyit etmektedir.<sup>12</sup>

Proclus, Aristo'ya nisbet edilen *Kitabu'l-izah fi'l-hayrı'l-mahd* adlı eserin de yazarıdır.<sup>13</sup> Bu eserde Yeni-Plâtoncu felsefedeki sudûr nazariyesi ele alınmış-

- 6 Max Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ile'l-Bağdâd: Bahsun fi tarihi't-ta'limi'l-felsefi ve't-tıbbî inde'l-Arab", *et-Turasu'l-Yunâni fi'l-hadâreti'l-İslamiyye dirâsâtun li kibâri'l-mustaşrîkin*, çev.: Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1980, s. 41; ayrıca bk. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 33.
- 7 Helen. S. Lang - A. D. Macro, *On the eternity of the world*, giriş, Universty of Californiya, Berkeley- Los Angels- London 2001, ss. 1-39; L. Siorvanes, *Proclus: Neoplatonic Philosophy and Science*, Yale Üniversty, 1997; Ayrıca Proclus ile ilgili daha geniş bilgi için bk. <http://www.kheper.net/topics/Neoplatonism/Proclus.htm>; <http://www.goddess-athena.org/Encyclopedia/Friends/Proclus/>
- 8 Ebu'l-Ferec Muahmmmed b. İshak ibn Nedim, *el-Fihrist*, thk.: İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 312; Ebu'l-Abbas Muvafakuddin Ahmed b. Kasım, İbn Ebi Useybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi-tabakâti'l-etibbâ*, tahk.: Nizar Rıza, Beyrut, ts, s. 151; Şemsuddin Şehrezûrî, *Tarihu'l-hukemâ*, tahk.: Abdülkerim Ebu Şureyb, Beyrut 1988, s. 178; Şehristâni, *el-Milel*, c. I/III s. 78-81; Cemaluddin Ebu'l-Hassan Ali b. Kâdî el-Eşref Yusuf el-Kıftî, *Kitabu ahbâri'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, Kahire, ts. s. 63.
- 9 Abdurrahman Bedevî, *el-Eflatunîyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, Vekâletu'l-Matbuât, Kahire 1977, s. 36.
- 10 Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şamil fi usûli'd-din*, tahk.: Abdül-lah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 113.
- 11 Philoponus'un Proclus'a yönelttiği eleştiriler için bk. Philoponus, *Against Proclus's "on the eternity of the world 6-8"*, çev.: Michael Share, Ithaca- New York 2005.
- 12 Şehristâni, *el-Milel*, c. I/ III, s. 81.
- 13 Bk. Bedevî, *el-Eflatunîyetu'l-muhdese*, ss. 1-33; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 300.

tır.<sup>14</sup> Bu eser sayesinde Yeni-Plâtonculuk Hıristiyan ortaçağ düşüncesine girmiştir. İslam dünyasında da Fârâbî, İbn Sina ve Gazalî'nin eserlerinde bunun etkilerini görmek mümkündür.<sup>15</sup>

Proclus, Plâtoncu görüşleri önermeler ve kanıtlamalarla sistemleştirmeye çalışan biri olarak dikkat çeker. Temel görüşü, Varlık'ın birliğinin belli bir sürecin sonucu olduğu temeline dayanmaktadır. Ona göre bu sürecin sonunda Bir'de içkin olarak bulunan bir örneğe göre Bir'den doğan varlıklar hem onunla aynı cevherden hem de ondan farklıdır. Sudur nazariyesi olarak da ifade edilen bu sistem temelde bu esasa dayanır.<sup>16</sup>

### Risale'nin Önemi

Aşağıda tercümesini de sunduğumuz risalenin yazarı Proclus, daha önce de ifade ettiğimiz gibi âlemin kıdemini savunan ve bunu delillerle teyit eden bir filozof olarak kaynaklarda yer alır. Proclus âlemin kıdemi konusunda on sekiz delil ortaya koymuş bu delillerin dokuzu İshak b.Huneyn tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Risalenin sonunda "Bu dokuz delil İshak b. Huneyn'in nakline/aktarımına dayanmaktadır. Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri on sekizdir. İshak'ın dışında da başka kimseler bu delilleri düzensiz bir şekilde nakletmişlerdir" şeklinde bir ifadenin yer alması, Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerinin birden fazla çevirisinin olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>17</sup> Bir Hıristiyan teolog olan Yahya en-Nahvî (490-570) hem Proclus'a hem de âlemin kıdemini savunan Aristo'ya reddiye yazmıştır.<sup>18</sup> Klasik kaynakların onlara ilişkin verdikleri bilgilerden hareketle bu reddiyelerin Müslüman kelimacılar ve filozoflar tarafından bilindiği söylenebilir. Nitekim Kiftî, Yahya en-Nahvî'nin Proclus'a reddiye olarak yazdığı eserinin kendisinde bulunduğunu ve bundan dolayı Allah'a hamd ettiğini söylerken,<sup>19</sup> Fârâbî de Yahya en-Nahvî'nin Aristo'ya yönelttiği eleştirilere cevap vermek amacıyla *fi'r-reddi alâ Yahya en-Nahvi*

14 Kaya, *age*, s. 300.

15 Bk. Bedevî, "Giriş", *el-Eflatuniyetu'l-muhdese*, s. 11; Kaya, *age*, s. 301.

16 Proclus'un sudûr nazariyesine ilişkin görüşleri için bk. Proclus Diyadohus, "Kitabu'l-izah fi'l-hayrî'l-mahz li Aristotales" *el-Eflatuniyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, ss. 1-33.

17 Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri Helen S.Lang ve A.D. Macro tarafından Grekçeden İngilizceye çevrilmiş ve 2001 yılında basılmıştır. Bk. Helen. S. Lang, A. D. Macro, *On the eternity of the world*, Berkeley, Los Angels, London 2001; Aynı şekilde Yahya en-Nahvi (Johannes Philoponus)'in bu delillere yönelttiği eleştiriler de yine Grekçeden İngilizceye Michael Share tarafından 2005' de tercüme edilip yayınlanmıştır. Bk. Philoponus, *Against Proclus's "on the eternty of the world 6-8"*, çev.: Michael Share, Ithaca, New York 2005.

18 Kiftî, *Kitabu ahhârî'l-ulemâ bi ahhârî'l-hukemâ*, s. 233; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 312.

19 Kiftî, *age*, s. 63.

*fi'r-reddi alâ Aristoteles* adıyla bir reddiye yazmıştır.<sup>20</sup> Hem Proclus'un hem de Yahya en-Nahvî'nin eserlerinin Müslümanlar tarafından bilindiğini ortaya koyan diğer bir delil de İslam medreselerinde yetişmiş bir filozof olan ve İbn Hammâr olarak da bilinen Ebu'l-Hayr Hasan b. Sıvar el-Bağdadî'nin *enne delile Yahya en-Nahvî alâ hadasi'l-âlemi evla bi'l-kabuli min delili'l-mutekellimine aslen*<sup>21</sup> adlı risalesinde kelamcılarının ve Yahya en-Nahvî'nin âlemin hudûsuna ilişkin delillerini karşılaştırmasıdır.

Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri Şehristani tarafından da aktarılmıştır. Şehristani *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde bu delillerden sekizini, *Nihâyetu'l-ekdâm fi ilmi'l-Kelam* adlı eserinde de bu delillerden üçünü özetlemiştir.<sup>22</sup> Bunun yanı sıra âlemin hudûsunu savunan bir kelamcı olarak Şehristânî, *Nihâyetu'l-ekdâm* adlı eserinde ayrıca bu delillerin bir kısmını eleştirmiştir. Mutezîlî bir âlim olan Hâkim el-Cüşemî de *Şerhu uyûnu'l-mesâil* adlı eserinde bu delillere altı yönden eleştiri yöneltmiştir.<sup>23</sup> Şehristani, Proclus ve onun bu eserine ilişkin bilgiler verdikten sonra onun Müslümanlar üzerindeki etkisini konu alan bir kitap yazdığını da ifade etmiştir.<sup>24</sup>

Bu delilleri önemli kılan hususlardan biri de Abdurrahman Bedevî'nin dile getirdiği şu husustur. Ona göre Gazâlî, İbn Rüşd gibi filozoflar birbirlerine karşı reddiyelerinde her ne kadar isim zikretmeseler de Proclus ve ona reddiye yazan Yahya en-Nahvî'nin delillerinden yararlanmışlardır.<sup>25</sup> Bu konu da tabii ki araştırmayı gerektirmektedir.

### Proclus'un Delilleri'nin Mahiyeti

Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerini tahlil etmeye geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki, Proclus bu delillerle hem âlemin ezeliğini hem de ebediliğini savunmuştur. Yani ona göre âlem ezeli olduğu gibi, aynı zamanda ebedidir. Diğer bir ifadeyle âlem Allah ile beraber vardır ve O var oldukça da var olacaktır.

Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerinin bir kısmı âlemin kıdemini

20 Bk. Ebu Nasr Muahmmmed el-Farabi, , "Fî'r-reddi alâ Yahya en-Nahvî fi'r-reddi alâ Aristoteles", *er-Resâilu'l-felsefiyye li-l Kindî ve'l-Farâbî ve İbn Bacce ve İbn Adî*, edit.: Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Endülüs, Beyrut 1988, ss. 108–115

21 Bu risalenin tercümesi ve onunla ilgili değerlendirmeler için bk. Cemalettin Erdemci, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcılarının Delilleri'nin Karşılaştırılması", *Kelâmî Araştırmalar Dergisi*, 2004, sayı: 2, ss.155–164.

22 Şehristânî, *Nihâyetu'l-ekdâm*, ss. 46 vd.

23 Bk. Ahmed Mahmud Suphi, *fi-İlmi'l-kelâm*, Beyrut, 1991, c. III, ss. 188 vd.

24 Şehristânî, *el-Milel*, c. II/III, s. 81.

25 Bedevî, *el-Eflatuniyetu'l-muhdese*, s. 34.

ortaya koymaya yönelik iken bir kısmı da âlemin ebedi olduğunu ortaya koymaya yöneliktir. Bunların yanında hem âlemin ezeliğini, hem de ebediliğini aynı anda ortaya koymaya yönelik deliller de vardır. Dolayısıyla Proclus'un bu risalede ortaya koyduğu delilleri üç kategoride incelemek mümkündür.

### 1. Âlemin Kıdemini İspatlamaya Yönelik Deliller

Bu delillerin başında Bârî Teâlâ'nın cömert olmaklığı gelmektedir. Proclus'a göre Bârî Teâlâ zatı gereği cömerttir, O'nun yaratması cömert davranması anlamına gelmektedir. Zira O'nun yaratmasının cömertlikten başka olduğunu söylemek mümkün değildir. Âlemin var olmasının illeti de O'nun bu cömertliğidir. Cömertliği kadimdir, yok olmaz. Dolayısıyla âlemin varlığının da kadim olup yok olmaması gerekir. Zira Bârî Teâlâ'nın bazen cömert olup bazen cömert olmaması mümkün değildir. Böyle olmuş olsaydı zatında değişim gerekirdi. Oysa O, daima zatı gereği cömerttir. O'nun cömertliğini akıtmasına (fayd) bir engel de yoktur. Zira bir engel olmuş olsaydı bu cömertlik, kendisinden değil, başkasından olmuş olurdu. Zatı gereği Vacibu'l-Vucûd olanı, hiçbir şey başka bir şeye sürükleyemez ve hiçbir şeyden alıkoymamaz. ( İshak b. Huneyn, birinci delil; Şehristani birinci delil)

Bu delil Müslüman kelimciler tarafından şu şekilde eleştirilmiştir: Cömert olmak (cevvâd), 'râzık' ve 'hâlık' sıfatları gibi Yüce Allah'ın fiili sıfatlarından olup, zâtî sıfatlarından değildir. Dolayısıyla Allah'ın mubdi' olması ile cevvd olması arasında herhangi bir fark yoktur. Her ikisinde de anlam O'nun fâil ve sâni' olmasıdır. Yüce Allah'ın zatı gereği yapan (fâil) olduğunu söylemek, beraberinde tartışma getirir. Nitekim birileri Yüce Allah'ın zatı gereği fail olmadığını, fiilinin ezeli olmadığını, fiilinin kendi ihtiyarıyla olduğunu iddia edebilir.<sup>26</sup>

Proclus'un âlemin kadim olduğuna ilişkin ortaya koyduğu delillerden biri de misal- mümessel ilişkisine dayanmaktadır. Ona göre eğer misal ezeli ise- ki misal'ın ezeli olmaması mümkün değildir. Zira "O'ne ise O'dur"un anlamı bizzat kendisinin misal olması ve araz olarak değil, zât olarak herhangi bir şeyin misali olma gücüne sahip olması demektir. Yine kendi varlığının nefsi olması demek de, O'nun misal olması anlamına gelmektedir. Zira varlığı ezeli olduğu gibi, misal olması da ezelidir. Buna bağlı olarak mümessel de ezelidir. Dolayısıyla mümessel'in olmadığı anlarda misal de yoktur, ya da misalin olmadığı anlarda mümessel de yoktur. Zira bir diğerine kıyasla ya da izafe edilerek söylenen şeylerden biri var iken, diğerinin olmaması mümkün değildir.

26 Şehristâni, *Nihâyetu'l-ekdâm*, s. 46; Suphi, *fi-İlmi'l-keâm* (Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, no: 99, vr. 104' ten naklen), c. III, s. 189.



Dolayısıyla misal, ezeli olarak misal ise, misal ne şekilde ezeli ise âlem de mümessel olarak o şekilde ezeldir. (İshak b. Huneyn, ikinci delil; Şehristani bu delile yer vermemiştir.)

## 2. Âlemin Ebediliğini İspatlamaya Yönelik Deliller

Proclus'un âlemin ebediliğine ilişkin ortaya koyduğu delillerden biri illet-malul ilişkisine dayanmaktadır: Ona göre dönüşümü (istihale) ve hareket etmesi mümkün olmayan her bir illet, fiil değilken fiil haline intikal etme yönüyle değil, zatı itibariyle illettir. Zatı itibariyle illet olan şeyin malulü de zatı itibariyledir. Zat yok olmadığına göre malulü de yok olmaz. (İshak b. Huneyn / Dördüncü delil; Şehristani, Üçüncü delil)

Kelamcılar bu delili şu şekilde eleştirmişlerdir. İlet ve malul birlikte var oluyor ve illet de malul de zât itibariyle illet ve malul ise bu durumda bir illiyet/nedensellik ilişkisinden bahsedilemez. Zira illet demek bir şeyin var olmasının başlatıcısı olmak demektir ve bu, zaman itibariyle illetin malulden önce var olmasını gerektirir. Eğer böyle bir ilişki yoksa illet ve malulden bahsedilemez.<sup>27</sup>

Proclus'un âlemin ebediliğine ilişkin kullandığı delillerden biri de zaman-felek ilişkisine dayanmaktadır. Zaman ancak felek ile var oluyor ve felek de ancak zaman ile var oluyor ise - çünkü zaman feleğin hareketlerinin sayımından ibarettir- ancak zaman var olduktan sonra "ne zaman? (metâ)" ve "önce (kable)" ifadeleri kullanılabilir. "Ne zaman?" ve "önce" ebedidirler. Öyleyse zaman ebedidir. Zaman nasıl ebedi ise gök de aynı şekilde ebedidir. Zira gök ne zamandan önce ne de zamandan sonra değil, zamanla birlikte var olmuştur. (Eflatun) şöyle demiştir: "Küll olarak zaman vardır ve küll olarak var olacaktır." (İshak b. Huneyn, Beşinci Delil; Şehristani, Dördüncü Delil)

## 3. Âlemin Ezeliliğini ve Ebediliğini İspatlamaya Yönelik Deliller

Âlemin ezeliliğini ve ebediliğini ortaya koyan delillerden biri şudur: Var olan bir şey (kâin) ancak kendisine dışardan ilişen bir şey ile bozulduğuna, âlemin dışında da âleme ilişen ve onu bozan bir şeyin olması mümkün olmadığına göre, âlemin fesada uğramayacağı sabit olmuştur. Kendisinde bozulmuş meydana gelmeyen şeyin kevn ve hudûsundan da bahsedilemez. Zira her oluşan (kâin) bozulur." (İshak b. Huneyn, yedinci delil; Şehristani, altıncı delil)

Âlemin ezeliliğine ve ebediliğine ilişkin kullanılan delillerden biri şudur: Yalnızca Yaratıcı evreni yaratmaya güç yetiriyor ise, onu ortadan kaldırmaya

27 Şehristânî, *Nihâyetu'l-ekdâm*, s. 48.

da sadece O güç yetirebilir. Zira ancak bir şeyi bilen kişi o şeyi ortadan kaldıracaktır. Aynı şekilde ancak ortadan kaldırmayı bilen, ortadan kaldırmaya güç yetirir. Yaratıcı âlemi bildiği ve onu ortadan kaldırmaya güç yetirdiği halde onu ortadan kaldırmamaktadır. Zira O, şöyle demiştir: “Güzel bir biçimde bir araya getirilmiş, düzenli bir nizama sahip şeyi, ancak kötü kimseler yok etmek isterler.” Mutlak manada iyi (hayr) olanın kötü olması imkânsız olduğuna göre, âlemin ortadan kaldırılması imkânsızdır. Zira yalnızca Yaratıcı onu ortadan kaldırmaya güç yetirmektedir. Ama Yaratıcı onu yok etmemektedir. Zira sağlam (muhkem) bir şekilde bir araya getirilmiş bir şeyi, kötülerden başkası yok etmez. Bundan şu çıkar: “Ya Yaratıcı onu gerektiği gibi telif etmemiştir - bu durumda da O, üstün (mecid) bir sanatkâr olmamış olur- ya da onu gerektiği gibi telif etmiştir ve kötü olmadıkça onun telifini bozmaz -ki bu da mümkün değildir - Öyleyse küll yok edilen değildir. Bu da küllün bozulmamasını ve sonradan olmamasını (muhtes) gerektirir. (İshak b. Huneyn, altıncı delil; Şehristani Beşinci delil)

Âlemin ezeliyeti ve ebediliğine ilişkin delillerden biri de şudur: Fesada uğrayan her şey, kendisine sonradan ilişkin yabancı bir şey dolayısıyla fesda uğrar ve başka bir şeye dönüşür. Hiçbir şey küllün dışında ve ona yabancı (ğarib) değildir. Dolayısıyla küll her şeyi kapsar. Zira küll, eşyanın bütününden (külliyyâtü'l-eşya) meydana gelmiştir ve aynı zamanda yetkin (kâmil) şeylerin toplamından yetkin olarak meydana gelmiştir. Küllde ne bozulup küll'e dönüşen ne de küll'den bozulup başka bir şeye dönüşen yabancı bir şey vardır. Dolayısıyla o, fasit değildir. Bundan dolayı da o zâtı itibariyle sonradan muhtes de değildir. (İshak b. Huneyn, Sekizinci delil; Şehristani, yedinci delil)

Âlemin ezeliyeti ve ebediliğine ilişkin delillerden biri de şudur: Her bozulan (fasit) kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozulur. Öyleyse varlığın bünyesinin övülen bir özelliği diğer bir ifadeyle kötü ve afet olmayan şeylerle bozulmaması gerekir. Bozulacaksa bunlara muhalif olan bir şey dolayısıyla bozulması gerekir. Zira bu durumda olan her şey ne zarar ne de fayda vermeye; ne varlığı bozmaya ne de sağlam tutmaya güç yetirebilir. Eğer küll bazen bozuluyor ise ancak kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozuluyor demektir. Ona göre âlim mutlulardan biridir (*ahadu's-suada*). Meleklerin tamamı da böyledir. Kendisinde herhangi bir afet bulunmayan cinsler de böyledir. Bu sebeple bunlar değişime kabiliyetli değildirler. Öyleyse küllün bozulması mümkün değildir. Zira kendisinde herhangi bir afet yoktur ve o mutlulardan biridir. Hiçbir şeyin kendisini bozmaması dolayısıyla küll fasit değil ise, aynı şekilde hadis de değildir. (İshak b. Huneyn, dokuzuncu delil)

Âlemin ezeliyeti ve ebediliğine ilişkin ortaya konulan delillerden biri de şudur:

Akıl, nefis ve felekler dairesel biçimde hareket ederler. Zira yapılar (tabâi') ya merkez üzerinde ya da merkeze doğru doğrusal bir şekilde hareket eder. Durum böyle olduğunda bozulma unsurlarda meydana gelir. Bu da yapıların hareketlerinin birbirilerine zıt olmasından kaynaklanmaktadır. Dairesel hareketin zıttı yoktur, dolayısıyla onda bozulma olmaz. Âlemin bozulmuşu mümkün olmadığına göre oluşumu da (tekevvün) mümkün değildir. (Şehristânî, Sekizinci Delil)

**Ek:**

### HUCECU BROKLUS Fİ KIDEMİ'L-ÂLEM<sup>28</sup>

Proclus DIADOCHOS

Çeviren: Cemalettin ERDEMCI \*

*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.*

*Rabbim bana yardım et.*

Proclus'un âlemin ebedi olduğunu kanıtlamak üzere ortaya koyduğu birinci delil şudur:

Proclus'un âlemin ebedi olduğunu kanıtlamak üzere ortaya koyduğu birinci delil şudur:

Proclus şöyle demiştir: Kendisiyle âlemin ezeli olduğunu açıklayacağımız delillerden birincisi Bâri Teâlâ'nın cömert olmaklığından (cûdu'l-Bâri)<sup>29</sup> çıkarılmıştır: Burhanî bakımdan en açık tespit edilebilir ikna edici delil şudur:

28 *Hucecu Broklus fi kâdemi'l-âlem* adıyla neşredilen ve tercümeyle esas aldığımız bu risale, Abdurrahman Bedevî'nin çeşitli klasik risaleleri derleyip tahkik ederek neşrettiği *el-Eflatuniyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, eserinin 34-42 sayfaları arasında yer almaktadır. Şehristânî de bu delilleri *Şubehu Broklus fi kâdemi'l-âlem* başlığı altında *Kitabu'l-mîlel ve'n-nihal*, Mısır 1314, c. II/III, ss. 78-81, eserinde özetlemiştir. Bir karşılaştırma imkânı oluşturmak amacıyla Şehristânî'nin özeti her delille ilgili olarak dipnotta gösterilmiştir.

\* Ar. Gör. Dr., Yüzyüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi, e-mail: cemerdemci@yahoo.com

29 Cûd kavramı 'var olmak, cömert olmak, eli açık olmak' gibi anlamlara gelmektedir. Bu delilleri Grekçeden İngilizceye aktaranlar Proclus'un âlemin kudemine ilişkin delillerinden sadece birincisinin Grekçe aslına ulaşmadıklarını, o yüzden bu delili İshak b. Huneyn'in tercümesine (bizim tercümeyle esasa aldığımız nüsha) yani Arapçasına dayanarak aktardıklarını belirtmekte, dolayısıyla cûd kavramının Grekçe hangi kavramın karşılığı olarak kullanıldığını belirleyemediklerini ifade etmişlerdir. Onlar bu kelimeyi *goodness* ve *generosity* kavramları ile karşılamışlardır. Bk. Halen S.Lang, A.D. Macro, *On the Eternity of the World*, , ss.157 vd.

'Küll'ü, üzerinde bulunduğu şey üzere meydana getiren Tanrı'dır (el-Hakk) ve küll'ün varlığı O'ndandır. Küllün oluşumu (kevn) yalnızca cömertlikten olduğuna göre, âlemi de O, meydana getirmiştir. Zira O'nun yaratmasının cömertlikten başka olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Bâri Teâlâ bazen cömert olup, bazen cömert olmayan değildir. O, âlemin varlığının daimî sebebidir. Bu nedenle âlemin oluşu (kevenu'l-âlem), Bâri Teâlâ'nın oluşuna (kevenu'l-Bârî) denktir. Âlemin Allah tarafından yaratılmış olması ve âlemin ebedi olarak O'nun fiili olması, Allah'ın cömert olmasındandır; herhangi bir şeyin Allah'la bundan başka bir ilişkisinin olduğu söylenemez. Bâri teâlâ her zaman cömerttir. Her zaman cömert olduğundan eşyanın da sürekli olarak kendisi gibi (muşakileten leh) olmasını ister. Bütün eşyanın kendisi gibi olmasını istediğine göre, bütün eşyayı kendisi gibi kılmaya güç de yetirir. Zira bütün eşyanın sahibi ve maliki O'dur. Yüce Allah tüm eşyanın kendisi gibi olmasını istediğine ve tüm eşyayı kendisi gibi kılmaya güç yetirdiğine göre O, ebedî olarak bunu yapmaktadır. Zira bir işin yapılmaması- eğer söz konusu iş bu iki durumdan birine yatkın bir iş ise- şu iki sebebe dayanır; ya onu yapmayı dilememiştir, ya da o işi yapmaya güç yetirememiştir. Bâri teâlâ cömertliğiyle âlemi var ettiğine göre fiili ebedîdir. Bundan da zorunlu olarak şu sonuç çıkar: Âlem ne belli bir zamandan itibaren meydana gelmiştir ne de belli bir zamanda yok olacaktır (fasid).

Bârî Teâlâ'nın dilediğini yapamayacağı görüşüne gelince bu, alay edilmesi gereken bir görüştür. Bârî Teâlâ'nın belli bir zamanda güç yetirmesi başka bir zamanda güç yetirememesi durumu, O'nun (varlıkları) dönüştürmeye ve etkilemeye güç yetirememesini gerektirir. Aynı şekilde O'nun gücünü kaybetmesi de etkiyi (el-eser) kabul etmesine neden olur. Güç sahibi olamamaktan, güç sahibi olmaya doğru değişen (tağayyur), dönüşmüştür (istehale). Zira güç ve güçsüzlük ikisi de nitelikte (keyfiyet) meydana gelmektedir. Değişim de nitelikte değişimdir (tağayyur fi'l-keyf). Bâri Teâlâ her zaman yaratmaya kadir olduğuna ve ebedi olarak yaratmayı dilediğine göre, O'nun zorunlu olarak yaratması gerekir. O, sürekli olarak yaratıcı olduğuna göre (Halık), küll'ün ebedî olarak yaratılmış (mahlûk), âlemin de her zaman mevcut olması gerekir. Şu farkla ki, Yaratıcı ebedî olarak hep vardır (mevcûd), âlem ise daima oluşmaktadır (mutekevven). 'Ebed' kelimesinin anlamı ikisinde aynı değildir.<sup>30</sup> Bu kelimenin Yaratıcı için anlamı dehr (süre) ve ezeliyettir. Âlem için anlamı ise, sonu olmayan zamandır. Bundan dolayı mevcudla bağlantılı/uyumlu olan (el-

30 Yani, Allah için kullanılan ebed kavramı ile âlem için kullanılan ebed kavramı arasında fark vardır.

musavik) dehr ve ezeliklik, oluşmakta olanla (el-mutekevven) bağlantılı olan (el-musavik) ise zamandır.<sup>31</sup>

### İkinci Delil

Eğer âlemin misali ezeli ise, zira “o, ne ise o’dur” un anlamı, kendisinin bizzat misal olması ve araz olarak değil, zat olarak bu güce (misal olma gücüne) sahip olması demektir. Zira onun varlığının (vucud) kendi zatı olmasının anlamı, araz olarak değil, zat olarak herhangi bir şeyin misali olma gücüne sahip olması demektir. Varlığının kendisi olması (nefs), onun misal olması anlamına geldiğine göre, varlığı ezeli olduğu sürece o da ezeli olarak misal olacaktır. Bu, onun âlem için ezeli olarak misal olduğu anlamına geldiğine göre, bu mümesselin (âlemin) de zaruri olarak ebedî olmasını gerektirir. Misal mümessele kıyasladır. Dolayısıyla mümessel’in olmadığı anlarda misal yoktur, ya da misalin olmadığı anlarda mümessel yoktur. Zira bir diğerine kıyasla ya da izafe edilerek söylenen şeylerden biri var iken, diğerinin olmaması mümkün değildir. Bundan da şu çıkar: Eğer misal, ezeli olarak misal ise, misal ne şekilde ezeli ise âlem de mümessel olarak o şekilde ezelidir.<sup>32</sup>

### Üçüncü Delil

Eğer Yüce Yaratıcı bir şeyin yaratıcısı ise ya ebedî olarak bilfiil o şeyin yaratıcısıdır ya da güç bakımından (bilkuvve) o şeyin yaratıcısıdır ki bu (ikinci) durumda ebedi olarak değil de bazen yaratır. Eğer yaratıcı bilfiil ebedi olarak yaratan ise yaratılan (mahlûk) da bilfiil ebedî olarak yaratılmıştır. Bu da Aristoteles’in şu söylediğine benzer, neden (illet) bilfiil ise, nedenli de (malul) aynı şekilde bilfiildir. Bunun örneği şudur: “Binayı yapan şayet bilfiil binayı yapan ise, yapılan bina da bilfiil yapılandır. Sıhhati elde eden bunu bilfiil elde etmiş ise elde edilen sıhhat de bilfiildir. Eflatun da *Philebus* diyalogunda şöyle demiştir: “Yapan kişi olmuş ve olacak şeylerin yapıcısı değildir. Bilakis o, oluşmakta olanın (mutekevvin) yani azimle ve sebatla devam etmekte olanın (dâib) yapıcısıdır.” Dolayısıyla eğer yaratılan bilfiil değil ise yaratıcı da ebedi olarak bilfiil

31 Şehristânî'nin özeti: “1. Şüphe (Proclus şöyle demiştir.): Bâri Teâlâ zatıyla cömerttir. Âlemin var olmasının illeti de onun bu cömertliğidir. Cömertliği kadimdir, yok olmaz. Dolayısıyla âlemin varlığının da kadim olup yok olmaması gerekir. Zira Yüce Allah'ın bazen cömert olup bazen cömert olmaması mümkün değildir. Böyle olmuş olsaydı zatında değişim gerekecekti. Oysa O, daima zatı gereği cömerttir. O (Proclus), Yaratıcının cömertliğini akıtmasına (fayd) bir engel yoktur, demiştir. Zira bir engel olmuş olsaydı bu cömertlik, kendisinden değil, başkasından olmuş olurdu. Zatı gereği vacibu'l-vucud olanı, hiçbir şey başka bir şeye sürükleyemez ve hiçbir şeyden alıkoyamaz.”

32 Şehristani bu şıkkı özetlememiştir.

yaratan değildir. O, bilfiil yaratıcı değil ise bilkuvve yaratıcıdır, zira O'nun varlığı, yaratmasından öncedir. Aristoteles de şöyle demiştir: "Bilkuvve olan bir şey kendisi bilfiil olan bir şeyle bilfiil haline gelir, aynı şekilde bilkuvve olarak cereyan etmekte olan bir şey de yine bilfiil olan bir şeyle bilfiil haline gelir. Soğuk, siyah ve beyazda da durum bu şekilde cereyan etmektedir. Bundan zorunlu olarak şu sonuç çıkar: Yaratıcı bilkuvve yaratıcı iken, kendisi bilfiil yaratıcı olan tarafından bilfiil yaratıcı haline getirilmiştir ki, kendisi bu yaratıcıyı daha önce bilkuvve yaratıcı iken bilfiil yaratıcı kılmıştır. "Neden bilfiil olduğu sürece nedenlisi de ebedi olarak bilfiil olacaktır" önermesinin (kadiye) hükmüne göre: Eğer bu yaratıcı ebedi olarak bilfiil neden ise- ki bundan dolayı yaratıcı olmaktadır – o da (bilkuvve yaratıcı iken bilfiil yaratıcı haline getirilen de) ebedi olarak yaratıcıdır. Bundan yaratılmış (mahlûk) varlığın da ebedi olarak var olması gerekecektir. "Bilkuvve olan her şey bilfiilin oluşmasında olduğu gibi bilfiil haline geçmek için bir şeye ihtiyaç duyar" şeklindeki ikinci önermenin hükmüne göre: Eğer bilkuvve yaratıcı olan, başka bir yaratıcının yaratması için neden (illet) ise, kendisi de bu yaratıcıyı yaratması için onu bilfiil yaratıcı kılacak bir şeye ihtiyaç duyar. Bu yaratıcı öteki yaratıcının yaratması için bilkuvve illet ise, o da bu yaratıcıyı bilfiil yaratıcı kılacak başka bir şeye ihtiyaç duyar. Burada amaçladığımız bilkuvve nedende bulunan bilfiil nedeni tespit etmek için, bu söz tek tek insanlarda denenir. Sonsuza doğru bunu sürdürdüğümüzde, ebedi olarak bilfiil var olan bir nedeni itiraf etmeye ulaşırız. Bunu itiraf ettiğimizde de bundan bilfiil nedenlilerin varlığı ve âlemin ebedi olarak yaratılmış olduğu sonucu çıkacaktır. Zira yaratıcının ebedi olarak yaratıcı olduğu açıkça ortaya konulmuştur. İki önerme ile bunların kabul edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır: Bunlardan birincisine göre, mudaf konumunda olan iki şeyden birinin bir halden başka bir hale geçmesi, birbirilerinden türeyen şeylerin durumu gibidir: biri bilkuvve ise, diğeri de bilkuvvedir, biri bilfiil ise diğeri de bilfiildir. Diğer önerme ise şöyledir: Bilkuvve olan her şey, kendisi daha önce bilfiil olan bir şeyle bilfiile intikal eder. Bu bilfiil olan şey de daha önce bilkuvve neden iken daha sonra bilfiil neden olmuştur.<sup>33</sup>

33 Şehristânî'nin özeti: "2. Şüphe (Proclus şöyle demiştir): Bir şey yapmaya güç yetiren fakat o şeyi yapmayan Sani' ; ya bilfiil yapandır ya da güç bakımından yapandır (sani). Eğer bilfiil yapan ise yapılan (masnu') daima mualleldir. Eğer ikinci durumda yani bilkuvve yapan ise; bilkuvve olan ancak biri vasıtasıyla fiil haline çıkar ve bilkuvveyi fiil haline çıkaran şey de o şeyin kendisi değildir. Öyleyse onu güç halinden, fiil haline çıkaran ve onda etkin olan bir nedeninin olması gerekir. Bundan dolayı o yani bilkuvve olan Sani'in bu özelliği, değişmeyen ve etkilenmeyen mutlak Sani'e aykırıdır."

### Dördüncü Delil

Varlığa gelmesi (tekevvün) hareket etmeyen bir nedenden olan her şey, varlığında da (fi vucûdihî) hareketli değildir. Çünkü fail hareketli değil ise, değişmeyendir (muteğğeyyir). Fail değişmeyen olduğuna göre, yapan iken yapmayan veya yapmayan iken yapan durumuna geçmeksizin bizzat varlığı ile yapıyordur. Zira intikal eden, bir şeyden başka bir şeye intikal ettiğinden kendisinde değişiklik meydana gelir. Kendisinde değişiklik meydana geldiğinde ise, bu hareketsiz olmayacaktır. Eğer hareket etmeyen ise ya hiçbir durumda hiçbir şey yapmıyordur, ya da bazen yapıyor olması dolayısıyla hareket eden olmaması için sürekli bir biçimde yapandır. Zira bir neden bir şeyden bir şeye doğru hareket etmiyor ise ve her durumda ya da belli bir anda küllün illetinin nedeni değil ise o, küll için daima nedendir ve neden olmaya devam edecektir.<sup>34</sup> Zira yetkin değil iken sonradan yetkin olmuş olmaması – zira hareketli olan neden, yetkin değil iken sonradan yetkin olmuştur – ve yine zaman ve zamanı sevk eden bir şeye ihtiyaç duymaması için – zira hareketli olan neden, zaman ve zamanla bağlantılı olan bir şeye ihtiyaç duyar – küllün illetinin hareketli olmaması gerekir. Küllün illeti hareketli değil ise, bundan zorunlu olarak küllün kendisinin de ezeli olması sonucu çıkar. Zira küll, yalnızca hareket etmeyen illetten meydana gelmiştir. Şayet biri “yalnızca küll’ün illeti ezeldir, âlem ezeli değildir” sözü ile Allah’a saygı gösterdiğini (teverru’) ve Allah’a yakın olacağını zannediyorsa, bu sözüyle neden olan Yüce Allah’ın hareketsiz değil, hareketli olmasını gerekli kılmış olur. Bu konuda “neden (Allah) hareket edendir, hareket etmeyen değil” dediğinde de O’nun her zaman değil, belli bir zamanda yetkinleştiğini, dolayısıyla eksik olduğunu söylemiş olur. Zira her hareket, tamamlanmayan ve başkasına yani hareket tarafından oluşan zamana ihtiyaç duyan eylemdir. Yüce Allah’ın belli bir zamanda yetkinleştiğini, her zaman (ebeden) kâmil olmadığını, Allah’ın kendi dışında bir şeye ihtiyaç duyduğunu söyleyen kişi, Allah’a yakınlığı uzaklıkla, saygıyı da (verâ) küfür ve fücürle tebdil etmiş olur. Öyleyse Allah’a yakın olmak amacıyla yalnızca küll’ün nedeninin ezeli olduğunu zanneden kişi, Allah’ı inkâr etmede (küfür) en üst dereceye çıkmış olur.<sup>35</sup>

34 Yani illet hareketsiz olarak bir şeyin nedeni ise o, ne ebedi olarak ne de herhangi bir an illettir. Bu görüş illetin hareketsiz değil, hareketli olmasının zorunlu olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Bk. Ali Zeki, *Fikretü'l-illiyye fi felsefeti'l-Gazâlî*, Cezayir 1978, s. 97.

35 Şehristânî'nin özeti: “3. Şüphe: (Proclus şöyle demiştir) : Dönüşümü (istihale) ve hareket etmesi mümkün olmayan her bir illet, fiil değilken fiil haline intikal etme yönüyle değil, zati itibariyle illettir. Zati itibariyle illet olan şeyin malulü de zati itibariyledir. Zat yok olmadığına göre malulü de yok olmaz.”

### Beşinci Delil

Gök ve zaman birliktedirler. Zaman olmadan gök, gök olmadan da zaman olmaz. Zamanın olmadığı bir ân (hin) olmadığı gibi, zamanın olmadığı bir ân (hin) da olmayacaktır. Zira zamanın olmadığı bir ânın olması, zamanın zaman olmadığı bir ânın olması demektir. Çünkü “o bazen vardır” denildiğinde “o bazen yoktur” ifadesinin bir gereği olarak “o bazen vardır” denilmiş olmaktadır. Yani bu, o ne her zaman vardır ne de her zaman yoktur, bu iki durum arasında orta bir yerde yer almaktadır, demektir. Dolayısıyla nerede bir ân var ise orada zaman vardır. Eğer zamanın içinde olmadığı bir ân olmuş olsaydı ve bu, ‘ân’ olduğu bir şeyden ‘ân’ olmadığı bir şeye geçmiş olsaydı, zaman yok olduğu durumda “ân”ın zaman olmadığı bir ân olmuş olurdu. Zira ân, zamana delalet eder. Zamanın içinde olmadığı ve zamanın içinde olamayacağı bir ân olmayacağına göre zaman daima vardır. Aksi takdirde ân’ın varlığına rağmen her iki yönde (geçmiş ve gelecekte) zaman olmamış olurdu. Oysa ân zamana delalet etmektedir. Öyleyse zaman daima vardır. Çünkü ân’ın çelişigi ya “ebediliktir” ya da “hiçbir vakitte olmamak”. Ne var ki ‘hiçbir vakitte olmamak’ ifademiz imkânsızdır. Bu da zamanın zorunlu olarak var olmasını gerektirir. Öyleyse zaman daima vardır ve gök de zamanla birlikte vardır. Nasıl ki dehr zatı itibarıyla canlının yaşama süresinin miktarıysa, zaman da göğün hareket miktarıdır. Bu da zamanın ebedi olduğunun açıklayan başka bir kanıttır. Bu, dehrin (sürenin) herhangi bir şeyin misali olmaması – zira dehr var iken zaman yok ise, dehr herhangi bir şeyin misali olur – ve yine dehrin sürekli bir varlığa (daimel-bekâ) sahip olmaması için bu böyledir. Zira dehr var iken zaman yok ise, misal iken misal olmayan ve misal değil iken misal olan durumuna geçmek suretiyle sürekli bir varlığa dönüşür. Öyleyse gök de zaman gibi daima vardır. Zira gök ne zamandan önce ne de zamandan sonra değil, zamanla birlikte var olmuştur. (Eflatun) şöyle demiştir: “ ikisi her zaman birlikte var olmuştur ve birlikte var olacaklardır”<sup>36</sup>

### Altıncı Delil

Yalnızca Yaratıcı evreni yaratmaya güç yetiriyor ise, onu ortadan kaldırmaya da sadece O güç yetirebilir. Söylendiği gibi “bir anlaşmayı ancak onu yapan feshedebilir.” Çünkü ancak akdettiği şeyi bilen kişi o şeyi ortadan kaldırabilir.

36 Şehristânî’nin özeti: “4. Şüphe (Proclus Şöyle demiştir): Zaman ancak felek ile var oluyor ve felek de ancak zaman ile var oluyor ise- çünkü zaman feleğin hareketlerinin sayımından ibarettir- ancak zaman var olduğunda “ne zaman? (metâ)” ve “önce (kable)” denilebilir. “Ne zaman?” ve “önce” ebedidirler. Öyleyse zaman da ebedidir. Feleğin hareketleri ebedidir, öyleyse zaman da ebedidir.”



Aynı şekilde ancak ortadan kaldırmayı bilen, ortadan kaldırmaya kadirdir. Oysa Yaratıcı âlemi ortadan kaldırmamaktadır. O kendisi şöyle buyurmuştur: “güzel bir biçimde bir araya getirilmiş, düzenli bir sisteme (nizam) sahip şeyi, ancak kötü kimseler (şerir) yok etmek isterler.” Mutlak manada iyi (hayr) olanın, kötü olması imkânsız olduğuna göre, âlemin ortadan kaldırılması imkânsızdır. Yaratıcıdan başkası âlemi ortadan kaldıramaz. Zira yalnızca Yaratıcı onu ortadan kaldırmaya güç yetirmektedir. Ama Yaratıcı onu yok etmemektedir. Zira sağlam (muhkem) bir şekilde bir araya getirilmiş bir şeyi, kötülerden başkası yok etmez. Bundan şu çıkar: “ Ya Yaratıcı onu gerektiği gibi telif etmemiştir - bu durumda da O, üstün (mecid) bir sanatkâr olmamış olur- ya da onu gerektiği gibi telif etmiştir ve kötü olmadıkça onun telifini bozmaz -ki bu da mümkün değildir - Öyleyse küll yok edilen değildir. Bu da küllün bozulmamasını ve sonradan olmamasını (muhtes) gerektirir. Eflatun da her sonradan olanın (hadis) yok olduğuna (fasit) inanmaktadır Zira o, Sokrat’ın” Timavus’un girişinde zikrettiği ve kendine değil de vahye nispet ederek ifade ettiği gibi “her sonradan olan yok olur (fasid).” O, “sonradan olan bir şey bozulmaz” görüşüne ulaşıncaya kadar “sonradan olan her şey bozulur” görüşünü savunmuştur. Bu söz gerçek ise, bozulmayan şeylerin, sonradan meydana gelmiş olmaları gerekir. Âlem bozulmadığına göre o, sonradan olan (muhtes) değildir. Öyleyse âlem ezelidir ve ebedidir. Zira o ne hadistir ne de fasittir.<sup>37</sup>

### Yedinci Delil

Küllün nefsi hâdis ve fâsit değil ise, âlem de hâdis ve fâsit değildir. Zira onun tanımı zatı itibariyle hareket eden her bir nefsin tanımı gibidir. Zati gereği hareket eden her şey, zatı itibariyle hareketin ilkesi (mebdei) ve kaynağıdır. Ancak o bir ihtiyar ile hareketin ilkesi değil de zatında hareket edendir, anlamında bu böyledir. Öyleyse küllün nefsi ezeli ise, küllün sürekli olarak onda hareket etmesi gerekir. Kuşkusuz hiçbir varlığın olmadığı bir zamanda hareket eden bir şey ya kadimdir ya hadistir. O daima hareketin ilkesidir. O’nun hareketin ilkesi olmaması mümkün değildir. Zira o, kendi cevherinde bizatihi hareket halindedir. Bundan dolayı o, var olduğu sürece, hareketin ilkesi olacaktır. Fakat nefis, ne sonradan olmuştur (hadis) ne de bozulandır (fasit), zira o zatı gereği hareket etmektedir. Öyleyse küll de ne hadistir, ne de fasittir. Bundan şu ortaya çıkar.

37 Şehristânî’nin özeti: “5. Şüphe (Proclus şöyle demiştir): Âlem güzel bir düzene (nizam) ve mükemmel bir dayanağa sahiptir. Onu Yapan da (Sani’) son derece cömerttir, hayırdır. İyi ve güzel olanı son derece kötü olandan (şerir) başkası nakzetmez. Âlemin sani’i kötü biri değildir, âlemi yok etmeye de O’ndan başkası güç yetiremez. Onu var eden hiçbir zaman (ebeden) onu yok etmemektedir. Hiçbir zaman yok edilmeyen ise süreklidir (sermedi).”

Başlangıçtan itibaren ezeli bir cisme yerleşen her nefis, ebedi olarak onu hareket ettirir. Eğer bu nefis, fasit olan cisimlere yerleşmiş olsaydı bu cisimler onun vasıtasıyla daima hareket edecekti.<sup>38</sup>

### Sekizinci Delil

Fesada uğrayan her şey, kendisine sonradan ilişen yabancı bir şey dolayısıyla fesada uğrar ve başka bir şeye dönüşür. Hiçbir şey küllün dışında ve ona yabancı (ğarib) değildir. Bilakis o her şeyi kapsar. Zira küll, eşyanın bütününden (külliyyatı'l-eşya) meydana gelmiştir ve aynı zamanda yetkin (kâmil) şeylerin toplamından yetkin olarak meydana gelmiştir. Küll'de ne bozulup küll'e dönüşen ne de küllden bozulup başka bir şeye dönüşen yabancı bir şey vardır. Dolayısıyla o, fasit değildir. Bundan dolayı da o zatı itibariyle sonradan olan (muhtes) değildir. Zira sonradan meydana gelen her şey daha önce kendisine yabancı (ğarip) olan bir şeyden meydana gelir. Bu şeyin aynı zamanda küllden ve sonradan olandan (hadis) ayrı bir şey olması gerekir. Bu durumda ise, küllün dışında olan bir şeyin, küll meydana gelmeden önce küllden ayrı olması (garip) gerekir. Eğer durum böyle olsaydı, küllün kendisinden çıktığı bir zıttının olması gerekirdi. Zira zıtların bir kısmı bir kısmından ortaya çıkar ve bir kısmı bir kısmına dönüşür. Eflatununun *Phiadon* diyalogunda birçok şekilde ifade ettiği gibi, o iki şey arasında olduğundan iki yolu vardır: Birincisi şudur: Zıtlardan her biri tabiatı/yapısı yok olmasın diye diğerine intikal eder. Kuşkusuz "bir düzene göre sıralanmamıştır" ifadesi "bir düzene göre sıralanmıştır" ifadesine eşittir. Eğer bu varlık (meleket) ve yokluk (ademiyye) yolu ile olmuş olsaydı yokluktan varlığa geçiş olurdu. Oysa bu anlam imkân ve güç bakımından çok uzak bir ihtimaldir. Yokların bir kısmı (esnafun mine'l-adem), bundan dolayı varlığa intikal etmemişlerdir. Zira böyle olmuş olsaydı imkân bakımından en uzak olan ihtimal gerçekleşmiş olurdu. Oysa imkân bakımından en yakın olanın meydana gelmesi daha uygundur ki, düzenli olan düzenli olmayana intikal etmiş olsun. Bunlar da, olağan akış (ala't-tabiaa) ve Allah'ın meşietine göre meydana gelir. Failin, imkân bakımından en uzak olanı değil, imkân bakımından en yakın olanı yapmasının daha uygun olması itibariyle bu böyledir. İkinci yol ise şudur: Eğer bunlar birbirlerine zıt iki şey ise, diğer zıtlara ilişkin yöntem ne ise onlara ait yöntem de odur. Bu durumda küll'ün de kendisinden

38 Şehristânî'nin özeti: "6. Şüphe (Proclus şöyle demiştir): Var olan bir şey (kâin) ancak kendisine dışardan ilişen bir şey ile bozulduğuna, âlemin dışında da âleme ilişen ve onu bozan bir şeyin olması mümkün olmadığına göre, âlemin bozulmayacağı sabit olmuştur. Kendisinde bozulup meydana gelmeyen şeyin kevn ve hudûsundan da bahsedilemez. Zira her oluşan (kâin) bozulur."

meydana geldiği zıttına intikal etmesi gerekir. Fakat küll'ün fasit olmadığı açıklandı. Küll, kendisine zıt olan herhangi bir şeye intikal etmez. Bundan da küllün muhdes olmaması gerekir. Öyleyse küll ezeldir. Zira iki zıttan birinin diğerine yol bulup diğerinin ona yol bulmaması mümkün değildir. Aynı şekilde yokluk ve varlıkta da yokluktan varlığa yol bulunup da varlıktan yokluğa yol bulunmaması mümkün değildir. Bazı şeylerde yokluktan varlığa yol yoktur; zıtlarda ise Sokrat'ın Phiadon diyalogunda söylediği gibi, bazısından bazısına bir geçiş yolu vardır. Bundan çıkan sonuç şudur: Ya küllün fasit olmaması gerekir ki bu durumda küll'ün hadis olmaması daha uygundur ya da düzenli olmayanın düzenlinin zıttı olması veya düzenli olmayanın düzenli için bir yokluk olması gerekir.<sup>39</sup>

### Dokuzuncu Delil

Her bozulan (fasit) kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozular. Öyleyse varlığın bünyesinin övülen bir özelliği dolayısıyla bozulmaması, aynı şekilde kötü ve afet olmayan şeylerle de bozulmaması bilakis bunlara muhalif olan bir şey dolayısıyla bozulması gerekir. Zira bu durumda olan her şey ne zarar ne de fayda verebilir; ne varlığı bozmaya ne de sağlam tutmaya güç yetirebilir. Eğer küll bazen bozuluyor ise ancak kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozuluyor demektir. Ona göre (Eflatun) âlim mutlulardan biridir (ahadu's-suada) Meleklerin tamamı da böyledir. Kendisinde herhangi bir afet bulunmayan cinsler de böyledir. Bu sebeple bunlar değişime kabiliyetli değildirler. Öyleyse küllün bozulması (fesat) mümkün değildir. Zira kendisinde herhangi bir afet yoktur ve o mutlulardan biridir. Hiçbir şeyin kendisini bozmaması dolayısıyla küll fasit değil ise, aynı şekilde hadis de değildir. Zira varlığın hudûsunun kendisinden olduğu şey, varlığı yok eder. Çünkü galip gelinen olmak (mağlub), hudûsunun sebebi ise, galip gelen olmak da fesadın sebebi. Küllü bozan bir şey olmadığı için, küllün kendisinden meydana geldiği bir şey de yoktur. Ama küllü bozan bir şey yoktur, öyleyse onun kendisinden meydana geldiği bir şey de yoktur. Küllü bozan herhangi bir şey yoktur, çünkü kendisinde herhangi bir afet yoktur. Küll hakkında "küllü bozan bir şey vardır zira küll düzensiz değil düzenli ve aynı şekilde süssüz değil süslüdür, bu iki afet de (düzensizlik ve

39 Şehristânî'nin özeti: "7. Şüphe (Proclus şöyle demiştir) : Tabii mekânlarında olan şeyler değişmez, oluşmaz (tekevün) ve bozulmazlar. Bir şey ancak kendisine ait olmayan (ğarib) bir mekânda değişir, oluşur ve bozular. Zira varlıklar kendilerine ait olmayan mekânlarından tabii mekânlarına doğru cezpedilirler. Bedenlerimizde bulunan ve merkeze doğru çekilmek suretiyle cesedimizden ayrılmaya çalışan ateş gibi. Bu durumda savunma mekanizmaları (ribat) boş kalır ve bozular. Oluş ve bozulmuş (kevn ve'l-fesad) mekânlarında temel konumunda olan basitlerde değil de birleşik cisimlerde meydana gelir. Zira basitler tek bir durumdadırlar. Tek bir durumu olan ise ezeldir."

süssüz olmak) düzenli ve süslü olana ilişmektedirler” demek mümkün değildir. Eğer küllde afetlerden biri olmuş olsaydı, küllde kendisinde bulunan düzen ve süsle çelişen bir çirkinlik, kötü süs olmuş olurdu. Onda her hangi bir afet olmadığına göre, onda herhangi bir kötü düzen ve kötü süs yani düzenlenmiş ve zinet sahibi olana yani külle aykırı bir şey de yoktur. Kendisine karşıt ve zıt olan kötü süs (suu zinet) ve kötü düzen (suu nizam) olmadığına göre, hudûsu kötü süs ve düzensizlikten değildir. Zira karşıtlığında (muanede) tanımı (hadd) bu olan bir şey yoktur. Bu onun için zorunludur zira onda herhangi bir afet yoktur. Öyleyse kendisinden meydana geldiği bir şey de yoktur. Kendisinden meydana geldiği bir şey olmadığına göre, muhdes değildir. Zira her sonradan olan'ın (muhdes) bir şeyden meydana gelmiş olması zorunludur. Hiçbir şeyden meydana gelen herhangi bir şey de yoktur.<sup>40</sup>

Bu dokuz delil İshak b. Huneyn'in nakline/aktarımına dayanmaktadır. Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri on sekizdir. İshak'ın dışında da başka kimseler bu delilleri düzensiz bir şekilde nakletmişlerdir. İshak'ın tercümesi ise bu dokuz delilden oluşmaktadır.

40 Şehristânî'nin özeti: "8. Şüphe (Proclus şöyle demiştir) : Akıl, nefis ve felekler dairesel biçimde hareket ederler. Zira yapılar (tabâi') ya merkez üzerinde ya da merkeze doğru doğrusal bir şekilde hareket eder. Durum böyle olduğunda bozulma unsurlarda meydana gelir. Bu da yapıların hareketlerinin birbirlerine zıt olmasından kaynaklanmaktadır. Dairesel hareketin zıttı yoktur ve dolayısıyla onda bozulma olmaz. Yine Proclus demiştir ki her ne kadar unsurların külliyatı (unsurları oluşturan küllüler) doğrusal bir şekilde hareket etseler de unsurların küllü dairesel biçimde hareket ederler. (Öyleyse) felek ve unsurların külliyatı bozulmaz. Âlemin bozulması mümkün olmadığına göre oluşumu da (tekevvün) mümkün değildir."

## PROCLUS'UN ÂLEMİN KIDEMİNE İLİŞKİN DELİLLERİ ÜZERİNE

Cemalettin ERDEMCI \*

### Özet

Âlemin kıdemi ve hudûsu problemi, felsefe ve kelâmın temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. İslam âlimlerine göre bu konunun kaynağı Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Hicri ikinci asrın başlarından itibaren konu Müslüman âlimler tarafından tartışılmıştır. Yeni-Plâtoncu fikirleri ile tanışan Proclus, âlemin kıdemini savunmuş ve bunu on sekiz delil ile ispatlamaya çalışmıştır. İshak b.Huneyn bu delillerden dokuzunu Arapçaya çevirmiş, Şehristânî de bu delillerden 8'ini "Kitâbu'l-milel ve'n-nihal" adlı eserinde özetlemiştir. Proclus'un bu eseri İslam dünyasında büyük bir yankı oluşturmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Proclus, İshak b.Huneyn, kıdem, âlem, deliller.

### Abstract

#### On the Evidences of Proclus on the Eternity of the World

The problem of the eternity or temporal origin (huduth) of the world is one of the basic problems in Islamic philosophy and theology. According to Muslim scholars, the beginning of the issue went as far back as to the time of Aristotle. Among the Muslim Scholars the issue received attention around 2<sup>th</sup> century after Hicrah. Proclus known with his neo Platonist views claimed the eternity of the world and tried to prove his claime with 18 evidences of which nine of them were translated into Arabic by Ishak b. Huneyn. Later, Shahristani summarised 8 of the evidences in his book Kitâb al-milal va al-nihal." The evidences of Proclus claiming the eternity of world had their echoes in Muslim World.

**Key words:** Proclus, Ihsak b.Hunayn, eternity, universe, evidences.

### Giriş

Âlemin kıdemi ve hudûsu problemi, felsefe ve kelâmın temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Şehristânî'ye göre bu sorunun kaynağı Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Ona göre âlemin kıdemini savunan ilk kişi Aristo'dur.<sup>1</sup> Aristo kendinden önceki filozoflara muhalefet ederek âlemin kıdemini savunmuştur.<sup>2</sup> İslam âleminde ise bu konunun ne zaman tartışılmaya başlandığı net olarak bilinmese de Ca'd b. Dirhem (ö.124/741), Cehm b. Safvân (ö.128/745) ve daha sonra Mutezilî âlimlerin cevher ve arazların muhdes olmalarına dayanarak

\* Ar. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi, e-mail: cemerdemci@yahoo.com

1 Ebu'l-Feth Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*, Dâru Sâdır, Beyrut 1317, c. II/III, s. 78.

2 Şehristânî, Tales, Anaksimenes, Fisagor, Sokrat ve Eflatun gibi önde gelen filozofların âlemin hudusunu savunduklarını, onlardan sonra gelen Aristo'nun ilk defa âlemin kadim olduğu fikrini ortaya attığını belirtir. Bk. Şehristânî, *Kitâbu nihayeti'l-ekdâm fi ilmi'l-keâm*, tahk.: Alfred Ceyyum, Mektebetu Sakâfeti'd-Diniyye, Kahire, ts., s. 5.

âlemin hudûsunu ortaya koymaya çalıştıkları bilinmektedir.<sup>3</sup> Bir kaçı hariç İslam filozoflarının hemen hepsi âlemin kadim olduğunu kabul ederken, kelamcılar bir bütün olarak âlemin hudûsunu savunmuşlardır.<sup>4</sup>

Kelamcılar'ın âlemin kadim olmasına karşı çıkıp muhdes olduğu üzerinde ısrarla durmalarının nedeni, onların âlemin hudûsuna dayanarak Allah'ın varlığını ispatlama imkânına sahip olmalarıdır. Âlemin hudusuna dayanarak bir yoktan var edeni (muhdis) ispatlama yöntemine kelamcılar *hudûs delili* adını vermişlerdir. Kelamcıların Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispatlamada dayandıkları en önemli delillerden biri budur.

Hudus delili, âlemin muhdes olduğu, her muhdesin var olmada bir muhdise ihtiyaç duyduğu kıyasına dayanmaktadır. Bu yöntem birçok şeyin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde birbirini gerektirmesi esasına dayanmaktadır. Şöyle ki; Allah'ın varlığını ispat etmek için öncelikle evrenin muhdes olduğunu; evrenin muhdes olduğunu ispatlamak için evrenin cisimlerden meydana geldiğini; cisimlerin varlığını ve cisimlerin sonlu olduğunu ispatlamak için ferdi cevheri; ferdi cevheri ispat etmek için de cevherlerin arazsız olamayacağını ve arazların da muhdes olduğunu ispatlamak gerekmektedir. Sırasıyla bunlar ispatlandıktan sonra şöyle bir kıyas kurulur:

*Her sonradan var olan bir var edene ihtiyaç duyar.*

*Âlem sonradan var olmuştur.*

*Öyleyse âlemi yoktan var eden biri vardır.*

Filozoflar ise âlemin kadim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onar da âlemin kadim olduğunu ortaya koymak amacıyla birbirini gerektiren birçok husus sıralamışlardır. Onlar, âlemin kadim olmaması durumunda yüce Allah'ın güç sahibi değil iken, güç sahibi olmaya doğru değişmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir ki bu durum Yüce Allah'ın zatında değişimi zorunlu kılacaktır. Değişimi kabul etmesi halinde ise Yüce Allah etkilenmeye maruz kalacak ve etkilenmeye maruz kalan bir yaratıcının ise ulûhiyet vasfı zedelenecektir. Filozoflar buna dayanarak güneşle birlikte bulunan güneş ışığı gibi, âlemin de daima Allah ile beraber olduğunu, dolayısıyla âlemin de kadim olduğunu söylemişlerdir.<sup>5</sup>

Bu konu kelamcılar ve filozoflar arasında önemli tartışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Nitekim Gazali-İbn Rüşd tartışmasında da en önemli problemlerden biri budur. Gazali'nin filozofları tekfir ettiği konulardan birini de onların âlemin kadim olduğuna ilişkin iddiaları oluşturmaktadır.

3 Daha geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, c. XVIII, s. 305.

4 Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956, s. 236.

5 Türker, *age*, s. 210

## Proclus

Proclus (410-485), Yeni-Platoncu fikirleri ile tanınmış bir filozoftur.<sup>6</sup> Batı kaynaklarında Proclus Diadochos,<sup>7</sup> İslam kaynaklarında ise Broklus/Ebroklus Didûhus<sup>8</sup> şeklinde anılmaktadır. Âlemin kıdemi ve sudûr'la ilgili görüşleri ile tanınan Proclus, Eflatun'u takip eden bir filozof olmasına rağmen âlemin kıdemi konusunda Aristo'nun görüşlerini benimsemiştir.<sup>9</sup> Bundan dolayı İslam kaynaklarında *dehriyyun* olarak nitelendirilen filozoflar arasında zikredilmiştir.<sup>10</sup>

Proclus'un görüşleri hem ortaçağ Hıristiyan dünyasında hem de İslam dünyasında yankı bulmuştur. Onun âlemin kıdemine ilişkin ortaya koyduğu deliller önce Hıristiyan teologlar daha sonra da Müslüman âlimler tarafından eleştirilmiştir. Nitekim bir Hıristiyan teolog olan Yahya en-Nahvi ( John Philoponus Gramarien) âlemin hudûsunu ortaya koymak üzere hem Proclus'a hem de Aristo'ya reddiye yazmıştır.<sup>11</sup> Bu reddiye Proclus'un İslam dünyasında tanınmasında etkili olmuştur. Şehristâni'nin, Yahya en-Nahvi'nin reddiyesine yer verip, Proclus'un İslam dünyasında etkilerini konu alan bir kitap yazdığını ifade etmesi de bunu teyit etmektedir.<sup>12</sup>

Proclus, Aristo'ya nisbet edilen *Kitabu'l-izah fi'l-hayrı'l-mahd* adlı eserin de yazarıdır.<sup>13</sup> Bu eserde Yeni-Plâtoncu felsefedeki sudûr nazariyesi ele alınmış-

- 6 Max Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ile'l-Bağdâd: Bahsun fi tarihi't-ta'limi'l-felsefi ve't-tıbbî inde'l-Arab", *et-Turasu'l-Yunâni fi'l-hadâreti'l-İslamiyye dirâsâtun li kibâri'l-mustaşrîkin*, çev.: Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1980, s. 41; ayrıca bk. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 33.
- 7 Helen. S. Lang - A. D. Macro, *On the eternity of the world*, giriş, Universty of Californiya, Berkeley- Los Angels- London 2001, ss. 1-39; L. Siorvanes, *Proclus: Neoplatonic Philosophy and Science*, Yale Üniversty, 1997; Ayrıca Proclus ile ilgili daha geniş bilgi için bk. <http://www.kheper.net/topics/Neoplatonism/Proclus.htm>; <http://www.goddess-athena.org/Encyclopedia/Friends/Proclus/>
- 8 Ebu'l-Ferec Muahmmmed b. İshak ibn Nedim, *el-Fihrist*, thk.: İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 312; Ebu'l-Abbas Muvafakuddin Ahmed b. Kasım, İbn Ebi Useybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi-tabakâti'l-etibbâ*, tahk.: Nizar Rıza, Beyrut, ts, s. 151; Şemsuddin Şehrezûrî, *Tarihu'l-hukemâ*, tahk.: Abdülkerim Ebu Şureyb, Beyrut 1988, s. 178; Şehristâni, *el-Milel*, c. I/III s. 78-81; Cemaluddin Ebu'l-Hassan Ali b. Kâdî el-Eşref Yusuf el-Kıftî, *Kitabu ahbâri'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, Kahire, ts. s. 63.
- 9 Abdurrahman Bedevî, *el-Eflatunîyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, Vekâletu'l-Matbuât, Kahire 1977, s. 36.
- 10 Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şamil fi usûli'd-din*, tahk.: Abdül-lah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 113.
- 11 Philoponus'un Proclus'a yönelttiği eleştiriler için bk. Philoponus, *Against Proclus's "on the eternity of the world 6-8"*, çev.: Michael Share, Ithaca- New York 2005.
- 12 Şehristâni, *el-Milel*, c. I/ III, s. 81.
- 13 Bk. Bedevî, *el-Eflatunîyetu'l-muhdese*, ss. 1-33; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 300.

tır.<sup>14</sup> Bu eser sayesinde Yeni-Plâtonculuk Hıristiyan ortaçağ düşüncesine girmiştir. İslam dünyasında da Fârâbî, İbn Sina ve Gazalî'nin eserlerinde bunun etkilerini görmek mümkündür.<sup>15</sup>

Proclus, Plâtoncu görüşleri önermeler ve kanıtlamalarla sistemleştirmeye çalışan biri olarak dikkat çeker. Temel görüşü, Varlık'ın birliğinin belli bir sürecin sonucu olduğu temeline dayanmaktadır. Ona göre bu sürecin sonunda Bir'de içkin olarak bulunan bir örneğe göre Bir'den doğan varlıklar hem onunla aynı cevherden hem de ondan farklıdır. Sudur nazariyesi olarak da ifade edilen bu sistem temelde bu esasa dayanır.<sup>16</sup>

### Risale'nin Önemi

Aşağıda tercümesini de sunduğumuz risalenin yazarı Proclus, daha önce de ifade ettiğimiz gibi âlemin kıdemini savunan ve bunu delillerle teyit eden bir filozof olarak kaynaklarda yer alır. Proclus âlemin kıdemi konusunda on sekiz delil ortaya koymuş bu delillerin dokuzu İshak b.Huneyn tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Risalenin sonunda "Bu dokuz delil İshak b. Huneyn'in nakline/aktarımına dayanmaktadır. Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri on sekizdir. İshak'ın dışında da başka kimseler bu delilleri düzensiz bir şekilde nakletmişlerdir" şeklinde bir ifadenin yer alması, Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerinin birden fazla çevirisinin olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>17</sup> Bir Hıristiyan teolog olan Yahya en-Nahvî (490-570) hem Proclus'a hem de âlemin kıdemini savunan Aristo'ya reddiye yazmıştır.<sup>18</sup> Klasik kaynakların onlara ilişkin verdikleri bilgilerden hareketle bu reddiyelerin Müslüman kelamcılar ve filozoflar tarafından bilindiği söylenebilir. Nitekim Kifti, Yahya en-Nahvî'nin Proclus'a reddiye olarak yazdığı eserinin kendisinde bulunduğunu ve bundan dolayı Allah'a hamd ettiğini söylerken,<sup>19</sup> Fârâbî de Yahya en-Nahvî'nin Aristo'ya yönelttiği eleştirilere cevap vermek amacıyla *fi'r-reddi alâ Yahya en-Nahvi*

14 Kaya, *age*, s. 300.

15 Bk. Bedevî, "Giriş", *el-Eflatuniyetu'l-muhdese*, s. 11; Kaya, *age*, s. 301.

16 Proclus'un sudûr nazariyesine ilişkin görüşleri için bk. Proclus Diyadohus, "Kitabu'l-izah fi'l-hayrî'l-mahz li Aristotales" *el-Eflatuniyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, ss. 1-33.

17 Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri Helen S.Lang ve A.D. Macro tarafından Grekçeden İngilizceye çevrilmiş ve 2001 yılında basılmıştır. Bk. Helen. S. Lang, A. D. Macro, *On the eternity of the world*, Berkeley, Los Angels, London 2001; Aynı şekilde Yahya en-Nahvi (Johannes Philoponus)'in bu delillere yönelttiği eleştiriler de yine Grekçeden İngilizceye Michael Share tarafından 2005' de tercüme edilip yayınlanmıştır. Bk. Philoponus, *Against Proclus's "on the eternty of the world 6-8"*, çev.: Michael Share, Ithaca, New York 2005.

18 Kiftî, *Kitabu ahhârî'l-ulemâ bi ahhârî'l-hukemâ*, s. 233; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 312.

19 Kiftî, *age*, s. 63.



*fi'r-reddi alâ Aristoteles* adıyla bir reddiye yazmıştır.<sup>20</sup> Hem Proclus'un hem de Yahya en-Nahvî'nin eserlerinin Müslümanlar tarafından bilindiğini ortaya koyan diğer bir delil de İslam medreselerinde yetişmiş bir filozof olan ve İbn Hammâr olarak da bilinen Ebu'l-Hayr Hasan b. Sıvar el-Bağdadî'nin *enne delile Yahya en-Nahvî alâ hadasi'l-âlemi evla bi'l-kabuli min delili'l-mutekellimine aslen*<sup>21</sup> adlı risalesinde kelamcılarının ve Yahya en-Nahvî'nin âlemin hudûsuna ilişkin delillerini karşılaştırmasıdır.

Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri Şehristani tarafından da aktarılmıştır. Şehristani *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde bu delillerden sekizini, *Nihâyetu'l-ekdâm fi ilmi'l-Kelam* adlı eserinde de bu delillerden üçünü özetlemiştir.<sup>22</sup> Bunun yanı sıra âlemin hudûsunu savunan bir kelamcı olarak Şehristânî, *Nihâyetu'l-ekdâm* adlı eserinde ayrıca bu delillerin bir kısmını eleştirmiştir. Mutezîlî bir âlim olan Hâkim el-Cüşemî de *Şerhu uyûnu'l-mesâil* adlı eserinde bu delillere altı yönden eleştiri yöneltmiştir.<sup>23</sup> Şehristani, Proclus ve onun bu eserine ilişkin bilgiler verdikten sonra onun Müslümanlar üzerindeki etkisini konu alan bir kitap yazdığını da ifade etmiştir.<sup>24</sup>

Bu delilleri önemli kılan hususlardan biri de Abdurrahman Bedevî'nin dile getirdiği şu husustur. Ona göre Gazâlî, İbn Rüşd gibi filozoflar birbirlerine karşı reddiyelerinde her ne kadar isim zikretmeseler de Proclus ve ona reddiye yazan Yahya en-Nahvî'nin delillerinden yararlanmışlardır.<sup>25</sup> Bu konu da tabii ki araştırmayı gerektirmektedir.

### Proclus'un Delilleri'nin Mahiyeti

Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerini tahlil etmeye geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki, Proclus bu delillerle hem âlemin ezeliğini hem de ebediliğini savunmuştur. Yani ona göre âlem ezeli olduğu gibi, aynı zamanda ebedidir. Diğer bir ifadeyle âlem Allah ile beraber vardır ve O var oldukça da var olacaktır.

Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerinin bir kısmı âlemin kıdemini

20 Bk. Ebu Nasr Muahmmmed el-Farabi, , "Fî'r-reddi alâ Yahya en-Nahvî fi'r-reddi alâ Aristoteles", *er-Resâilu'l-felsefiyye li-l Kindî ve'l-Farâbî ve İbn Bacce ve İbn Adî*, edit.: Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Endülüs, Beyrut 1988, ss. 108–115

21 Bu risalenin tercümesi ve onunla ilgili değerlendirmeler için bk. Cemalettin Erdemci, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcılarının Delilleri'nin Karşılaştırılması", *Kelâmî Araştırmalar Dergisi*, 2004, sayı: 2, ss.155–164.

22 Şehristânî, *Nihâyetu'l-ekdâm*, ss. 46 vd.

23 Bk. Ahmed Mahmud Suphi, *fi-İlmi'l-kelâm*, Beyrut, 1991, c. III, ss. 188 vd.

24 Şehristânî, *el-Milel*, c. II/III, s. 81.

25 Bedevî, *el-Eflatunîyetu'l-muhdese*, s. 34.

ortaya koymaya yönelik iken bir kısmı da âlemin ebedi olduğunu ortaya koymaya yöneliktir. Bunların yanında hem âlemin ezeliğini, hem de ebediliğini aynı anda ortaya koymaya yönelik deliller de vardır. Dolayısıyla Proclus'un bu risalede ortaya koyduğu delilleri üç kategoride incelemek mümkündür.

### 1. Âlemin Kıdemini İspatlamaya Yönelik Deliller

Bu delillerin başında Bârî Teâlâ'nın cömert olmaklığı gelmektedir. Proclus'a göre Bârî Teâlâ zatı gereği cömerttir, O'nun yaratması cömert davranması anlamına gelmektedir. Zira O'nun yaratmasının cömertlikten başka olduğunu söylemek mümkün değildir. Âlemin var olmasının illeti de O'nun bu cömertliğidir. Cömertliği kadimdir, yok olmaz. Dolayısıyla âlemin varlığının da kadim olup yok olmaması gerekir. Zira Bârî Teâlâ'nın bazen cömert olup bazen cömert olmaması mümkün değildir. Böyle olmuş olsaydı zatında değişim gerekirdi. Oysa O, daima zatı gereği cömerttir. O'nun cömertliğini akıtmasına (fayd) bir engel de yoktur. Zira bir engel olmuş olsaydı bu cömertlik, kendisinden değil, başkasından olmuş olurdu. Zatı gereği Vacibu'l-Vucûd olanı, hiçbir şey başka bir şeye sürükleyemez ve hiçbir şeyden alıkoymamaz. ( İshak b. Huneyn, birinci delil; Şehristani birinci delil)

Bu delil Müslüman kelimacılar tarafından şu şekilde eleştirilmiştir: Cömert olmak (cevvâd), 'râzık' ve 'hâlık' sıfatları gibi Yüce Allah'ın fiili sıfatlarından olup, zâtî sıfatlarından değildir. Dolayısıyla Allah'ın mubdi' olması ile cevâd olması arasında herhangi bir fark yoktur. Her ikisinde de anlam O'nun fâil ve sâni' olmasıdır. Yüce Allah'ın zatı gereği yapan (fâil) olduğunu söylemek, beraberinde tartışma getirir. Nitekim birileri Yüce Allah'ın zatı gereği fail olmadığını, fiilinin ezeli olmadığını, fiilinin kendi ihtiyarıyla olduğunu iddia edebilir.<sup>26</sup>

Proclus'un âlemin kadim olduğuna ilişkin ortaya koyduğu delillerden biri de misal- mümessel ilişkisine dayanmaktadır. Ona göre eğer misal ezeli ise- ki misal'ın ezeli olmaması mümkün değildir. Zira "O'ne ise O'dur"un anlamı bizzat kendisinin misal olması ve araz olarak değil, zât olarak herhangi bir şeyin misali olma gücüne sahip olması demektir. Yine kendi varlığının nefsi olması demek de, O'nun misal olması anlamına gelmektedir. Zira varlığı ezeli olduğu gibi, misal olması da ezelidir. Buna bağlı olarak mümessel de ezelidir. Dolayısıyla mümessel'in olmadığı anlarda misal de yoktur, ya da misalin olmadığı anlarda mümessel de yoktur. Zira bir diğerine kıyasla ya da izafe edilerek söylenen şeylerden biri var iken, diğerinin olmaması mümkün değildir.

26 Şehristâni, *Nihâyetu'l-ekdâm*, s. 46; Suphi, *fi-İlmi'l-keâm* (Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, no: 99, vr. 104' ten naklen), c. III, s. 189.

Dolayısıyla misal, ezeli olarak misal ise, misal ne şekilde ezeli ise âlem de mümessel olarak o şekilde ezeldir. (İshak b. Huneyn, ikinci delil; Şehristani bu delile yer vermemiştir.)

## 2. Âlemin Ebediliğini İspatlamaya Yönelik Deliller

Proclus'un âlemin ebediliğine ilişkin ortaya koyduğu delillerden biri illet-malul ilişkisine dayanmaktadır: Ona göre dönüşümü (istihale) ve hareket etmesi mümkün olmayan her bir illet, fiil değilken fiil haline intikal etme yönüyle değil, zatı itibariyle illettir. Zatı itibariyle illet olan şeyin malulü de zatı itibariyledir. Zat yok olmadığına göre malulü de yok olmaz. (İshak b. Huneyn / Dördüncü delil; Şehristani, Üçüncü delil)

Kelamcılar bu delili şu şekilde eleştirmişlerdir. İlet ve malul birlikte var oluyor ve illet de malul de zât itibariyle illet ve malul ise bu durumda bir illiyet/nedensellik ilişkisinden bahsedilemez. Zira illet demek bir şeyin var olmasının başlatıcısı olmak demektir ve bu, zaman itibariyle illetin malulden önce var olmasını gerektirir. Eğer böyle bir ilişki yoksa illet ve malulden bahsedilemez.<sup>27</sup>

Proclus'un âlemin ebediliğine ilişkin kullandığı delillerden biri de zaman-felek ilişkisine dayanmaktadır. Zaman ancak felek ile var oluyor ve felek de ancak zaman ile var oluyor ise - çünkü zaman feleğin hareketlerinin sayımından ibarettir- ancak zaman var olduktan sonra "ne zaman? (metâ)" ve "önce (kable)" ifadeleri kullanılabilir. "Ne zaman?" ve "önce" ebedidirler. Öyleyse zaman ebedidir. Zaman nasıl ebedi ise gök de aynı şekilde ebedidir. Zira gök ne zamandan önce ne de zamandan sonra değil, zamanla birlikte var olmuştur. (Eflatun) şöyle demiştir: "Küll olarak zaman vardır ve küll olarak var olacaktır." (İshak b. Huneyn, Beşinci Delil; Şehristani, Dördüncü Delil)

## 3. Âlemin Ezeliliğini ve Ebediliğini İspatlamaya Yönelik Deliller

Âlemin ezeliliğini ve ebediliğini ortaya koyan delillerden biri şudur: Var olan bir şey (kâin) ancak kendisine dışardan ilişen bir şey ile bozulduğuna, âlemin dışında da âleme ilişen ve onu bozan bir şeyin olması mümkün olmadığına göre, âlemin fesada uğramayacağı sabit olmuştur. Kendisinde bozulmuş meydana gelmeyen şeyin kevn ve hudûsundan da bahsedilemez. Zira her oluşan (kâin) bozulur." (İshak b. Huneyn, yedinci delil; Şehristani, altıncı delil)

Âlemin ezeliliğine ve ebediliğine ilişkin kullanılan delillerden biri şudur: Yalnızca Yaratıcı evreni yaratmaya güç yetiriyor ise, onu ortadan kaldırmaya

27 Şehristânî, *Nihâyetu'l-ekdâm*, s. 48.

da sadece O güç yetirebilir. Zira ancak bir şeyi bilen kişi o şeyi ortadan kaldıracaktır. Aynı şekilde ancak ortadan kaldırmayı bilen, ortadan kaldırmaya güç yetirir. Yaratıcı âlemi bildiği ve onu ortadan kaldırmaya güç yetirdiği halde onu ortadan kaldırmamaktadır. Zira O, şöyle demiştir: “Güzel bir biçimde bir araya getirilmiş, düzenli bir nizama sahip şeyi, ancak kötü kimseler yok etmek isterler.” Mutlak manada iyi (hayr) olanın kötü olması imkânsız olduğuna göre, âlemin ortadan kaldırılması imkânsızdır. Zira yalnızca Yaratıcı onu ortadan kaldırmaya güç yetirmektedir. Ama Yaratıcı onu yok etmemektedir. Zira sağlam (muhkem) bir şekilde bir araya getirilmiş bir şeyi, kötülerden başkası yok etmez. Bundan şu çıkar: “Ya Yaratıcı onu gerektiği gibi telif etmemiştir - bu durumda da O, üstün (mecid) bir sanatkâr olmamış olur- ya da onu gerektiği gibi telif etmiştir ve kötü olmadıkça onun telifini bozmaz -ki bu da mümkün değildir - Öyleyse küll yok edilen değildir. Bu da küllün bozulmamasını ve sonradan olmamasını (muhtes) gerektirir. (İshak b. Huneyn, altıncı delil; Şehristani Beşinci delil)

Âlemin ezeliyeti ve ebediliğine ilişkin delillerden biri de şudur: Fesada uğrayan her şey, kendisine sonradan ilişkin yabancı bir şey dolayısıyla fesda uğrar ve başka bir şeye dönüşür. Hiçbir şey küllün dışında ve ona yabancı (ğarib) değildir. Dolayısıyla küll her şeyi kapsar. Zira küll, eşyanın bütününden (külliyyâtü'l-eşya) meydana gelmiştir ve aynı zamanda yetkin (kâmil) şeylerin toplamından yetkin olarak meydana gelmiştir. Küllde ne bozulup küll'e dönüşen ne de küll'den bozulup başka bir şeye dönüşen yabancı bir şey vardır. Dolayısıyla o, fasit değildir. Bundan dolayı da o zâtı itibariyle sonradan muhtes de değildir. (İshak b. Huneyn, Sekizinci delil; Şehristani, yedinci delil)

Âlemin ezeliyeti ve ebediliğine ilişkin delillerden biri de şudur: Her bozulan (fasit) kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozulur. Öyleyse varlığın bünyesinin övülen bir özelliği diğer bir ifadeyle kötü ve afet olmayan şeylerle bozulmaması gerekir. Bozulacaksa bunlara muhalif olan bir şey dolayısıyla bozulması gerekir. Zira bu durumda olan her şey ne zarar ne de fayda vermeye; ne varlığı bozmaya ne de sağlam tutmaya güç yetirebilir. Eğer küll bazen bozuluyor ise ancak kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozuluyor demektir. Ona göre âlim mutlulardan biridir (*ahadu's-suada*). Meleklerin tamamı da böyledir. Kendisinde herhangi bir afet bulunmayan cinsler de böyledir. Bu sebeple bunlar değişime kabiliyetli değildirler. Öyleyse küllün bozulması mümkün değildir. Zira kendisinde herhangi bir afet yoktur ve o mutlulardan biridir. Hiçbir şeyin kendisini bozmaması dolayısıyla küll fasit değil ise, aynı şekilde hadis de değildir. (İshak b. Huneyn, dokuzuncu delil)

Âlemin ezeli ve ebediliğine ilişkin ortaya konulan delillerden biri de şudur:

Akıl, nefis ve felekler dairesel biçimde hareket ederler. Zira yapılar (tabâi') ya merkez üzerinde ya da merkeze doğru doğrusal bir şekilde hareket eder. Durum böyle olduğunda bozulma unsurlarda meydana gelir. Bu da yapıların hareketlerinin birbirilerine zıt olmasından kaynaklanmaktadır. Dairesel hareketin zıttı yoktur, dolayısıyla onda bozulma olmaz. Âlemin bozulmuşu mümkün olmadığına göre oluşumu da (tekevvün) mümkün değildir. (Şehristânî, Sekizinci Delil)

**Ek:**

### HUCECU BROKLUS Fİ KIDEMİ'L-ÂLEM<sup>28</sup>

Proclus DIADOCHOS

Çeviren: Cemalettin ERDEMCI \*

*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.*

*Rabbim bana yardım et.*

Proclus'un âlemin ebedi olduğunu kanıtlamak üzere ortaya koyduğu birinci delil şudur:

Proclus'un âlemin ebedi olduğunu kanıtlamak üzere ortaya koyduğu birinci delil şudur:

Proclus şöyle demiştir: Kendisiyle âlemin ezeli olduğunu açıklayacağımız delillerden birincisi Bâri Teâlâ'nın cömert olmaklığından (cûdu'l-Bâri)<sup>29</sup> çıkarılmıştır: Burhanî bakımdan en açık tespit edilebilir ikna edici delil şudur:

28 *Hucecu Broklus fi kâdemi'l-âlem* adıyla neşredilen ve tercümeyle esas aldığımız bu risale, Abdurrahman Bedevî'nin çeşitli klasik risaleleri derleyip tahkik ederek neşrettiği *el-Eflatuniyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, eserinin 34-42 sayfaları arasında yer almaktadır. Şehristânî de bu delilleri *Şubehu Broklus fi kâdemi'l-âlem* başlığı altında *Kitabu'l-mîlel ve'n-nihal*, Mısır 1314, c. II/III, ss. 78-81, eserinde özetlemiştir. Bir karşılaştırma imkânı oluşturmak amacıyla Şehristânî'nin özeti her delille ilgili olarak dipnotta gösterilmiştir.

\* Ar. Gör. Dr., Yüzyüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi, e-mail: cemerdemci@yahoo.com

29 Cûd kavramı 'var olmak, cömert olmak, eli açık olmak' gibi anlamlara gelmektedir. Bu delilleri Grekçeden İngilizceye aktaranlar Proclus'un âlemin kudemine ilişkin delillerinden sadece birincisinin Grekçe aslına ulaşmadıklarını, o yüzden bu delili İshak b. Huneyn'in tercümesine (bizim tercümeyle esasa aldığımız nüsha) yani Arapçasına dayanarak aktardıklarını belirtmekte, dolayısıyla cûd kavramının Grekçe hangi kavramın karşılığı olarak kullanıldığını belirleyemediklerini ifade etmişlerdir. Onlar bu kelimeyi *goodness* ve *generosity* kavramları ile karşılamışlardır. Bk. Halen S.Lang, A.D. Macro, *On the Eternity of the World*, , ss.157 vd.

'Küll'ü, üzerinde bulunduğu şey üzere meydana getiren Tanrı'dır (el-Hakk) ve küll'ün varlığı O'ndandır. Küllün oluşumu (kevn) yalnızca cömertlikten olduğuna göre, âlemi de O, meydana getirmiştir. Zira O'nun yaratmasının cömertlikten başka olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Bâri Teâlâ bazen cömert olup, bazen cömert olmayan değildir. O, âlemin varlığının daimî sebebidir. Bu nedenle âlemin oluşu (kevenu'l-âlem), Bâri Teâlâ'nın oluşuna (kevenu'l-Bârî) denktir. Âlemin Allah tarafından yaratılmış olması ve âlemin ebedi olarak O'nun fiili olması, Allah'ın cömert olmasındandır; herhangi bir şeyin Allah'la bundan başka bir ilişkisinin olduğu söylenemez. Bâri teâlâ her zaman cömerttir. Her zaman cömert olduğundan eşyanın da sürekli olarak kendisi gibi (muşakileten leh) olmasını ister. Bütün eşyanın kendisi gibi olmasını istediğine göre, bütün eşyayı kendisi gibi kılmaya güç de yetirir. Zira bütün eşyanın sahibi ve maliki O'dur. Yüce Allah tüm eşyanın kendisi gibi olmasını istediğine ve tüm eşyayı kendisi gibi kılmaya güç yetirdiğine göre O, ebedî olarak bunu yapmaktadır. Zira bir işin yapılmaması- eğer söz konusu iş bu iki durumdan birine yatkın bir iş ise- şu iki sebebe dayanır; ya onu yapmayı dilememiştir, ya da o işi yapmaya güç yetirememiştir. Bâri teâlâ cömertliğiyle âlemi var ettiğine göre fiili ebedîdir. Bundan da zorunlu olarak şu sonuç çıkar: Âlem ne belli bir zamandan itibaren meydana gelmiştir ne de belli bir zamanda yok olacaktır (fasid).

Bârî Teâlâ'nın dilediğini yapamayacağı görüşüne gelince bu, alay edilmesi gereken bir görüştür. Bârî Teâlâ'nın belli bir zamanda güç yetirmesi başka bir zamanda güç yetirememesi durumu, O'nun (varlıkları) dönüştürmeye ve etkilemeye güç yetirememesini gerektirir. Aynı şekilde O'nun gücünü kaybetmesi de etkiyi (el-eser) kabul etmesine neden olur. Güç sahibi olamamaktan, güç sahibi olmaya doğru değişen (tağayyur), dönüşmüştür (istehale). Zira güç ve güçsüzlük ikisi de nitelikte (keyfiyet) meydana gelmektedir. Değişim de nitelikte değişimdir (tağayyur fi'l-keyf). Bâri Teâlâ her zaman yaratmaya kadir olduğuna ve ebedi olarak yaratmayı dilediğine göre, O'nun zorunlu olarak yaratması gerekir. O, sürekli olarak yaratıcı olduğuna göre (Halık), küll'ün ebedî olarak yaratılmış (mahlûk), âlemin de her zaman mevcut olması gerekir. Şu farkla ki, Yaratıcı ebedî olarak hep vardır (mevcûd), âlem ise daima oluşmaktadır (mutekevven). 'Ebed' kelimesinin anlamı ikisinde aynı değildir.<sup>30</sup> Bu kelimenin Yaratıcı için anlamı dehr (süre) ve ezeliyettir. Âlem için anlamı ise, sonu olmayan zamandır. Bundan dolayı mevcudla bağlantılı/uyumlu olan (el-

30 Yani, Allah için kullanılan ebed kavramı ile âlem için kullanılan ebed kavramı arasında fark vardır.

musavik) dehr ve ezeliklik, oluşmakta olanla (el-mutekevven) bağlantılı olan (el-musavik) ise zamandır.<sup>31</sup>

### İkinci Delil

Eğer âlemin misali ezeli ise, zira “o, ne ise o’dur” un anlamı, kendisinin bizzat misal olması ve araz olarak değil, zat olarak bu güce (misal olma gücüne) sahip olması demektir. Zira onun varlığının (vucud) kendi zatı olmasının anlamı, araz olarak değil, zat olarak herhangi bir şeyin misali olma gücüne sahip olması demektir. Varlığının kendisi olması (nefs), onun misal olması anlamına geldiğine göre, varlığı ezeli olduğu sürece o da ezeli olarak misal olacaktır. Bu, onun âlem için ezeli olarak misal olduğu anlamına geldiğine göre, bu mümesselin (âlemin) de zaruri olarak ebedî olmasını gerektirir. Misal mümessele kıyasladır. Dolayısıyla mümessel’in olmadığı anlarda misal yoktur, ya da misalin olmadığı anlarda mümessel yoktur. Zira bir diğerine kıyasla ya da izafe edilerek söylenen şeylerden biri var iken, diğerinin olmaması mümkün değildir. Bundan da şu çıkar: Eğer misal, ezeli olarak misal ise, misal ne şekilde ezeli ise âlem de mümessel olarak o şekilde ezeldir.<sup>32</sup>

### Üçüncü Delil

Eğer Yüce Yaratıcı bir şeyin yaratıcısı ise ya ebedî olarak bilfiil o şeyin yaratıcısıdır ya da güç bakımından (bilkuvve) o şeyin yaratıcısıdır ki bu (ikinci) durumda ebedi olarak değil de bazen yaratır. Eğer yaratıcı bilfiil ebedi olarak yaratan ise yaratılan (mahlûk) da bilfiil ebedî olarak yaratılmıştır. Bu da Aristoteles’in şu söylediğine benzer, neden (illet) bilfiil ise, nedenli de (malul) aynı şekilde bilfiildir. Bunun örneği şudur: “Binayı yapan şayet bilfiil binayı yapan ise, yapılan bina da bilfiil yapılandır. Sıhhati elde eden bunu bilfiil elde etmiş ise elde edilen sıhhat de bilfiildir. Eflatun da *Philebus* diyalogunda şöyle demiştir: “Yapan kişi olmuş ve olacak şeylerin yapıcısı değildir. Bilakis o, oluşmakta olanın (mutekevvin) yani azimle ve sebatla devam etmekte olanın (dâib) yapıcısıdır.” Dolayısıyla eğer yaratılan bilfiil değil ise yaratıcı da ebedi olarak bilfiil

31 Şehristânî'nin özeti: “1. Şüphe (Proclus şöyle demiştir.): Bâri Teâlâ zatıyla cömerttir. Âlemin var olmasının illeti de onun bu cömertliğidir. Cömertliği kadimdir, yok olmaz. Dolayısıyla âlemin varlığının da kadim olup yok olmaması gerekir. Zira Yüce Allah'ın bazen cömert olup bazen cömert olmaması mümkün değildir. Böyle olmuş olsaydı zatında değişim gerekecekti. Oysa O, daima zatı gereği cömerttir. O (Proclus), Yaratıcının cömertliğini akıtmasına (fayd) bir engel yoktur, demiştir. Zira bir engel olmuş olsaydı bu cömertlik, kendisinden değil, başkasından olmuş olurdu. Zatı gereği vacibu'l-vucud olanı, hiçbir şey başka bir şeye sürükleyemez ve hiçbir şeyden alıkoyamaz.”

32 Şehristani bu şıkkı özetlememiştir.

yaratan değildir. O, bilfiil yaratıcı değil ise bilkuvve yaratıcıdır, zira O'nun varlığı, yaratmasından öncedir. Aristoteles de şöyle demiştir: "Bilkuvve olan bir şey kendisi bilfiil olan bir şeyle bilfiil haline gelir, aynı şekilde bilkuvve olarak cereyan etmekte olan bir şey de yine bilfiil olan bir şeyle bilfiil haline gelir. Soğuk, siyah ve beyazda da durum bu şekilde cereyan etmektedir. Bundan zorunlu olarak şu sonuç çıkar: Yaratıcı bilkuvve yaratıcı iken, kendisi bilfiil yaratıcı olan tarafından bilfiil yaratıcı haline getirilmiştir ki, kendisi bu yaratıcıyı daha önce bilkuvve yaratıcı iken bilfiil yaratıcı kılmıştır. "Neden bilfiil olduğu sürece nedenlisi de ebedi olarak bilfiil olacaktır" önermesinin (kadiye) hükmüne göre: Eğer bu yaratıcı ebedi olarak bilfiil neden ise- ki bundan dolayı yaratıcı olmaktadır – o da (bilkuvve yaratıcı iken bilfiil yaratıcı haline getirilen de) ebedi olarak yaratıcıdır. Bundan yaratılmış (mahlûk) varlığın da ebedi olarak var olması gerekecektir. "Bilkuvve olan her şey bilfiilin oluşmasında olduğu gibi bilfiil haline geçmek için bir şeye ihtiyaç duyar" şeklindeki ikinci önermenin hükmüne göre: Eğer bilkuvve yaratıcı olan, başka bir yaratıcının yaratması için neden (illet) ise, kendisi de bu yaratıcıyı yaratması için onu bilfiil yaratıcı kılacak bir şeye ihtiyaç duyar. Bu yaratıcı öteki yaratıcının yaratması için bilkuvve illet ise, o da bu yaratıcıyı bilfiil yaratıcı kılacak başka bir şeye ihtiyaç duyar. Burada amaçladığımız bilkuvve nedende bulunan bilfiil nedeni tespit etmek için, bu söz tek tek insanlarda denenir. Sonsuza doğru bunu sürdürdüğümüzde, ebedi olarak bilfiil var olan bir nedeni itiraf etmeye ulaşırız. Bunu itiraf ettiğimizde de bundan bilfiil nedenlilerin varlığı ve âlemin ebedi olarak yaratılmış olduğu sonucu çıkacaktır. Zira yaratıcının ebedi olarak yaratıcı olduğu açıkça ortaya konulmuştur. İki önerme ile bunların kabul edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır: Bunlardan birincisine göre, mudaf konumunda olan iki şeyden birinin bir halden başka bir hale geçmesi, birbirilerinden türeyen şeylerin durumu gibidir: biri bilkuvve ise, diğeri de bilkuvvedir, biri bilfiil ise diğeri de bilfiildir. Diğer önerme ise şöyledir: Bilkuvve olan her şey, kendisi daha önce bilfiil olan bir şeyle bilfiile intikal eder. Bu bilfiil olan şey de daha önce bilkuvve neden iken daha sonra bilfiil neden olmuştur.<sup>33</sup>

33 Şehristânî'nin özeti: "2. Şüphe (Proclus şöyle demiştir): Bir şey yapmaya güç yetiren fakat o şeyi yapmayan Sani' ; ya bilfiil yapandır ya da güç bakımından yapandır (sani). Eğer bilfiil yapan ise yapılan (masnu') daima mualleldir. Eğer ikinci durumda yani bilkuvve yapan ise; bilkuvve olan ancak biri vasıtasıyla fiil haline çıkar ve bilkuvveyi fiil haline çıkaran şey de o şeyin kendisi değildir. Öyleyse onu güç halinden, fiil haline çıkaran ve onda etkin olan bir nedeninin olması gerekir. Bundan dolayı o yani bilkuvve olan Sani'in bu özelliği, değişmeyen ve etkilenmeyen mutlak Sani'e aykırıdır."



### Dördüncü Delil

Varlığa gelmesi (tekevvün) hareket etmeyen bir nedenden olan her şey, varlığında da (fi vucûdihî) hareketli değildir. Çünkü fail hareketli değil ise, değişmeyendir (muteğğeyyir). Fail değişmeyen olduğuna göre, yapan iken yapmayan veya yapmayan iken yapan durumuna geçmeksizin bizzat varlığı ile yapıyordur. Zira intikal eden, bir şeyden başka bir şeye intikal ettiğinden kendisinde değişiklik meydana gelir. Kendisinde değişiklik meydana geldiğinde ise, bu hareketsiz olmayacaktır. Eğer hareket etmeyen ise ya hiçbir durumda hiçbir şey yapmıyordur, ya da bazen yapıyor olması dolayısıyla hareket eden olmaması için sürekli bir biçimde yapandır. Zira bir neden bir şeyden bir şeye doğru hareket etmiyor ise ve her durumda ya da belli bir anda küllün illetinin nedeni değil ise o, küll için daima nedendir ve neden olmaya devam edecektir.<sup>34</sup> Zira yetkin değil iken sonradan yetkin olmuş olmaması – zira hareketli olan neden, yetkin değil iken sonradan yetkin olmuştur – ve yine zaman ve zamanı sevk eden bir şeye ihtiyaç duymaması için – zira hareketli olan neden, zaman ve zamanla bağlantılı olan bir şeye ihtiyaç duyar – küllün illetinin hareketli olmaması gerekir. Küllün illeti hareketli değil ise, bundan zorunlu olarak küllün kendisinin de ezeli olması sonucu çıkar. Zira küll, yalnızca hareket etmeyen illetten meydana gelmiştir. Şayet biri “yalnızca küll’ün illeti ezeldir, âlem ezeli değildir” sözü ile Allah’a saygı gösterdiğini (teverru’) ve Allah’a yakın olacağını zannediyorsa, bu sözüyle neden olan Yüce Allah’ın hareketsiz değil, hareketli olmasını gerekli kılmış olur. Bu konuda “neden (Allah) hareket edendir, hareket etmeyen değil” dediğinde de O’nun her zaman değil, belli bir zamanda yetkinleştiğini, dolayısıyla eksik olduğunu söylemiş olur. Zira her hareket, tamamlanmayan ve başkasına yani hareket tarafından oluşan zamana ihtiyaç duyan eylemdir. Yüce Allah’ın belli bir zamanda yetkinleştiğini, her zaman (ebeden) kâmil olmadığını, Allah’ın kendi dışında bir şeye ihtiyaç duyduğunu söyleyen kişi, Allah’a yakınlığı uzaklıkla, saygıyı da (verâ) küfür ve fücürle tebdil etmiş olur. Öyleyse Allah’a yakın olmak amacıyla yalnızca küll’ün nedeninin ezeli olduğunu zanneden kişi, Allah’ı inkâr etmede (küfür) en üst dereceye çıkmış olur.<sup>35</sup>

34 Yani illet hareketsiz olarak bir şeyin nedeni ise o, ne ebedi olarak ne de herhangi bir an illettir. Bu görüş illetin hareketsiz değil, hareketli olmasının zorunlu olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Bk. Ali Zeki, *Fikretü'l-illiyeye fî felsefeti'l-Gazâlî*, Cezayir 1978, s. 97.

35 Şehristânî'nin özeti: “3. Şüphe: (Proclus şöyle demiştir) : Dönüşümü (istihale) ve hareket etmesi mümkün olmayan her bir illet, fiil değilken fiil haline intikal etme yönüyle değil, zati itibariyle illettir. Zati itibariyle illet olan şeyin malulü de zati itibariyledir. Zat yok olmadığına göre malulü de yok olmaz.”

### Beşinci Delil

Gök ve zaman birliktedirler. Zaman olmadan gök, gök olmadan da zaman olmaz. Zamanın olmadığı bir ân (hin) olmadığı gibi, zamanın olmadığı bir ân (hin) da olmayacaktır. Zira zamanın olmadığı bir ânın olması, zamanın zaman olmadığı bir ânın olması demektir. Çünkü “o bazen vardır” denildiğinde “o bazen yoktur” ifadesinin bir gereği olarak “o bazen vardır” denilmiş olmaktadır. Yani bu, o ne her zaman vardır ne de her zaman yoktur, bu iki durum arasında orta bir yerde yer almaktadır, demektir. Dolayısıyla nerede bir ân var ise orada zaman vardır. Eğer zamanın içinde olmadığı bir ân olmuş olsaydı ve bu, ‘ân’ olduğu bir şeyden ‘ân’ olmadığı bir şeye geçmiş olsaydı, zaman yok olduğu durumda “ân”ın zaman olmadığı bir ân olmuş olurdu. Zira ân, zamana delalet eder. Zamanın içinde olmadığı ve zamanın içinde olamayacağı bir ân olmayacağına göre zaman daima vardır. Aksi takdirde ân’ın varlığına rağmen her iki yönde (geçmiş ve gelecekte) zaman olmamış olurdu. Oysa ân zamana delalet etmektedir. Öyleyse zaman daima vardır. Çünkü ân’ın çelişigi ya “ebediliktir” ya da “hiçbir vakitte olmamak”. Ne var ki ‘hiçbir vakitte olmamak’ ifademiz imkânsızdır. Bu da zamanın zorunlu olarak var olmasını gerektirir. Öyleyse zaman daima vardır ve gök de zamanla birlikte vardır. Nasıl ki dehr zatı itibarıyla canlının yaşama süresinin miktarıysa, zaman da göğün hareket miktarıdır. Bu da zamanın ebedi olduğunun açıklayan başka bir kanıttır. Bu, dehrin (sürenin) herhangi bir şeyin misali olmaması – zira dehr var iken zaman yok ise, dehr herhangi bir şeyin misali olur – ve yine dehrin sürekli bir varlığa (daimel-bekâ) sahip olmaması için bu böyledir. Zira dehr var iken zaman yok ise, misal iken misal olmayan ve misal değil iken misal olan durumuna geçmek suretiyle sürekli bir varlığa dönüşür. Öyleyse gök de zaman gibi daima vardır. Zira gök ne zamandan önce ne de zamandan sonra değil, zamanla birlikte var olmuştur. (Eflatun) şöyle demiştir: “ ikisi her zaman birlikte var olmuştur ve birlikte var olacaklardır”<sup>36</sup>

### Altıncı Delil

Yalnızca Yaratıcı evreni yaratmaya güç yetiriyor ise, onu ortadan kaldırmaya da sadece O güç yetirebilir. Söylendiği gibi “bir anlaşmayı ancak onu yapan feshedebilir.” Çünkü ancak akdettiği şeyi bilen kişi o şeyi ortadan kaldırabilir.

36 Şehristânî'nin özeti: “4. Şüphe (Proclus Şöyle demiştir): Zaman ancak felek ile var oluyor ve felek de ancak zaman ile var oluyor ise- çünkü zaman feleğin hareketlerinin sayımından ibarettir- ancak zaman var olduğunda “ne zaman? (metâ)” ve “önce (kable)” denilebilir. “Ne zaman?” ve “önce” ebedidirler. Öyleyse zaman da ebedidir. Feleğin hareketleri ebedidir, öyleyse zaman da ebedidir.”

Aynı şekilde ancak ortadan kaldırmayı bilen, ortadan kaldırmaya kadirdir. Oysa Yaratıcı âlemi ortadan kaldırmamaktadır. O kendisi şöyle buyurmuştur: “güzel bir biçimde bir araya getirilmiş, düzenli bir sisteme (nizam) sahip şeyi, ancak kötü kimseler (şerir) yok etmek isterler.” Mutlak manada iyi (hayr) olanın, kötü olması imkânsız olduğuna göre, âlemin ortadan kaldırılması imkânsızdır. Yaratıcıdan başkası âlemi ortadan kaldıramaz. Zira yalnızca Yaratıcı onu ortadan kaldırmaya güç yetirmektedir. Ama Yaratıcı onu yok etmemektedir. Zira sağlam (muhkem) bir şekilde bir araya getirilmiş bir şeyi, kötülerden başkası yok etmez. Bundan şu çıkar: “ Ya Yaratıcı onu gerektiği gibi telif etmemiştir - bu durumda da O, üstün (mecid) bir sanatkâr olmamış olur- ya da onu gerektiği gibi telif etmiştir ve kötü olmadıkça onun telifini bozmaz -ki bu da mümkün değildir - Öyleyse küll yok edilen değildir. Bu da küllün bozulmamasını ve sonradan olmamasını (muhtes) gerektirir. Eflatun da her sonradan olanın (hadis) yok olduğuna (fasit) inanmaktadır Zira o, Sokrat’ın” Timavus’un girişinde zikrettiği ve kendine değil de vahye nispet ederek ifade ettiği gibi “her sonradan olan yok olur (fasid).” O, “sonradan olan bir şey bozulmaz” görüşüne ulaşıncaya kadar “sonradan olan her şey bozulur” görüşünü savunmuştur. Bu söz gerçek ise, bozulmayan şeylerin, sonradan meydana gelmiş olması gerekir. Âlem bozulmadığına göre o, sonradan olan (muhtes) değildir. Öyleyse âlem ezelidir ve ebedidir. Zira o ne hadistir ne de fasittir.<sup>37</sup>

### Yedinci Delil

Küllün nefsi hâdis ve fâsit değil ise, âlem de hâdis ve fâsit değildir. Zira onun tanımı zatı itibariyle hareket eden her bir nefsin tanımı gibidir. Zati gereği hareket eden her şey, zatı itibariyle hareketin ilkesi (mebdei) ve kaynağıdır. Ancak o bir ihtiyar ile hareketin ilkesi değil de zatında hareket edendir, anlamında bu böyledir. Öyleyse küllün nefsi ezeli ise, küllün sürekli olarak onda hareket etmesi gerekir. Kuşkusuz hiçbir varlığın olmadığı bir zamanda hareket eden bir şey ya kadimdir ya hadistir. O daima hareketin ilkesidir. O’nun hareketin ilkesi olmaması mümkün değildir. Zira o, kendi cevherinde bizatihi hareket halindedir. Bundan dolayı o, var olduğu sürece, hareketin ilkesi olacaktır. Fakat nefis, ne sonradan olmuştur (hadis) ne de bozulandır (fasit), zira o zatı gereği hareket etmektedir. Öyleyse küll de ne hadistir, ne de fasittir. Bundan şu ortaya çıkar.

37 Şehristânî’nin özeti: “5. Şüphe (Proclus şöyle demiştir): Âlem güzel bir düzene (nizam) ve mükemmel bir dayanağa sahiptir. Onu Yapan da (Sani’) son derece cömerttir, hayırdır. İyi ve güzel olanı son derece kötü olandan (şerir) başkası nakzetmez. Âlemin sani’i kötü biri değildir, âlemi yok etmeye de O’ndan başkası güç yetiremez. Onu var eden hiçbir zaman (ebeden) onu yok etmemektedir. Hiçbir zaman yok edilmeyen ise süreklidir (sermedi).”

Başlangıçtan itibaren ezeli bir cisme yerleşen her nefis, ebedi olarak onu hareket ettirir. Eğer bu nefis, fasit olan cisimlere yerleşmiş olsaydı bu cisimler onun vasıtasıyla daima hareket edecekti.<sup>38</sup>

### Sekizinci Delil

Fesada uğrayan her şey, kendisine sonradan ilişen yabancı bir şey dolayısıyla fesada uğrar ve başka bir şeye dönüşür. Hiçbir şey küllün dışında ve ona yabancı (ğarib) değildir. Bilakis o her şeyi kapsar. Zira küll, eşyanın bütününden (külliyyatı'l-eşya) meydana gelmiştir ve aynı zamanda yetkin (kâmil) şeylerin toplamından yetkin olarak meydana gelmiştir. Küll'de ne bozulup küll'e dönüşen ne de küllden bozulup başka bir şeye dönüşen yabancı bir şey vardır. Dolayısıyla o, fasit değildir. Bundan dolayı da o zatı itibariyle sonradan olan (muhtes) değildir. Zira sonradan meydana gelen her şey daha önce kendisine yabancı (ğarip) olan bir şeyden meydana gelir. Bu şeyin aynı zamanda küllden ve sonradan olandan (hadis) ayrı bir şey olması gerekir. Bu durumda ise, küllün dışında olan bir şeyin, küll meydana gelmeden önce küllden ayrı olması (garip) gerekir. Eğer durum böyle olsaydı, küllün kendisinden çıktığı bir zıttının olması gerekirdi. Zira zıtların bir kısmı bir kısmından ortaya çıkar ve bir kısmı bir kısmına dönüşür. Eflatununun *Phiadon* diyalogunda birçok şekilde ifade ettiği gibi, o iki şey arasında olduğundan iki yolu vardır: Birincisi şudur: Zıtlardan her biri tabiatı/yapısı yok olmasın diye diğerine intikal eder. Kuşkusuz "bir düzene göre sıralanmamıştır" ifadesi "bir düzene göre sıralanmıştır" ifadesine eşittir. Eğer bu varlık (meleket) ve yokluk (ademiyye) yolu ile olmuş olsaydı yokluktan varlığa geçiş olurdu. Oysa bu anlam imkân ve güç bakımından çok uzak bir ihtimaldir. Yokların bir kısmı (esnafun mine'l-adem), bundan dolayı varlığa intikal etmemişlerdir. Zira böyle olmuş olsaydı imkân bakımından en uzak olan ihtimal gerçekleşmiş olurdu. Oysa imkân bakımından en yakın olanın meydana gelmesi daha uygundur ki, düzenli olan düzenli olmayana intikal etmiş olsun. Bunlar da, olağan akış (ala't-tabiaa) ve Allah'ın meşietine göre meydana gelir. Failin, imkân bakımından en uzak olanı değil, imkân bakımından en yakın olanı yapmasının daha uygun olması itibariyle bu böyledir. İkinci yol ise şudur: Eğer bunlar birbirlerine zıt iki şey ise, diğer zıtlara ilişkin yöntem ne ise onlara ait yöntem de odur. Bu durumda küll'ün de kendisinden

38 Şehristânî'nin özeti: "6. Şüphe (Proclus şöyle demiştir): Var olan bir şey (kâin) ancak kendisine dışardan ilişen bir şey ile bozulduğuna, âlemin dışında da âleme ilişen ve onu bozan bir şeyin olması mümkün olmadığına göre, âlemin bozulmayacağı sabit olmuştur. Kendisinde bozulup meydana gelmeyen şeyin kevn ve hudûsundan da bahsedilemez. Zira her oluşan (kâin) bozulur."

meydana geldiği zıttına intikal etmesi gerekir. Fakat küll'ün fasit olmadığı açıklandı. Küll, kendisine zıt olan herhangi bir şeye intikal etmez. Bundan da küllün muhdes olmaması gerekir. Öyleyse küll ezeldir. Zira iki zıttan birinin diğerine yol bulup diğerinin ona yol bulmaması mümkün değildir. Aynı şekilde yokluk ve varlıkta da yokluktan varlığa yol bulunup da varlıktan yokluğa yol bulunmaması mümkün değildir. Bazı şeylerde yokluktan varlığa yol yoktur; zıtlarda ise Sokrat'ın Phiadon diyalogunda söylediği gibi, bazısından bazısına bir geçiş yolu vardır. Bundan çıkan sonuç şudur: Ya küllün fasit olmaması gerekir ki bu durumda küll'ün hadis olmaması daha uygundur ya da düzenli olmayanın düzenlinin zıttı olması veya düzenli olmayanın düzenli için bir yokluk olması gerekir.<sup>39</sup>

### Dokuzuncu Delil

Her bozulan (fasit) kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozular. Öyleyse varlığın bünyesinin övülen bir özelliği dolayısıyla bozulmaması, aynı şekilde kötü ve afet olmayan şeylerle de bozulmaması bilakis bunlara muhalif olan bir şey dolayısıyla bozulması gerekir. Zira bu durumda olan her şey ne zarar ne de fayda verebilir; ne varlığı bozmaya ne de sağlam tutmaya güç yetirebilir. Eğer küll bazen bozuluyor ise ancak kendisinde bulunan bir afet dolayısıyla bozuluyor demektir. Ona göre (Eflatun) âlim mutlulardan biridir (ahadu's-suada) Meleklerin tamamı da böyledir. Kendisinde herhangi bir afet bulunmayan cinsler de böyledir. Bu sebeple bunlar değişime kabiliyetli değildirler. Öyleyse küllün bozulması (fesat) mümkün değildir. Zira kendisinde herhangi bir afet yoktur ve o mutlulardan biridir. Hiçbir şeyin kendisini bozmaması dolayısıyla küll fasit değil ise, aynı şekilde hadis de değildir. Zira varlığın hudusunun kendisinden olduğu şey, varlığı yok eder. Çünkü galip gelinen olmak (mağlub), hudusunun sebebi ise, galip gelen olmak da fesadın sebebi. Küllü bozan bir şey olmadığı için, küllün kendisinden meydana geldiği bir şey de yoktur. Ama küllü bozan bir şey yoktur, öyleyse onun kendisinden meydana geldiği bir şey de yoktur. Küllü bozan herhangi bir şey yoktur, çünkü kendisinde herhangi bir afet yoktur. Küll hakkında "küllü bozan bir şey vardır zira küll düzensiz değil düzenli ve aynı şekilde süssüz değil süslüdür, bu iki afet de (düzensizlik ve

39 Şehristânî'nin özeti: "7. Şüphe (Proclus şöyle demiştir) : Tabii mekânlarında olan şeyler değişmez, oluşmaz (tekevün) ve bozulmazlar. Bir şey ancak kendisine ait olmayan (ğarib) bir mekânda değişir, oluşur ve bozular. Zira varlıklar kendilerine ait olmayan mekânlarından tabii mekânlarına doğru cezpedilirler. Bedenlerimizde bulunan ve merkeze doğru çekilmek suretiyle cesedimizden ayrılmaya çalışan ateş gibi. Bu durumda savunma mekanizmaları (ribat) boş kalır ve bozular. Oluş ve bozuluş (kevn ve'l-fesad) mekânlarında temel konumunda olan basitlerde değil de birleşik cisimlerde meydana gelir. Zira basitler tek bir durumdadırlar. Tek bir durumu olan ise ezeldir."

süssüz olmak) düzenli ve süslü olana ilişmektedirler” demek mümkün değildir. Eğer küllde afetlerden biri olmuş olsaydı, küllde kendisinde bulunan düzen ve süsle çelişen bir çirkinlik, kötü süs olmuş olurdu. Onda her hangi bir afet olmadığına göre, onda herhangi bir kötü düzen ve kötü süs yani düzenlenmiş ve zinet sahibi olana yani külle aykırı bir şey de yoktur. Kendisine karşıt ve zıt olan kötü süs (suu zinet) ve kötü düzen (suu nizam) olmadığına göre, hudûsu kötü süs ve düzensizlikten değildir. Zira karşıtlığında (muanede) tanımı (hadd) bu olan bir şey yoktur. Bu onun için zorunludur zira onda herhangi bir afet yoktur. Öyleyse kendisinden meydana geldiği bir şey de yoktur. Kendisinden meydana geldiği bir şey olmadığına göre, muhdes değildir. Zira her sonradan olan'ın (muhdes) bir şeyden meydana gelmiş olması zorunludur. Hiçbir şeyden meydana gelen herhangi bir şey de yoktur.<sup>40</sup>

Bu dokuz delil İshak b. Huneyn'in nakline/aktarımına dayanmaktadır. Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri on sekizdir. İshak'ın dışında da başka kimseler bu delilleri düzensiz bir şekilde nakletmişlerdir. İshak'ın tercümesi ise bu dokuz delilden oluşmaktadır.

40 Şehristânî'nin özeti: "8. Şüphe (Proclus şöyle demiştir) : Akıl, nefis ve felekler dairesel biçimde hareket ederler. Zira yapılar (tabâi') ya merkez üzerinde ya da merkeze doğru doğrusal bir şekilde hareket eder. Durum böyle olduğunda bozulma unsurlarda meydana gelir. Bu da yapıların hareketlerinin birbirlerine zıt olmasından kaynaklanmaktadır. Dairesel hareketin zıttı yoktur ve dolayısıyla onda bozulma olmaz. Yine Proclus demiştir ki her ne kadar unsurların külliyatı (unsurları oluşturan küllüler) doğrusal bir şekilde hareket etseler de unsurların küllü dairesel biçimde hareket ederler. (Öyleyse) felek ve unsurların külliyatı bozulmaz. Âlemin bozulması mümkün olmadığına göre oluşumu da (tekevvün) mümkün değildir."