Varlık

ŞAD

Varlık, bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir. Gerek felsefi gerekse bilimsel bilgi de bu şekliyle ‘varolan’ bir şeyin bilgisidir. Bu anlamda bütün insan bilgisinin ‘varolan’ bir şeyin bilgisi olması, dini, felsefi, bilimsel, vs. her türlü bilgiyi birbirine bağlamakta ve onları bütünleştirmektedir. Bütün bilgisel etkinliklerin ortak kaynağı olan ve onları birbiriyle birleştiren bu ‘varolan’ da, yine özel bir bilginin araştırma alanıdır. İşte böyle bir bilgi alanına varlıkbilim (ontoloji) adı verilmektedir. Varlıkbilim içinde de, en genel anlamıyla, bütün varlık çeşitleri ve varlık tarzları irdelenmektedir.

Ontolojiyi *metafiziksel ontoloji* ve *fiziksel ontoloji* olarak ikiye ayırabiliriz. Metafiziksel ontoloji görünmeyen varlık alanıyla ilgilidir. Bu alanı keşfeden insani yeti akıldır. Fiziksel ontoloji ise, görünür alemle ilgilenir. Bu alan ise insanın beş duyusuna konu olur.

Varlıkla ve varoluşla birebir ilgili anlam kaynağımız olan Tanrı, sadece varolan değil, varlığı hem kendinden olan, hem de diğer tüm varlık tarzlarından farklı olandır, yani O, O olandır. Varlık tarzıyla, bütün diğer varlıklardan farklı olan Tanrı, bu varlıkların var olmalarının ve varlığa devamlarının da kaynağıdır. Fiziki varlıkların tabi oldukları kanunlara tabi olmayan bu Varlık, metafiziksel ontolojinin konusudur.

Tanrı kelimesini, bir varlık ilkesi olarak kullanmak ve başkalarının da anlamlı bir şekilde kullandığını bilmek, gerçekliğin dünyadaki gerçekliklerle tüketilmediğini gösterir. Bu durum, doğal olarak, ‘bunun ötesinde’ ve ‘başka bir seviyede’ de gerçeklik tarzlarının varlığını mantıksal olarak önümüze koymaktadır.

Somut, soyut ve zihinsel gibi varlıksal düzlemlerde kendilerini gösteren varlıkların farklı olması gibi, bunlardan bahsederken kullanacağımız kavramlar dünyasının da, doğal olarak, farklı olması gerekir. Tanrı söz konusu olunca, kullanılan dilin sözle anlatmaktan daha çok sembolik ve mecazi bir anlatıma kayması ise, Tanrı’nın farklı bir varlıksal düzlemde bulunmasının zorunlu sonucu olarak görülmelidir.

Teizmin ‘varlık’ çerçevesinde sunacağı bir Tanrı doktrini öncelikle şu konularda net olmalıdır. İlk olarak “Tanrı” kelimesi, gözlemlenebilir evreni oluşturan gerçeklerin toplamından başka bir şeye veya varlığa işaret etmelidir. Ancak Zorunlu Varlık olan Tanrı’ya dair bilgisel çıkarımlarımızın, diğer varlıklar hakkındaki çıkarımlarımızdan farklı olması da, bu iki varlık tarzı arasındaki farkın gerekliliği kadar gereklidir.

İkinci olarak, vahiy geleneği içinde Tanrı’ya inanan bir mümin, Tanrı kendisini dünyaya açtığı için, Tanrı hakkında bilginin imkânını kabul edecektir. Tanrı her zaman *yaratıcı* ve *vahyedici* olarak yarattıklarıyla ilişkilidir. Buna bağlı olarak da, evren O’nun her zaman her yerde oluşuna şahitlik eden simgelerle donatılmıştır. Bu simgeler, sürekli olarak Tanrı hakkındaki bilgimizi ve daha da önemlisi farkındalığımızı ve bilincimizi geliştirir.

Görülüyor ki, Tanrısal olana dair bilgi elde etmemize zemin hazırlayan anahtar kavramlar, *yaratma* ve *vahiy*dir. Yaratma simgesi olgusal olarak, yaratılan her şeye sinmiştir. Bunlara dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmak da bize gerçek bilgi vermektedir. Bu durumda, başka gerçekliklerin de, kendi gerçekliklerinde Tanrı’yı yansıtabilecekleri anlaşılmaktadır.

Vahiy ve yaratma ile, Tanrı kendisini alemle öyle ilişkilendirir ki, kendisine dair bilgi, istidlali ya da mantıksal yolla elde edilebilir hale gelir. Ancak bu istidlali ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı; varlıksal ve bilişsel olarak bir varoluş durumunu gerektirir. Başka bir ifadeyle, alemden hareket ederek Tanrı’ya ulaşma, önce ilgi sonra da bu ilgiyi takip eden bilgi ile mümkün hale gelebilir. Her akıl sahibinin bu bağlantıyı kurması mümkün olmayabilir. Onun için Kur’an aklını kullanan insanların yanında bilgi sahibi insanlara özel bir vurgu yapmaktadır. “Ancak bilgi sahibi olanların Allah’tan huşû duyacakları” (Fatır 35: 28) yahut “Ancak bilgi sahiplerinin akledebileceği” (Ankebut 29: 43) yönündeki ayetler, aklın gerçek anlamda iş görebilmesi için gerçek bir bilgisel donanıma kavuşturulması gerektiğini göstermektedir.

“*Hakk*a yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı *Allah’ın fıtratına* sımsıkı tutun. . . ” (Rum 30: 30) ayetinde bu istidlal ve mantıksal çıkarıma olanak veren varlıksalyapı*, fıtrat* olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın hakikati bulmada dayanacağı kaynaklardan biri bu *fıtrat*’tır. Bu fıtratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira, fıtrat; insanın kendisine göre yaratıldığı ilk modeldir ve bu da insanın kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir. İnsanın bu varlıksal yapısının çerçevelediği alanda iş görmesi ise, ancak bilişsel bir yapının, zihinsel bir ön hazırlığın ve bilincin varlığıyla mümkün olabilmektedir.

*Fıtrat* kavramı, Allah ile insanlar arasındaki farklılığın zeminidir. Rum Suresinin 30. ayetinde, ‘*Allah’ın insanları üzerine yarattığı Allah’ın fıtratı*’ ifadesinde, terimin kök anlamı, Allah ve insan arasında farklılığı getirmektedir: فطر Zira kök olarak yazmak ve ayırmak suretiyle yeni bir şey yaratmak anlamlarına gelmektedir. Bu da, Allah’ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve bu varlığın kendine özgü kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık alanı demektir. Bu farklı fıtratlara sahip olma durumu, hem insan hem de diğer varlık tarzları için geçerlidir.

İnsanda bulunan ve kendi dışındaki varlık alanını keşfedip anlayacak yeteneği gösteren kavramlardan bir diğeri ise *hidayet*tir. Hidayet, insana verilen bilme yeteneğidir. Bu yeteneğin irtibat kurup keşfedeceği varlık alanına yerleştirilen varlıksal nitelik ise *hakk*’tır (Yunus 10: 36). *Hidayet* genel anlamıyla sezginin, duyuların ve aklın rehberliği, *hakk* ise varlıkların ortak niteliğidir. Zira ilahi irade yaratılanlara ihtiyaçlarına uygun olarak bir hayat tarzı verdiğinde, yaşam yolunda şaşmadan yürümeleri için onları doğal gereçlerle donatmaktadır” (Ebu’l-Kelâm Azâd trz: II, 179). Bunun örneklerini şu ayetlerden takip edelim:

“Bizim Rabbimiz, her şeye varlık ve özelliğini (fıtrat) veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle donatandır (hidayet)” (Tâ-Hâ 20: 50).

“Hem, bize yollarımızı göstermiş olduğu (hidayet ettiği) halde, ne diye biz, Allah’a dayanıp güvenmeyelim? ” (İbrâhim 14: 12).

Kur’an’ın *hidayet* kavramı ile beraber kullandığı ve aralarında bir ilişki kurduğu kavramlardan biri de *takdir* kavramıdır (el-A’lâ 87: 3). Bu çerçevede *takdir*, varlığın yapısına yerleştirilen kurallar bütününü ifade etmektedir. *Hidayet* ise insanın bu kuralları ve yasaları, hem dış dünyada bulması, hem görünen bu varlık yapısının ötesinde bir anlam alanın bulunduğunu fark etmesi, hem de bütün bu varlık düzeylerini teolojik bir düzeyde yorumlayıp dini tecrübesine kaynak yapması demektir.

Kendini yarattıkları yoluyla ortaya koymayı tercih eden Yaratıcı’yı tecrübe etme, hakkında fikir sahibi olma ve O’nu keşfetme ancak bu varlık alanı içinde mümkün olacaktır. Bunun dışındaki imgeler, hayaller, akıl yürütmeler daha çok olmasını arzu ettiğimiz kişisel kabullerimiz olmanın ötesine geçemezler. Yaratıcı’nın bize dönük yüzü olan bu varlık alanını, sıradan bir tecrübe alanı olmaktan çıkarıp dinsel ve teolojik bir tecrübe alanına dönüştürmek de ancak Kur’an’ın takva adını verdiği ‘Tanrı bilinci’ ile mümkün olabilmektedir.

Dış dünya yahut fiziksel ontoloji alanı, Mutlak Varlık hakkında fikir edinmemize imkân veren bir simgeler alanı olduğuna göre; bu alana dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmak da, sembolik yahut mecazi bir konuşma olacaktır. Bundan daha önemlisi, Mutlak Varlık’ı sebep-sonuç zincirinin hakim olduğu dış dünyanın dışına çıkmamıza imkân veren kavramlar yardımıyla, bu alemin dışında da keşfedebilmektir. Bu da bu zincirin, dolayısıyla da bu alemin dışına bizi çıkaracak kavramları ve bunların paylaşımını mümkün kılacak bir dil geliştirmeyi gerektirmektedir. Kelamcılar, bu sebep-sonuç zinciri dışına ‘*akıl’* kavramıyla*,* sufiler ise ‘*sezgi’* kavramıyla çıkmışlardır. Böylece her iki taraf da kendi bakış açılarına göre, sıradan varlık alanının dışına birer pencere açmışlardır.

İnsan, varlık olarak *geçicilik*, *nedensellik* yahut *öncesi olan bir şartlanmışlık* gibi kümelerle çepeçevre kuşatılmıştır. Bütün algılamaları ve yargıları bunların etkisi altındadır. Bu durum, şüphesiz, Tanrı için böyle değildir. Bu çok önemli bir farktır. Zamana, mekâna ve mantıksal yoldan akıl yürütmeye bağımlı olan insan için Tanrı hakkında düşünce üretecek bir yorum açısı oluşturmak pek kolay değildir. Çünkü Tanrı’yı nesnelleştiremeyiz.

Doğrusu burada en büyük güçlük, Tanrı’ya ilişkin söylemlere açıklık kazandırmak veya bu söylemlerin kaynağını saptamaktır. Tanrı’ya ilişkin kelimelerin, O’na sözlük anlamıyla işaret etmeleri mümkün değildir. Zira, O, “biricik”tir ve zaman ve mekân ile kayıtlı değildir. Buna Allah’ın *ehadiyyet*i denmektedir. Vâhid benzeri olan bir’i tanımlarken, ehad, benzersiz Bir’i tanımlamaktadır. Ayet-i kerime ‘Allah’ın benzeri yoktur’ değil, ‘O’nun benzeri gibi bile yoktur’ (Şûrâ 42:11) diyerek, O’nu bütün algı ve tasavvurlarımızın ötesine geçirmektedir.

Zaman ve mekândan uzak olan Tanrı’nın, bütün algı ve tasavvurları zaman ve mekânla kayıtlı olan insan zihniyle anlaşılması ve açıklanması nasıl mümkün olacaktır? Öyle görünüyor ki, bu isimlendirmenin dayanağı, insanda varolan ve zaman ve mekâna bağımlılığı en az düzeyde bulunan *soyut nitelikler* olabilir.

Bu konuda insanların salt maddi terimlerle çözümlenmesi mümkün olmayan niteliklerini dikkate alarak belli bir fikre ya da kanaate ulaşmak mümkündür. Sevme, güvenme, bağlanma gibi mekândan nispeten bağımsız niteliklerimizi göz önünde bulundurarak, mekândan uzak olan varlık’a ilişkin bir şey elde ederiz. İşte Tanrı hakkında konuşma, anlamlılığını buradan elde eder (Swinburne 1993: 51-54).

Allah’ın *insanı görür ve işitir kılması,* (İnsan 76: 2) ve *ruhundan ona üflemesi*,yani can vermesi (Hicr 15: 29; Sâd 38: 72) insanın hem bilişsel hem de varlıksal olarak nasıl bir planın parçası yapıldığına işaret eder.

Allah’ın isimleri insana geniş bir yorum alanı açmaktadır. Bu isimler, insanı doğası gereği *yorumlayan bir varlık* yapmakta ve simgeleri, mecazları, meselleri insan zihninde anlamlı bir bütüne dönüştürmektedir. Sözkonusu bu isimlere mutlak düzeyde sahip olan bir Varlığı, ancak akıl sahibi olan insan *takdir* edebilir. Kısacası, Tanrı’nın her bir isimi, *Allah’ı layıkıyla tanımanın* (En’am 6: 91) ve *takdir etme*nin (Zümer 39: 67) tek yoludur:

 Allah’ın *Tevhid*isebebiyle Müslümanların yalnız Allah’a dayanmaları istenir; Allah’ın *Samediyyet*i dolayısıyla hayatlarının her alanında başkalarından bağımsız olmaları emredilir; Allah’ın Mutlak Varlık olması sebebiyle yaşamı ilgilendiren hiçbir şeyden vazgeçmemeleri; Allah’ın yüceliği sebebiyle de her şeyde mükemmelliğin en yüksek mertebelerini yakalamaya çalışmaları istenir (Baljon 2000: 77).

Varlığı bu şekilde kavrama çabamız ve Allah ile aramızdaki ilişki biçimini karşılıklı bir ilişki olarak düşünmemiz, dinle ilgili çözümlemelerimizi ve yaşamımızı şekillendirme biçimimizi de belirler. Bu sebeple de, dini yaşamın içinde olmayan ve iradesini bu yönde bir şekillendirmeye tabi tutmayan bir kimsenin, dini bağlamdaki çözümlemeleri eksik kalacaktır. Bilimin ne olduğunu ve bilimsel alanla ilgili kavramların nasıl işlediğini bilmeyen bir kimsenin, bu alanı anlamasının olanaksız olması gibi, dinin ilkeleri konusunda bilgisi olmayan insanların da, dinî terim ve kavramları anlamaları ve yorumlamaları olanaksızdır. Zira, metafiziksel bir yapı içinde Tanrı’dan söz etme ile, ibadet ettiğimiz, başka bir ifadeyle kişisel tecrübemizin içine katmayı planladığımız bir Tanrı’ya referansta bulunma arasında çok fark vardır. Dinin ve dindarın kullandığı dil, bu varoluşsal bağlam dikkate alınarak yorumlanmalıdır.

Varlık Hükümleri

Zorunlu Varlık (Vâcibu’l-Vücûd): Allah

Allah’ın yokluğunun düşünülemeyişi, varlığından önce bir yokluğun bulunmayışındandır. Varlığının sebebini kendi içinde gördüğümüz ve bütün diğer varlıkların varolmalarını da kendisine bağladığımız bu Varlığın üzerinden yokluk geçmiş olsaydı, onu da bir var eden gerekirdi. Böyle bir varsayım ise, zincirleme olarak her varı bir önceki varedene bağlayarak gitmeye çalışan düşüncenin gelip bir yerde tıkanması demektir. Varlığı kendinden olan ve Varlığına bir başlangıç gösterilemeyen Varlık’ın, yok

olması da düşünülemez. Bu sebeple de O, Ezelî ve Ebedî’dir.

#### Mümkün varlık (olurlu varlık): Allah’ın dışındaki her şey, Alem

Mümkün Varlık, Allah’ın dışındaki her şey olarak da tanımlanmaktadır. Var olması da olmaması da birbirine denk olduğu için, mümkün varlık, varlığını kendi dışında bir sebebe muhtaçtır. Mümkün varlık yok iken sonradan var olduğu için, sonradan var olan varlık hükümlerine bağlıdır: hâdis olması, bâkî olmaması, gibi. Kelamcıların alemi ‘mümkün’ kategorisi içinde görmeleri, alemde zorunluluğu da dışlamaktadır.

 Sebeplerin sonuçları doğurduğu zorunlu bir sebepliliği öngören Müslüman filozofların aksine, kelamcılar âlemi mümkün olarak niteleyerek, varlıklar arasında sebepsel zorunluluğu reddetmişlerdir. Bu ön kabule bağlı olarak, örneğin, A mekânında bulunan bir kişinin A mekânında değil de B mekânında bulunması mümkün müdür, sorusuna İbn Sina ‘mümkün değildir, orada bulunması zorunludur’ cevabını verirken Gazali ‘B mekânında bulunması mümkündür’ demektedir. Başka bir ifadeyle, olmakta olan bir şey olduğundan başka bir şekilde olma imkânına da sahiptir, zira alem mümkünler dünyasıdır. O halde mümkün varlık tanımlaması, sadece varlıkların var olmasıyla değil, varlıklarına devamları ile de ilgili bir hükümdür.

#### Mümteni’ (imkânsız): Varlık alanına çıkması düşünülemeyen her şey

Tek sayının çift olduğu veya üçgenin daire olduğunun iddia edilmesi gibi. Böyle bir şeyin olamaması, kendi tanımı ve varlığı gereğidir, bu ona dışarıdan yüklenen bir hüküm değildir.

### Varlığa Dair Temel Kavramlar

Varlıklar arasındaki karşıtlık, ya gerçek karşıtlıktır ya da değildir. Örneğin; Aydınlık-Karanlık, karşıtlığında karanlık ışığın olmaması durumunu tanımlamaktadır: Karanlık, ışık olmayandır. Karanlık, karşıtı durumundaki ışığa referansta bulunmadan tanımlanamamaktadır.

Varlık-Yokluk, karşıtlığında yokluk, varlığın olmaması durumunu tanımlamaktadır: Yok, var olmayandır. Yok, varlığa referansta bulunmadan tanımlanamamaktadır.

Erkek-Kadın, karşıtlığında ise kadın, erkek olmayandır, şeklinde tanımlanamaz. Kadının tanımına değilleme (negation) ile ulaşılmaz. Kadın, erkek olmayandır diyemeyiz. Kadın, karşıtı olan erkeğe referansta bulunmadan tanımlanabilecek kendine has bir gerçekliğe sahiptir.

Aşağıdaki kavram ikizlerini bu karşıtlık tarzlarını dikkate alarak irdeleyelim:

#### Varlık ve Yokluk

Kelamcılar, varlıklar arasında en temel ayrımı Ezeli Varlık-hâdis varlık, yani Allah ile sonradan olmuş varlıklar şeklinde yapmaktadırlar. Bu ayrım Allah ve Allah’ın dışındaki her şey olarak tanımlanan alem dikkate alınarak yapılmaktadır.

Ancak bu apaçık olma durumu sadece kavram seviyesi için geçerlidir. Bu özel anlamda varlık kavramı bizim zihnimize doğal olarak kendiliğinden doğar. Gündelik hayatımızda ‘masa vardır’ sözünü duyduğumuz zaman bunun ne anlama geldiği üzerinde düşünmeye gerek kalmadan apaçık olarak zihnimizde belirir. İşte düşünmeye gerek bırakmadan zihnimizde doğrudan beliren bu şey varlık’ın kavramsal seviyesidir. Bu kavram başka hiçbir şeye indirgenemez, ama diğer bütün kavramlar ona indirgenebilir. Zira varlık’ın bu kavramsal seviyesini anlamadan başka bir şeyi anlamamız mümkün değildir.

Varlık kavramı konusundaki tartışmalar ‘varlığın her şeyi içine aldığını’ iddia eden Parmenides’e kadar götürülebilir. Ona göre. “Görünümleri ne olursa olsun her şey varlıkta birleşmektedir”. Parmenides varlığın birliği ve çokluğu meselesini tartışıyordu. Duyularımız bize bir çok varlığın mevcut olduğunu söylemektedir. Ama zihnimizle bir araştırmaya koyulduğumuz zaman, sonuçta varlığın tek olduğunu görürüz. Bu durum, Parmenides’in bilgi teorisini de etkilemiş ve onu çokluğun bir hayalden ibaret olduğunu söylemeye vardırmıştır. Bu filozofun tersine Heraclitus varlığı, bütünüyle inkar edip her şeyi varoluş’a indirgemiştir. Varlık problemini ilk defa ela alan Eski Yunan filozofları temelde iki soru üzerinde durdular: Ne vardır? ve Varlık nedir?

Eflatun problemi çözmek için iki alem teorisini geliştirmiştir: Oluş alemi ve onunla sürekli ilişkide bulunması gereken varlık alemi. Bu tez temel olarak, bir taraftan belirlenen ve fakat diğer taraftan belli bir derecede var olan ancak belirlenemeyen bir varlığın mevcudiyetine dayanır.

Kendisinde sürekli değişmelerin olduğu olağan dünyayla, böyle bir değişime uğramadığı kabul edilen tecrübe ötesi bir dünyanın kabulü zaten ilk defa metafizik terimini gündeme getirmiştir. Bu konuda Yunan geleneğinde Parmenides ve Eflatun aynı çizgiyi temsil ederler.

Aristo da bu problemi varlığı formlar olarak gören Parmenides geleneği içinde ele aldı. Aristo her ne kadar müslüman filozofları etkilemişse de, bu etki Parmenides geleneği çerçevesinde olmamıştır. Müslüman felsefeciler varlığı genellikle var olan her şeyin paylaştığı bir yüklem olarak algılamışlardır.

#### Varlık ve Mahiyet

Mahiyet yahut modern dönemde kullanıldığı haliyle bir varlığın doğası, bir şeyin varlığını kabul ettikten sonra onu daha ayrıntılı tanımaya yönelik sorulan soruya verilen cevabın içeriğini oluşturur. Bu tanıma ise, ya gözleme dayalı delillendirmelerle veya haberle yani bildirimle gerçekleşir.

Allah’a, varlığına ilave olarak, bir mahiyet isnat edilip edilemeyeceği, kelamcılar arasında tartışmalıdır. Mütekaddimûn kelamcıları, dildeki anlamıyla, Allah’ın mahiyetinden bahsedilebileceğini, zira bu durumda sıfatlarının sorulmuş olacağını söylerler. Mahiyetin mantıksal kullanımını dikkate alan müteahhirûn kelamcıları ise, Allah’ın mahiyetinden bahsetmenin O’nun hakkında varlık-mahiyet ayrımını akla getireceğini söyleyerek uygun olmadığını ifade ederler. Varlık ve mahiyetin ayrılığı, bu iki unsuru bir araya getiren bir başka varlığa ihtiyacı ortaya çıkaracağı için, Allah’ta varlık ve mahiyet ayrımının olamayacağı Müslüman filozoflarca ileri sürülmüştür.

Allah’a mahiyet isnat edilemeyeceği düşüncesi, mahiyet terimine nasıl bir anlam verildiğine bağlıdır.

Kur’an’ın Allah’ın mahiyetine ilişkin ifadesi salt kurgusal bir bildirimin ötesinde, O’nun fail niteliğine dikkat çekmektedir. Firavun Musa’ya ‘Alemlerin Rabbi dediğin nedir (mahiyeti nedir) ?, (Şuara 26: 23) diye sorduğunda, aldığı cevap, mahiyetin içeriğini vermektedir: “… O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir” (Şu’ara 26: 24).

İmam Maturidî, mahiyetin hem bir şeyin ismini hem de sıfatını sormaya yönelik olabileceğini belirtir. Ona göre, bir varlığın mahiyetini öğrenmek üzere sorduğumuz ‘mâ hüve’ (o nedir? ), yaratılmışların statüsünde mahiyetleri bilinenler için sorulan bir sorudur. Allah ise modeli ve benzeri bulunmaktan münezzehtir. Bu sebeple, Firavun’un normal cisimler için sorulan ‘mâ’ edatını kullanarak Allah’ın neliğini sormasına Musa’nın verdiği cevap, O’nu cisimlerden ayıran bir içerik taşımaktadır: “O takdirine uygun şekilde ve ilk olarak yaratan ve hakkıyla bilen bir Rabdır’. Dolayısıyla mahiyet, Allah’ın kendini isimlendirdiği özelliklere isnatta bulunmamıza imkân verecek şekilde Allah’a isnat edilebilir.

#### Cevher ve Araz

Cevher’in karşılığı Latince’de *substantia*, Yunanca’da ise *hypostasis*tir. Bu kelimeler, ‘altta duran, bir şeye dayanak teşkil eden şey ve taşıyıcı varlık’ karşılığında kullanılmaktadır. Cevher, Aristo’da hem mantık hem de metafizik terimi olarak kullanılmıştır.

Aristo cevheri insan gibi somut varlıklar için kullandığında ‘ilk cevher’, bu ilk cevherlerin türleri ve türleri içine alan cinsleri için kullandığında ise ‘ikinci cevher’ olarak adlandırmaktadır. Cevherleri temel kabul edip, kendi arasında birinci ve ikinci cevherler şeklinde ayrımıyla Aristo, hocası Eflatun’un tümeller yani ideler görüşünden ayrılmış, hakiki varlıkların gözümüzün önündeki somut varlıklar olduklarını savunmuştur.

Gazali tarafından cisim, madde, suret, nefis ve akıl şeklinde beşe ayrılan cevher türleri İslam felsefe geleneğindeki ortak şemayı oluşturmaktadır.

Matüridî arazı, “cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar” şeklinde tanımlamaktadır. Bu durumda, araz cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey” (Enfal 8: 67), “Bizzat mevcut olmayan, başkasıyla var olan sıfat” şeklinde tanımlanmaktadır.

Bütün maddi cevherler mahiyet itibariyle birbirinin aynı olduğu halde farklı niteliklere sahiptirler. İşte aynı mahiyetlerden farklı varlıkların meydana gelmesini sağlayan şey arazlardır. Arazlara bu özelliği veren de Allah’tır.

Bölünmez cevher anlayışı, İslam dünyasında ilk defa kelamcılarca geliştirilmiş olması sebebiyle dini bir karaktere büründürülmüştür. Bu dini karakter, Tanrı’ya cevher denilip denilemeyeceği gibi bir ihtilafın ötesinde bir öneme sahiptir. Cevher’e dayalı İslam atomculuğu, materyalist Yunan atomculuğundan farklı olarak, cevher ve araza dayalı atomculuk anlayışından yaratma modeline ulaşmayı amaçlıyordu. Erken devir İslam atomculuğuna göre atomlar, Demokritos atomculuğunun aksine, yok iken var olurlar, yani yaratılırlar. Oluş, Demokritos’ta görüldüğü gibi atomların birleşme ve ayrılması ile meydana gelir, fakat oluşta mekânik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Zira zorunluluk ve sebeplilik doktrini ilahi iradenin hürlüğü ile çelişir.

Kelamcılar, boşlukta duran dolayısıyla sınırlı ve sonlu atomları sebebiyle kendisi de sonlu olan alem tasavvurlarını geliştirmede atom teorisini çok iyi kullanmışlardır.

Kelamcılar Allah’ın ‘kün’ emrinin nesnesi olarak atomları görmüşler ve ‘Allah’ın her an bir işte olduğunu’ (Rahman 55: 29) bildiren ayeti de, atomların her an yaratılmakta ve yok edilmekte olduklarını söyleyerek, atomculuk teorileriyle uyumlu olarak yorumlamışlardır.

#### Kıdem ve Hudûs

Kıdem, yani Allah’ın varlığının başlangıcının olmaması, genel ve temel bir ilke olarak İslam ekolleri tarafından paylaşılmaktadır.

İslam mezheplerinin bu görüş birlikteliğine, selef alimleri karşı çıkmaktadır. Bu alimlerden İbn Hazm, kadîm kelimesinin Kur’an‘da ‘üzerinden uzun geçmiş eski inançlar ve nesneler’ için kullanıldığını (Yusuf 12:95; Ya-Sin 36: 39) söyleyerek, bu nitelendirmenin Allah’a isnat edilmesinin uygun olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bu anlamı karşılamak üzere Kur’an’ın tercih ettiği terim Allah’ın ‘el-Evvel’ ismidir ve bunun kullanılması gerekir. Zira bu isim Allah’ın zaman üstü olduğunu gösteren en güçlü tanımlamadır.

Allah’ın varlığını ispat etmek ve alemin yaratılmış bir varlık alanı olduğunu kanıtlamak için delillendirmeler hicri II. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Delillendirmenin başlangıcından başlayarak kıdem ve hudûs kavramlarına başvurulduğunu, aynı şekilde Allah’ın sıfatları ile ilgili tartışmalarda da bu kavramların öne çıktığını görmekteyiz. ‘Sonradan meydana gelmek’ anlamında kullanılan hudûs terimi, Allah’ın varlığını kanıtlamak için başvurulan kozmolojik delilin Kelam bilimi alanındaki karşılığıdır.

Sünni kelamcılardan hudûs delilini sistemli bir şekilde inceleyen ise, Ebu Mansur el-Maturidî’dir. Maturidî, hudûs delilini Mu’tezilenin kullandığı mantıki formunun ötesine taşımış ve haber, duyu ve istidlal yoluyla hudûsun ispatlanabileceğini belirtmiştir. Onun haberden anladığı, Kur’an’ın, tabiatın aşkın bir güç tarafından yaratılmış olmasına dikkatleri çekmesidir. Bu ise gözlem ve istidlale dayanan bir delildir. Dolayısıya hudûs delili kaynağını hem naslarda hem de insanda bulmaktadır. Maturidî’ye göre, hiç kimsenin kendini ezeli bir varlık olarak düşünmemesi de hudûs delilinin örneklerindendir.

**Fail ve İllet**

Kelamcılara göre fail, irade ve bilgi sahibi varlığa verilen isimdir. Bu sebeple sadece canlı varlıklara atfedilebilir. Filozoflar, Tanrının zorunlu olarak yarattığını ve iradesinin bulunmadığını varsaymaktadırlar. Onlara göre, güneş nasıl ışınlarının yayılmasına, ateş ısıtıcılığına engel olamıyorsa, aynı şekilde Tanrı da kendisinden alemin çıkmasına engel olamaz. Güneşin ışınlarının yayılmasını gerekli kılması gibi, Tanrı’nın cevheri de eşyanın varlığa çıkmasını gerekli kılmaktadır (Gazali 1927: 168-69). Kelamcılara göre, filozofların fail terimini, Allah için kullanmaları yanlıştır.

Allah’ın fail olarak adlandırılması, yaratma aktını bir iradenin önceledini, bu da alemin fail durumundaki Allah ile birlikte varolmadığını ifade eder.

Kelamcılara göre, filozofların fiil görüşü kabul edilirse Allah-alem ilişkisi bir Yaratan-yaratılan ilişkisi olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, dünya Allah’ın fiili olamıyacaktır. Allah’ın fiili yoktan yaratmadır. Fiilin anlamı budur. Ama filozoflar dünyayı ezeli kabul etmektedir. Ezeli olarak varolan, yokluktan sonra meydana getirilemez. Bu durumda filozoflardaki Allah-alem ilişkisi, bir Yaratan-yaratılan ilişkisi değil, bir neden-nedenli ilişkisidir.

Fail’in en önemli niteliği irade sahibi olmasıdır. Allah’ın failliğinin irade sıfatının algılanışıyla doğrudan ilişkisi vardır. Özellikle kozmolojik delil üzerinde duran kelamcılar, ‘mürîd’ ve ‘müreccih’ bir varlığı gerektirdiği için alemi sözkonusu ettikleri her yerde iradesiyle hareket eden bir faili de ele almışlardır. Zira, hem varlığı hem de yokluğu ‘mümkün’ olan bir şeyin varolabilmesi için varlık imkânının tercih, belli bir zamanda varlığa çıkışının tahsis edilmesi gereklidir. Bu tercih ve tahisis de ancak mürid bir Tanrı’nın varlığıyla açıklanabilir.

İllet-ma’lul ilişkisinde iradenin işaret edilebilecek rolü, şayet varsa, bu sürecin gerçekleşmesine Allah’ın muhalefet etmemesi yanı rıza göstermesidir. Dolayısıyla müslüman filozoflarda irade, rıza’ya dönüşmektedir. İbn Sina, sudur’u *inayet*’le eşitlemekte ve bunu da şöyle tanımlamaktadır: “Tanrı bilgisinin bütün varlığı kuşatması ve varlığın en güzel bir nizama göre meydana gelmesine *rıza* göstermesidir”.

Kelamcıların, müslüman filozoflara Allah’ın iradesi dolayısıyla illet-ma’lul bağlamında yaptıkları eleştiriyi yakında incelediğimizde filozofların da kelamcılarla benzer endişeleri taşıdıklarını görmek mümkündür. Özellikle, Farabi’nin alemin yaratılışı bağlamında gündeme getirdiği sudur nazariyesindeki zorunluluk, fiili bir zorunluluk değil mantıki bir zorunluluktur. Bu zorunluluk Allah’da değil yaratılmış varlıktadır. Bu varlık, varolmamazlık edemez. Yoksa Allah istese de istemese de alem ondan sudur edecek anlamında değildir. Zira Farabi Allah’ı rızası ve iradesi olmadan hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini ifade etmektedir.

 Alemin yaratılışını anlatırken Farabi aynen şu ifadeleri kullanmaktadır: “Yüce Allah eşyanın zuhurunu ve gayb aleminden şehadet alemine intikalini irade ettiği zaman, nefse hayırlarını ve şerlerini ilham etmiş; nefsin iradesi, Yüce Tanrı’nın iradesiyle ve ona verdiği tabiatla hareket gelmiştir (Farabi 1951: 93-113). Bu ifade, alemin yaratılışında Allah’ın iradesinin sözkonusu olduğunu açıkça göstermektedir.

Allah’ın Varlığı

Kelam İlminde Allah anlayışı, bütün diğer dini tasavvurları ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için büyük önem taşımaktadır. Allah’ın varlığına ilişkin tartışmaların ayrıntılarına girmeden önce, Allah’a ilişkin farklı felsefi tasavvurlara göz atmakta yarar var:

**Teizm**: Allah’ın varlığını bir ön kabul olarak benimseyen ve bu varlığın insanlarla iletişim kurmak için peygamberler seçtiğini ve yarattığı alemle sürekli ilişkili olduğunu kabul eden düşünce sistemidir. Semavî dinlerin Allah tasavvurları teistiktir.

**Ateizm**: Tanrı tanımazlık demektir. Ateizmin iki kabulden hareket ederek Tanrı’yı inkâr ettiği bilinmektedir. Bunlardan biri, âlemin akıllı bir tasarımın, planlı bir yaratmanın ürünü olmadığı, aksine tesadüfen meydana geldiği şeklindedir. Ancak fizik teorilerinin, içinde yaşadığımız evrenin tesadüflerle izah edilemeyecek hassas bir ayara (fine tuning) bağlı bir sisteme sahip olduğu fikri, ateizmin bu tesadüf iddiasını çürütmüştür.

Ateistlerin Tanrıyı inkârlarındaki ikinci temel, kötülük problemidir. Hastalıklar, ölümler, savaşlar, depremler, seller ve bütün bunların getirdiği yıkımlar, ateistlere göre, var olduğu kabul edilen Allah’ın iyi niyetli olmadığına, iyi niyetli olsa da bu iyi niyetini hâkim kılacak bir kudrete sahip bulunmadığına işaret etmektedir.

Kötülük problemi konusunda ateistler kadar dindarların da hatalı kabullerden hareket ettiği görülmektedir. “Âlemde meydana gelen kötülüklerin insanların kendi elleriyle kazandıklarının sonucu olduğunu” (Rûm 30: 41) belirten Kur’an ayeti, Allah’a fatura edilen kötülüklerin gerçek kaynağına işaret etmektedir.

**Politeizm**: Çok tanrıcılık anlamındadır. Bu inanışta değer olarak birbirine eşit çok sayıda tanrının varlığı kabul edilmektedir. Yer tanrısı, güneş tanrısı, vs.

**Monoteism**: Tek tanrıcılık anlamında kullanılmaktadır. Monoteizm, insanın yaratılışı itibariyle tek Tanrıcılığa eğilimli olduğunu ve bu eğilimin sonucu olarak da insanların tarihin başından beri tek Tanrıcı olduklarını kabul etmektedir. İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber olarak kabul edilmesi, bu iddiayı doğrulamaktadır.

**Henoteizm**: Çok sayıda tanrının varlığını kabul etmekle birlikte tek yüce bir tanrıyı da (Yunanca, *heis theos*) kabul edip ona ibadet etmeyi öngören düşünceyi tanımlamaktadır. Politeizm ile Monoteizm karışımı bir düşüncedir ve monoteizm öncesi aşamayı temsil etmektedir. Bununla birlikte, birçok düşünür İbrahimî geleneğin öngördüğü ‘insanlığın başından beri monoteist olduğu’ önkabulünden hareketle, henoteizmin monoteizmin ön aşaması olarak görülmesini reddettikleri bilinmektedir. Ancak insan zihninin gelişimine paralel olarak, hakikatle birebir örtüşen bir Allah tasavvurunun gelişiminde de aşamalar olması doğal karşılanmalıdır. Etrafında gördüğü her şeye bir anlam yüklemesi, doğasının gereği olan insanın, tabiattaki varlıklara yanlış anlamlar yükleyerek onları tanrısallaştırdığı da bir gerçektir. Gök gürültüsünden korkan insanın, onun kötülüğünden emin olmak için onu tanrısallaştırdığı ve kurbanlar kestiği tarihsel bir vakıadır. Kur’an, korkunun kaynağı durumundaki gök gürültüsünün aslında Allah’ı hamd etmekten başka bir şey yapmadığını belirterek (Ra‘d 13:13), bu korkunun kaynağını ortadan kaldırmakta ve bu yanlış bağlılığı sona erdirmektedir.

Dinsel gelişim aşamalarının kabul edilmesi, monoteizmin tarihin başından beri etkin olan ana inanç damarı olduğu fikriyle çatışıyor olarak görülmemelidir. Fıtrat olarak insanlar monoteist eğilimlidirler, ama bu fıtratın bozularak farklı inançlara sapıldığı da tarihsel bir gerçektir. Hinduların Veda’larında bu gelişimi gösteren kayıtları görmek mümkündür. Benzer şekilde Yahudilerin tek bir Tanrı fikrine yani monoteizme gelinceye kadar henoteist oldukları bilinmektedir. Yahudiler, Yahova’yı tek olarak görüp ona ibadet etmekteydiler, ama aynı zamanda yerel kabile tanrıları da vardı. Benzer bir inanışın cahiliye Araplarına da egemen olduğu görülmektedir. “Sen inkârcılara, “Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yararlanmanıza sunan kimdir?” diye soracak olsan kesinlikle, “Allah’tır” derler” (‘Ankebût 29:61) ayetinin ifade ettiği gibi, Araplar yüce bir Tanrıyı kabul etmekle birlikte, başka tanrılara da inanıyorlardı. Bu sebeple İslam öncesi Arap toplumunun inancını politeizm değil, henoteizm olarak tanımlamak daha doğru olsa gerektir. Peygamberlerin mesajındaki ana eksenin, her türlü kabulü ve bağlılığı dışlayan bir *tevhid* vurgusu olduğu dikkate alındığında, henoteizm ve benzeri sapmaların yaygın inanç biçimleri olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

**Agnostisizm**: Tanrı’nın varlığının ya da yokluğunun şu an için bilinemeyeceğini öngören felsefi bir akımdır. Yunanca *agnostos* yani *bilinemez olan* kelimesinden türetilmiştir. Agnostisizm, Allah’ın varlığı, ölüm sonrası yaşam gibi insan tecrübesinin tamamen dışında kalan alanlarda insan zihninin, bunların varlığına ya da yokluğuna dair eşit derecede deliller üretebildiğini söyleyerek, üretilen delillerin bir anlamı olmadığını, dolayısıyla bu alanların bilinemez olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Agnostisizmde vurgu Tanrı’ya değil, insanın bilme yeteneğinin sınırlı oluşunadır. ‘Sınırlı imkânlarıyla sınırsız Tanrı hakkında fikir yürüten insanın olumsuzlanamayacak veya yanlışlanamayacak hiçbir yargısı yoktur’ diyerek agnostisizm Tanrı hakkında konuşmayı gereksiz görmektedir.

**Panteizm**: Metafiziksel ve dinsel bir terim olarak panteizm, alemi Tanrıyla özdeş kabul eden yahut her şeyi Tanrı’nın tecellisinden ibaret gören anlayıştır. Farklı görünüşlere sahip olsa da varolan her şey aslında birdir ve birlik peşindedir. Doğrusu evrende tek gerçek Tanrıdır.

Panteizm, teist dinlerin kabul ettiği, ‘duyan’, ‘yardım eden’, ‘karar veren’ gibi kişisel özellikler atfedilen Tanrı fikrini reddeder. ‘Aşkın Tanrı’ fikrini de kabul etmez. Panteizm, hem teizmi hem de ateizmi dışlar. ‘Her şey tanrıdır demek aslında tanrı yoktur’ demekten başka bir şey değildir, diyerek panteistleri ateizme kaymakla suçlayanlara karşı, panteistler kendilerinin farklı bir tür monoteizm peşinde olduklarını iddia ederler. Plato, Spinoza, Hegel gibi filozoflar bu kategori içinde anılmaktadır.

Tartışmalı olmakla birlikte Vahdet-i vücûd görüşüyle panteizmin özdeş olduğu ileri sürülmektedir. Panteizmin en güçlü ismi Spinoza’nın bu görüşünü, Endülüs göçmeni olan ailesinden, onların da İbn Arabî’den miras aldıkları iddia edilmektedir. Ancak Spinoza’nın ‘Tanrı evrendedir’ kabulüne karşı İbn Arabî’nin ‘evren Tanrı’dadır’ görüşü arasında fark olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia sahipleri, birincisine panteizm, ikincisine ise vahdet-i vücûd adını vermektedirler.

**Deizm**: Tanrı’nın alemi yarattığını kabul eden ve fakat onunla sürekli ilişkide bulunmadığını ileri süren görüştür. Aristo, Newton gibi isimler deizmin önemli temsilcileri durumundadırlar. Özellikle Newton’un bu konudaki açıklamaları deizmin daha iyi anlaşılmasına ışık tutacak niteliktedir: Ona göre Tanrı kudretiyle o kadar mükemmel yaratır ki, yarattıklarına bir daha müdahale etmesine gerek kalmaz. Ürettiği makineye ömür boyu garanti veren bir firmaya kıyaslanırsa, Allah sınırsız kudretiyle yarattığı âlemi kurallarla donatmış ve kıyamete kadar işleyecek bir sistem olarak planlamıştır. Aslında deizm, mutlak determinist bir sistem öngörmektedir.

Deistik Teoloji de bireyle değil, mekanik evrenle ilgilidir. Evrenin sürdürülebilirliği, Tanrı’nın bireyin ve toplumun hayatında yer tutmasından, ahlaka kaynaklık etmesinden daha önemlidir. Deizm Tanrı’nın bilen, peygamber gönderen, duaları kabul eden bir Varlık olarak sadece insanla değil, alemin içindeki varlıklarla da ilişkisi olduğunu bir kenara koymuş ve Tanrı’nın sadece *kudret* sıfatına odaklanan bir Allah-alem ilişkisi tasavvuru geliştirmiş görünmektedir.

Söz konusu teolojide, Tanrı ‘boşlukların Tanrı’sı gibi resmedilmiş, teolojik teorileri destekleyen her bilimsel gelişme, Tanrı’nın ispatı için boşluğu dolduran yeni bir değer olarak sahiplenilmiştir. Deizm, ‘neden’den daha çok ‘nasıl’ üzerinde durur. Başka bir ifadeyle, algıladığımız dünyayı açıklamayı birinci öncelik olarak görür.

Tanrı tasavvuruna ilişkin bu farklı kabulleri verdikten sonra Tanrı’nın Teist sistem içinde nasıl anlaşıldığına daha yakından bakabiliriz:

 Kendi dışındaki varlıklarla ve doğal olarak tabiatla ilişkisinde, Kur’anın öne çıkardığı Yaratıcı sadece yaratan değil, yaratmasını adalet üzere yapan, yaratmasına rahmet ve merhametini eş kılandır. Yaratması sadece açıklamaya çalıştığımız duyu verilerinin algıladığı alemle (*âfâk*) sınırlı olmayan ve anlamaya çalışmamız gereken bir iç dünyanın (*enfüs*) da nesnesi olan Allah’tır.

Bu yaklaşım, Allah ile yarattığı alan arasındaki ilişkiyi, felsefenin ve din felsefesinin algıladığı gibi, sadece varlıksal ve bilişsel bir ilişki olmaktan çıkarır. Bu işin içine uygulamayı, ahlakı, değerleri (aksiyoloji) ve estetiği de yerleştirir. Sonuçta bu kurulu düzende bizim görmek isdeğimiz, Allah’ın kendi dışındaki varlıklarla ilişki içinde ortaya çıkan isim ve sıfatlarıdır. Bu nedenle, teolojik açıdan önem taşıyan, ilişkinin ötesinde ilişkinin niteliğidir.

Bir inanç ve düşünce sistemine rengini veren Varlık olan Allah’ın ispatının mümkün olup olmadığı ise düşünürler arasında tartışma konusu olmuştur. Ateistler ve agnostikler , fizik alemin dışında bir varlık alanı kabul etmedikleri için, bu delillendirmelerin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Ancak, Allah’ın yokluğuna dair delillendirmelerde de bulunamamaktadırlar.

Allah’ın varlığını kabul eden teist düşünürler ise, ispatı mümkün görmekle birlikte, duyularla idrak edilemeyen bir varlığın ispatının farklı bir ispat düzeyi olduğunu belirtmektedirler. Bu farklı ispat düzeyinde etkin olan, herhangi bir fiziksel nesnenin yahut matematiksel aksiyomun aksine, insanın kalp ve zihin birlikteliğidir. Bu kalp ve zihnin oluşturduğu birlikteliğin adı olan akıl, bu ispat amacında Allah’ın mahiyetini anlama ve keşfetmeye yönelik bir çabanın ötesinde, alemin bir Varlık tarafından yaratıldığını, akla uygun sebeplerle temellendirmeye çalışır.

Allah’ı delillendirmeye götüren sebep; mümin için, bir varlığa körükörüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, bu bağlılığı hayatını anlamlandıracak bir bağlılık durumuna yükseltmektir. Bu ispat delilleriyle, sürekli iman alanı etrafında varlık zemini bulan şekk, şüphe, reyb gibi zihin hallerinin ortadan kalkması ve ‘bilgi’ seviyesine çıkan bir imanın gerçekleşmesi amaçlanır. Sadece böyle bir iman ‘insanın zihninde bir kesinlik hissi yaratarak, onu tatmin edebilir. ’ Ayrıca, Allah’ın ispatı için kullanılan her türlü gerçeklik zemini de, yeniden tanımlanmış ve anlamlandırılmış olur.

Allah’ın Birliği: Allah’ın hem iç dünyamızda hem de dış dünyada ‘*bir*’liğini göstermek için iki terim kullanılmaktadır: Vahid ve Ehad. Kelam’ın ilk dönemde ‘*ilmü’t-tevhid*’ olarak adlandırılması bile, bu disiplinin yaptığı bütün delillendirmelerin, aslında, tevhid’in iyice anlaşılıp yerleşmesini sağlamaya yönelik olduğunu göstermeye yeter. Bu anlamda *tevhid,* inanca ve inancın sistematik yapısına rengini veren en temel dini ilkedir.

Allah kavramı etrafında örülen bir hayat görüşü ve yaşam tarzına dayanan sistem fikrinin çekirdeğinde *tevhid* kavramı yatmaktadır. Dinin içindeki bütün diğer unsurlar, *tevhid*in bozulmasıyla bozulmakta ve yokolmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir. Çekirdek kavram olarak *tevhid*, dini unsurların birbiriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arzetmesine imkân vermektedir.

Diğer yandan tevhid, başta Allah’ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Dini ve etnik aidiyetleri dikkate almadan ve hatta bu aidiyetleri ortadan kaldıracak şekilde Allah’ı bütün insanların Tanrı’sı olarak sunma, yaşamı Allah’ın bütün insanlara ortak ihsanı olarak görme noktalarında İslam, bütün diğer dinlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda İslam dininin ve onun asıl kaynağı durumundaki Kur’anın temeli, tartışmasız, tevhiddir:

“O doğunun ve batının Rabbidir; O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse sadece O’nu vekil tut” (Müzzemmil 73: 9).

“O’ndan başka ilah yoktur. Dirilten ve öldüren O’dur. Sizin de Rabbiniz, atalarınızın da Rabbidir” (Duhân 44: 8).

Allah’ın tarihin bir kesitine müdahalesi olarak adlandırabileceğimiz peygamber göndermenin arkasındaki temel sebep de, tevhidi aslî yapısına kavuşturma ve uğratıldığı bozulmayı düzeltmektir. Bu yönüyle İslam dininde tevhid, o ana kadar yapılan hem semavi dinlerdeki hem de diğerlerindeki her türlü hatalı vurguyu yeniden düzeltme iddiası sebebiyle en kapsamlı onarım hareketi olarak görülebilir. İslam Dini’nin temeli durumundaki tevhid akidesini en özlü biçimde belirten Kur’an suresi, bu özelliğinden dolayı, ‘*ihlas’* yani dini halis şekline kavuşturma ve ona eklenen tortuları ayıklama, olarak adlandırılmıştır.

Tevhid, sadece gördüğüne inanan ve ilk değerlendirmeleri her zaman yüzeysel olan ilk dönemlerdeki insan zihninin gelişerek ulaştığı bir anlayış seviyesidir. Kozmosda olup biten her şeyi kanun ve kurallarıyla Tek bir kudretin iradesine bağlayabilmek, her zihnin başarabileceği bir şey değildir. Bunun için insan zihninin bunu kavrayabilecek bir gelişim seyrini tamamlaması gerekiyordu. Allah’ın birliğinin vurgulandığı “İlahınız *tek bir* Allah’tır. O’ndan başka ilah yoktur. O rahman ve rahimdir” (Bakara 2: 163) ayetini takip eden ayette bu durum açıkça vurgulanmaktadır:

“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için deliller vardır” (Bakara 2: 164).

Kur’an’da Yüce Allah’ın alemde kendinden başka bir ilah olmadığı, göklerdeki ve yerdeki mutlak egemenliğin O’na ait olduğunu belirtmesi de tevhidi vurgulamaktadır.

Karmaşık bir dünyayı ve bütün varlıkları tek bir Tanrı’nın idare edebileceğini akıllarına sığdıramayan putperest Araplar, Hz. Muhammed için, “Ne o, tanrıları bire mi indirdi? ” (Sad 38: 5) derken de ilkel bir zihniyeti temsil ediyorlardı.

Görünen fiziki alemin ötesine geçip, her şeyin temeline Allah’ı yerleştirebilmeyi başarabilme anlamındaki bu *muvahhit* insan zihninin gelişim seyri,Kur’an’da İbrahim peygamberin kişiliğinde şöyle örneklendirilmektedir:

 “İşte böylece İbrahim’e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun. Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. “İşte Rabbim! ” dedi. Yıldız batınca da, “Ben öyle batanları sevmem” dedi. Ay’ doğarken görünce de, “İşte Rabbim” dedi. Ay da batınca, “Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce de, “İşte benim Rabbim! Bu daha büyük” dedi. O da batınca, “Ey kavmim! ” Ben sizin Allah’a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım” dedi. “Ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben Allah’a ortak koşanlardan değilim” (En’am 6: 75-79).

**İnsan Zihninin Tevhide Ulaşma Sürecinin Örnek Modeli Olarak Hz.İbrahim**

Yüce Allah, insan cinsi için sınırları belirlemiş, bu cinsin neleri bilip neleri bilemeyeceğini bir kanuna bağlamıştır.Kur’an bunu, Allah’la insan arasında bir **ahit** yahut **mîsak** olarak adlandırmıştır. Allah’ın insan cinsiyle yaptığı bu ahdin ana konularından biri, insanın salt maddi gerçekliğe gömülüp kalmaması, bu gerçekliğin temsil ettiği soyut anlamlar dünyasına ulaşma başarısını (*azm*) gösterebilmesidir. Ancak insanın yapısında varolan yeteneklerin bütünüyle işler hale gelmesi, bir süreç içinde olabilmektedir. İnsan cinsinin zihinsel gelişim aşamaları, bir çocuğun zihinsel gelişim aşamalarından farklı değildir. İlk insandan itibaren, insan zihninin bir tekamül yani gelişme sürecine girdiği ve nesneleri gerçek anlamıyla kavraması için uzun bir sürecin işlemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Aslında somut ve soyut boyutlarıyla âlemi algılama ve kavrama kudretinde olan insanın bu iki yeteneğini ilk aşamada birlikte gerçekleştiremediği görülür. Gelişim mantığına uygun olarak, ilk insan Âdem, fiziki âlemi algılamasını ve ötesini kavramasını mümkün kılacak bir donanıma kavuşturulmuştur. Bu donanıma Kur’an, **isimler** (**el-esmâ**) olarak atıfta bulunmaktadır: “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti” (Bakara 2:31). Ama öyle görünüyor ki, insan Hz. İbrahim’e kadar bu isimlerin sadece fiziki boyutunda kalmıştır. İsimler, fiziki âlemde yer tutan yıldız, ay, güneş gibi varlıkların nominal değerleri olarak iş görmüştür. Bu evrede, yıldız yıldız, ay da ay olarak kalmıştır. Hz.İbrahim’e kadar insanlığın zihnine, varlıkların kendilerinde taşıdıkları isim değerleri hâkim olmuş, bu isimlerin görünen yüzlerinin ötesinde taşıdıkları simgesel anlam kavranamamıştır. Hz.Âdem kıssasındaki insanın cennetten dünyaya düşüşü, kendisinden beklenen kavrayış düzeyini ortaya koyamadığını gösteren bir anlatım olsa gerektir.

Bu kavrama zayıflığından dolayıdır ki, Allah’la insan cinsi arasında yapılan ahit, henüz fiziki dünyaya uyarlanma aşamasında bulunan insanda arzu edilen sonucu vermemiştir. Bunun için kavramsal zeka gelişiminin başlatılacağı İbrahim peygambere kadar geçmesi gereken bir süreç gerekmiştir. Aşağıdaki ayeti celile bu durumu belirtmektedir:

*“Gerçek şu ki Biz daha önce Âdem’e de ahit vermiştik ama o bunu unuttu; ahdimiz konusunda onda bir başarı (azm) göremedik” (20:115).*

**Kelimeler Dünyası**

İbrahim’e kadar varlıklara, somut anlamlarının dışında bir anlam yüklenememiştir. Yıldız sadece yıldız olarak görülmüş, kendi reel gerçekliğinin ötesinde bir Varlığa işaret edecek simgesel değeri keşfedilemediği için, insanın öteleri kavrama kudreti perdelenmiştir. İkinci olarak, bu somut varlıklar anlamlandırılmaya başlanınca da, yanlış anlamlar yüklenmiştir. Bu kez de yıldız; yıldız olmaktan çıkarılmış, tapılan bir nesneye dönüştürülmüştür. Bu ikinci aşama, peygamberlerin mücadelesinin ana eksenini oluşturur.

İbrahim’e kadar, **insan-insan** ve **insan-doğa** ilişkisini aşamayan Âdemoğlu, İbrahim’le birlikte kavramsal zekâ gelişimini tamamlayarak metafiziği yani insan-Allah ilişkisini kavrayabilecek bir bilinç düzeyine yükselmiştir. Bu bilinç düzeyi, **isimler**in içini **kelimeler**le doldurmayı, isimleri birer **delil** olarak kullanabilmeyi ve sonuç olarak somut dünyanın ötesine uzanabilmeyi mümkün kılmıştır. Bunu sağlamak üzere İbrahim’e önce **kelimeler** verilmiş ardından da **delil**li düşünme tarzını geliştirdiği için de insanlığın derecesi, kendinden önceki döneme kıyaslandığında, bir üst seviyeye yükseltilmiştir. Kur’an’ın konuyu ele alış tarzına bir göz atalım:

“*Bir vakit İbrahim’i Rabbi* ***kelimeler****le sınadı. O, onların gereğini yerine getirince, “Ben seni* ***bütün insanlara*** *önder yapacağım” buyurdu. …”* (2:124).

*“Allah,* ***delil****lerle İbrahim’in* ***derece****sini yükseltti”* (6:83).

*“Andolsun ki Biz, İbrahim’e daha önce olmayan bir* ***rüşt*** *yani ergin bir zihin verdik” (21:51)*

Hz.İbrahim’in tarihte yarattığı bu zihinsel devrim, insanlığın yeniden bir düşüş yaşamaması için, İbrahim’in dininde (**milleti İbrahim**) içerilen ve insan doğasına yaslanan **hanif**liğin temel ilkelerine bağlanmaya çağırır. Kendini bilmezlerden başka hiç kimsenin de İbrahim’in dinine sırt çevirmeyeceği vurgulanır (2: 130).

 Kur’an’a göre, Hz.İbrahim’e insanlığa çağ atlatacak gücün verilmesi,bir sınamanın ardından gerçekleşmiştir. Âyetin anlatımına göre, İbrahim bazı kelimelerle (*kelimât*) sınanmış, bu sınamadan başarılı bir şekilde geçtiği için de, **kavm**inin onu sıkıştırdığı sığ bir zihnin ürettiği inkar ve zulüm kalıplarından (9:72; 22:44) kurtarılarak, **kelimeler**in hâkim olduğu bir dünyanın insanlarına önder yapılmıştır.

İbrahim’le ilgili Kur’an pasajları bir bütün halinde okunduğunda, İbrahim’in sınandığı *kelimeler*in, insanlığın gelişim aşamalarından en ciddi olanına işaret ettiği görülecektir. Bu aşamada İbrahim, metafizik sorgulamaları yapmasını mümkün kılacak kelimelerle ve bu kelimelerin temsil ettiği anlam dünyasıyla ilk kez karşı karşıya getirilmiş ve metafizik sorgulamaları İbrahim’in kaldırıp kaldıramayacağına yönelik sınama, başarıyla sonuçlanmıştır.

İbrahim’in tarihte kırılma yaratan (*ulu’l-‘azm*) Peygamberler (Nuh, Musa, İsa, Muhammed (a.s.) (33:7; 48:35) arasında sayılmasının yegâne sebebi, insanlığa bu metafizik sorgulamaların kapısını açmasında yatmaktadır. İbrahim aklın, insafın, vicdanın ve sezgilerin, insanı kaçınılmaz olarak çekip götürdüğü metafizik sorgulamaları başlatan ve Allah’ın varlığına ve birliğine, delile dayalı olarak ikna olan ilk örnek modeldir (6: 74-87).

Unutulmamalıdır ki, İbrahim, insanın bozulmamış zihnini ve fıtratını temsil eder. İbrahim’in yaşamındaki her evre ve sorgulama, farklı şüpheleriyle, ikna olma ihtiyacıyla ve sorgulamalarıyla bir insan zihnini temsil etmektedir. O halde, İbrahim’in başardığı şey, rüşt sahibi olan (Enbiya 21:51) ve sağduyuya dayanan bir insanın başarması beklenen şeydir.

Doğrusu İbrahim modeli, Allah’ın tabiatın içinde değil de ötesinde aranması gerektiğini ortaya koymuştur. O’nu insanın beş duyusunun doğrudan keşif alanının dışına çıkararak, iman, güven, bağlanma gibi soyut *kelimeler*in nesnesi haline getirmiştir.

**Allah’ın Varlığına Dair Deliller**

Kur’an, Allah’ın varlığından daha çok birliği üzerinde durmaktadır. Zira, insanın aklını ve duyu verilerini kullanarak Allah’ın varlığına zorunlu olarak gidebileceğini öngörmekte, bu zorunluluğa direnenleri, sağ duyudan sapmış, kalplerinde hastalık bulunan kimseler olarak tanımlamaktadır (Neml 27: 14; Kehf 18: 32-37). Bütün olağanüstülükleriyle gözler önüne serilen tabiatın gözlemlenmesine rağmen, Allah’ın varlığı hakkında hala bazılarının şüphe duyması anlaşılmaz bir durum olarak nitelenmektedir.

“Hayy ve kayyûm olan Allah’tan başka ilah yoktur” (Al-i İmran 3: 2).

“Allah, kendisinden başka tanrı olmayandır; O hayydir, kayyumdur… Göklerde ve yerdekilerin hepsi O’nundur…” (Bakara 2: 255).

“Allah kendisi, melekler ve adaleti ayakta tutan ilim sahipleri Allah’tan başka tanrı olmadığına tanıklık ederler, O’ndan başka tanrı yoktur” (Al-i İmran 3: 18).

Allah’ın varlığı genelde, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu delillendirme yöntemi klasik döneme aittir. Modern dönemde bunlara dini tecrübe ve ahlak delili de eklenmiştir.

Alemden hareket eden ontolojik delilin tersine deney ve tecrübeyle elde edilen verilerden hareket eden kozmolojik delilin birkaç türünden söz etmek mümkündür. Bunlardan bir kısmı ‘havadis’ kavramını, bir kısmı ‘hareket’ ve ‘değişme’ kavramlarını, bazıları da ‘imkân’ kavramını merkeze alarak alemin bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş olduğunu ispatlamaya çalışır.

Kozmolojik (hudûs) delil tartışılırken üzerinde en çok durulan kavramlar, Allah’ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. Alemle ilgili olarak da bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve aynı özellikleri taşımayan bir varlığa yani Allah’a muhtaç olmasıdır.

Hem Platon’un hem de Aristo’nun kozmolojik delilde kullandıkları en temel kavram *hareket*ti. Platon’a göre, hareket bir varlığa ya dışarıdan gelir, veya kendi kendine vücud bulur. Sadece canlı varlıklar hareketin kaynağı olabilirler.

Bu çerçevede, Kelamcılar alemi bir imkânlar alanı olarak algılamışlardır (Fahreddin Razi 1978: 137). Mümkün olan alemin kendisi gibi mümkün olmayan ezeli, vacib bir Varlık tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir.

*İmkan Delili*ne göre her mümkün olanın bir müessiri vardır. Sonradan varolan, yok iken varolan nesne demektir. Durumu bu olanın mahiyeti, yokluğa ve varlığa kabiliyeti olandır. Varolma ve varolmama niteliklerini

içinde taşıyan (mümkün) nesnenin varolmasını sağlayan, kendi dışındaki mümkün değil zorunlu bir varlıktır, yani Allah’tır. Nesefi, *hudûs* ve *imkân* delillerini birleştirerek şu şekilde anlatmaktadır:

“Alem sonradan olmuştur. Her sonradan olan varlık da vacibu’l-vücûd değil *caizü’l-vücûd*’dur. Aksi taktirde, alemin yokluğunu düşünmek imkânsız olurdu ve kadim olması gerekirdi. Alem hudûsundan önce ma’dûm idi. Alemin varlığı veya yokluğu zorunlu olmadığına göre onun varlığı da yokluğu da mümkündür. Alem var olma ya da olmama tercihini kendi kendine yapamaz. Bu durumdaki alemin bir Yaratıcısı vardır ki, onu bilerek, bir hikmet üzere var etmiştir” (Ebu’l-Muîn en-Nesefi, *Tabsiratu’l-edille,* I, s. 105).

Onun varolması da yok olması da aynı derecede imkân dahilindedir. Başka bir deyişle mümkünün yokluğunu düşünmek hiçbir şekilde çelişki doğurmaz. Oysa ‘vacib’in durumu bunun tam tersidir. ‘Varlığı Zorunlu Olan’ın yokluğu düşünülemez. Bu çelişki doğurur (Farabi 1926: 308-309).

Allah ve tabiat arasında kurulan ilişki ve bu ilişkide tabiatın Allah’ın varlığına dair bağlayıcı deliller sunan bir varlık alanı olarak konumlandırılmasına dair ön kabul, Allah’ın bize kendisini doğrudan gösteremeyeceği ve zihnin bunun için de delillere ihtiyaç duyduğu varsayımına dayanmaktadır. Allah’ın kendini bize mantıksal ve rasyonel olarak açacağını ve buna giden yolun düşünsel bir çabaya bağlı olduğunu söyleyen ontolojik delile karşı geliştirilen bu kozmolojik delilde tecrübe ön plana çıkmaktadır. .

Ontolojik delilin kozmolojik delil taraftarlarınca kabul görmemesinin bir başka sebebi, içinde kıyası barındırmamasıdır. Zira Aristocu mantık açısından bakıldığında, bir şeyin *ispatı* kıyasa dayanır. Kıyasın mantığı, özne ve yüklemin bir *orta terim* ile birbirine bağlanmasıdır. Örneğin;

Bütün x’ler y’dir

P bir x’tir

O halde, P y’dir.

Burada kullanılan orta terim x’tir.

Buna göre, Allah Vardır, ifadesinin orta terimle birbirine bağlanması bu ifadeyi ispat edilebilir kılacaktır. Peki, Varlığı Allah’a bağlayan orta terim nedir?

Yukarıda gördüğümüz gibi, bu soru Ontolojik delil taraftarlarınca anlamsızdır, zira yüklem ve özne arasında bir ilişkinin varlığından bahsetmek için başka bir varlığa ihtiyaç yoktur.

Ontolojik delilin ihtiyaç duymadığı bu varlıklar ya da şeyler, kozmolojik delilde tabiatta gözlemlediğimiz sonuçlar şeklinde karşımıza çıkar. Bu sonuçlar, sebebe yani Allah’a dayanan bir alan olarak yorumlanır ve bir anlamda özne ile yüklem arasında orta terim görevi görürler. Fakat bu süreç hiçbir zaman Allah’ın özü hakkında bize bilgi veremez, zira O algılanan her şeyin üstünde ve ötesindedir.

*Sisteminde İnayet* kavramına en fazla ağırlık veren düşünür İbn Rüşd’dür. İbn Rüşd’ün Allah’ın varlığına dair ortaya koyduğu iki delilden biri inayet, diğeri *ihtira’*dır. Filozofun, Kur’an’ın üzerine dikkat çektigi ve dine en uygun yol olarak nitelediği bu iki delilden inayet iki esasa dayanır: Birincisi, yeryüzündeki bütün varlıkların insanın varlığına uygunluğu, ikinci de bu uygunluğun zorunlu olarak onu kasteden irade sahibi bir fail tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Zira bu uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir. Gece ile gündüzün, güneşle ayın, mevsimlerin birbiri ardınca gelişi, dört unsur ve onlardan meydana gelen cansızlar, bitkiler ve hayvanlarla tabiat olayları insanın ihtiyacına uygunluk hususunda birer örnek teşkil ederler (İbn Rüşd 1964: 150). Zira Allah insanı çok sevdiğinden onu bütün varlıkların en şereflisi kılmış ve kainattaki her şeyi onun ihtiyacına uygun düzenlemiştir. Bu uygunluk Allah’ın insana inayetinin bir sonucudur; çünkü uygunluğun tesadüf eseri veya kendiliğinden meydana geldiği düşünülemez, aksine ancak irade ve kasıt sahibi bir gücün eseri olmak zorundadır. Bu güç de Allah’tır.

Kelamcılara göre inayet, Allah’ın alem üzerinde etkin olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamın yanı sıra, kullara fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içerir. Onlar inayette hem alemi hem de kulları ilgilendiren ikili bir yapı bulmaktadırlar. Kelamcılar, İbn Sina ve Farabi örneğinde olduğu gibi inayetin sudurla eşitlenmesini, yoktan yaratma kavramı ile çeliştiği için eleştirirler.

Yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve delil olarak kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle tabiatın parçası olan insan da, tabiatı algılama ve bu görünen yüzünün ötesine geçerek Allah’a işaret eden bir simgeler dünyası olarak yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ve tabiat arasındaki bu iletişim, hem insana hem de tabiata yerleştirilen *anlam*la mümkün olmaktadır.

“Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. …. ”(Al-i İmran 3: 191). ;

“… Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın” (Sad 38: 27).

Canlı ve cansız bütün varlıkların insanda yarattığı ihtişam hissi, bu anlamın varlığı sebebiyledir. Afakta ve enfüste Allah’ın kendini göstermesi de budur. Farklı varlık tarzları arasında iletişimi ve keşfi mümkün kılan bu anlama dayalı *varlıksal bağlılaşımla* tabiat, insan karşısında salt tabiat olarak kalmamakta, insanı görünen yapısının ötesine taşıyacak bir basamağa dönüşmektedir. Kur’an’da bu anlamda alemin varlığı, insan için bir imtihan alanı olarak sunulmaktadır:

“O, hanginizin işinin daha güzel olacağı konusunda sizi sınamak için … alemi yaratandır” (Hûd 11: 7).

Bir bütün olarak evrenin neyi gerektirdiği, bizi algıladığımız alanın dışına taşan bazı sonuçlar çıkarmaya yönlendiren şeyin ne olduğu, *Tabii Teoloji* içinde sorgulanmaktadır. Bu çerçevede Tabii Teoloji, *tümevarımsal akıl yürütme süreci* içerisinde geliştirdiği kozmolojik delillerle, zorunlu sonuçlara varmaktadır. Ulaşılan sonuçlara ‘*zorunlu*’ niteliğini vermek için de, hem algıladığımız alanın kendinden şüphe edilmez bir yapıda bulunduğunu, yani varlığın gerçekliğinin sabit olduğunu, hem de insanın bu yapıyı olduğu gibi algılayacak ve yargılamalarda bulunacak temel yapısal ve bilişsel yeteneklere sahip olduğunu kabul etmektedir.

Dış dünyanın, Kelam’da Allah’ı ispat temeli olmak üzere *Tabii Teoloji*’ye taban sağlayacak şekilde kullanıldığını ve *benzeşim dil*inin başka bir ifadeyle *istişhad biş-şahid ale’l-ğayb* ilkesinin bu amaçla geliştirildiğini biliyoruz. Bu dil ve ilke, tabiatta bizim Allah hakkında bilgi sahibi olmamızı mümkün kılan kavram ve grupların varlığına hükmetmektedir. Başından beri, tabiatı esaslı bir inceleme alanı ve sağlam bir veri kaynağı olarak görmeye imkân verecek şekilde, Kelam’ın bilgi teorisini, akıl ve doğru haber yanında tecrübeyi yani yargılarımıza kaynaklık eden beş duyu da eklemesi bu amaca yönelikti.

**Alemin Nizamı delili**: Hikmet, takdir ve itkân delili olarak da adlandırılan bu delil, varlığın üzerine kurulduğu düzen, mükemmel işleyen sistem, ince ayarlara dayanan işleyiş tarzı bir tesadüfün eseri olarak görülemez, kabulüne dayanmaktadır. Alemde hiçbir düzensizliğin olmadığını söyleyen (Mülk 67:3); her şeyin bir sistem dahilinde yürüdüğünü beyan eden (Ra’d 13:8; Furkan 29:2) Kur’an ayetleri nizam deliline işaret etmektedir. Tesadüf ve ince ayar işleyen sistem arasındaki zıtlıktan hareket eden Mâturîdî de, bu ince ayar işleyen sistem fikri üzerinden, alemin yaratılış hikmetine geçmektedir.

**Değişim Delili**: Alemdeki değişim ve çeşitlilik, bütün bunların arkasındaki bir iradeye ve kudrete işaret etmektedir. Maturidî Al-i İmrân sures 190 ayetini bu çerçevede yorumlamaktadır: “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün ardarda gelişinde akıl sahipleri için deliller vardır.”

Yeryüzündeki işaretere (*âyât*), insanın duyularından uzakta bulunan metafizik evren için başvurulur. Bu işaretler üzerinde düşünerek insan metafiziksel olana geçiş yapar. Mâturîdî metafiziğe geçebilmeyi insan zihninin bedîhî ve zorunlu olarak yapabileceği bir iş olarak görmez. Bunun için insan zihninin dış dünya (*âyât)* üzerinde düşünmesi gerektiğini söyler.

Dikkat edilmesi gereken bir nokta Kelam’ın Allah’ın sadece varlığının delilleri üzerinde durmadığı, O’nun âlemle sürekli ilişkisini dikkate alan bir delillendirme tarzına vurgu yaptığıdır. Örneğin, “*Denizde dağlar gibi akıp giden gemiler O’nun delillerindendir*” (Şûrâ 42:32) ayetini açıklarken Mâturîdî buradaki ‘deliller’ ifadesi üzerinde durmaktadır. ‘Allah’ın delilleri’nden illa ki O’nun varlığının delillerini anlamamak gerektiğini, bunların Allah’ın birliğinin ve rubûbiyetinin yahut mutlak kudretinin ve hükümranlığının delilleri olarak görülebileceğini belirtir. Ayrıca, Allah’ın ilminin, tedbirinin ve hikmetinin ya da insanlara bahşettiği nimetin ve ihsanın delilleri olarak da alınabileceğini söylemektedir (Mâtürîdî: XIII,197). Dolayısıyla Kelam’da Allah’ı delillendirme, felsefedeki salt Allah’ın varlığını delillendirmenin ötesine geçer ve Allah ile insan arasında sürekli var olan dinamik bir ilişkiyi delillendirmeye dönüşür.

 Kur’an Allah’ı, her şeyin varlığının, varlığa devam edişinin, varlığının sona erişinin ve yeniden hayata gelişinin sebebi olarak takdim etmektedir: “Allah sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldüren ve sonra da diriltecek olandır” (Rum 30: 40). ‘Halk etme, rızık verme başka bir ifadeyle varlığın devamını sağlama, öldürme ve yeniden diriltme’ etrafında örülü olan insan yaşamı, Allah’ı delillendirmenin hangi alanlar üzerinden temellendirilebileceğine işaret etmektedir. Bütün bu varoluş aşamalarının birbirinin devamı şeklinde planlanması Allah’ın *hakîm* oluşuyla açıklanmaktadır. Zira hikmet, var edilenin varlığa devamını sağlamayı gerektirir, yok oluşa bırakılmasını değil. Onun için de kelamcılar, âlemi açıklayan teorilerinde Allah’ın hakîm oluşuna yani her şeyi ince ayar planlayan hikmetine büyük vurgu yapmaktadırlar. Hikmetin olmadığı yerde sefehin yani plansız programsız iş yapmanın hakim olacağını, bunun ise Allah için düşünülemeyeceğini belirtmektedirler.

### Allah’ın Birliğinin Delili

*Allah’ın Birliği*’ni temellendirmek için kullanılan delil *Temânu’ Delili*dir. Temanu’, ‘men etmek’ anlamındaki m-n-‘a, kökünden türetilmiş ve terim olarak birbirine engel olmak, manasında kullanılmıştır. Bütünüyle Kur’an kaynaklı olan bu delil, aşağıdaki ayetlere dayanmaktadır:

“Eğer dedikleri gibi, Allah’la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardır” (İsra 17: 42).

“Göklerde ve yerde, Allah’tan başka tanrılar olsaydı, gökler de yer de bozulurdu” (Enbiya 21: 22).

“Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiç bir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galip gelmeye çalışırdı” (Mü’minun 23: 91).

İki tanrının var olduğu varsayılınca, biri diğerini engeller ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Buna göre;

Ezeli, kudret sahibi iki tanrı varsayılırsa;

Biri, belli bir cismi itmek istediğinde diğeri de durdurmak isterse, bu durumda ikisinin istediği de yerine gelemez. Çünkü itmek ile durdurmak birbirlerinin çelişiğidir. Çelişik iki durumun birarada bulunması imkânsızdır. Böylece, ikisinin de isteği gerçekleşemeyeceğinden ikisi de tanrı olamaz. Eğer iki tanrıdan birinin istediği yerine gelmiş ve ötekininki gelmemişse, isteği yerine gelen tanrı olur, yerine gelmeyen tanrı olamaz.

Maturidî, “Gökten ölçülü bir şekilde suyu indirir ve onu toprağa emdiririz …” (Mü’minûn 23:18) ve “Aldığı her şeyi geri veren göğe yemin olsun ki” (Târık 86:11) ayetlerini yorumlarken, gök ile yer arasında bu karşılıklı yararın, sistemi bu şekilde kuran BİR varlığa delil olduğunu söylemektedir (Matürîdî : X, 19).

Mü’minûn suresinin 91. ayeti de Allah’ın birliğine vurgu yapan bir delildir: “Allah ne bir çocuk edinmiştir ne de O’nunla birlikte O’na ortak bir tanrı vardır. Eğer böyle olsaydı, her tanrı yarattıklarını kendi tarafına çekerek,kendisi ayrı bir egemenlik kurar ve biri diğerine üstünlük sağlamaya kalkardı. Bilin ki Allah, bu tür yakıştırmalardan uzaktır.”

Kur’an Allah’ın hem varlığı hem de birliği konusunda, zihinlerdeki bütün şüpheleri ortadan kaldıracak apaçık belgelerin bulunduğunu söyler. En’âm 6:149. ayette geçen *el-hüccetü’l-bâliğa* ifadesi âlimlerce, bütün şüpleri ortadan kaldıracak kesin deliller toplamı olarak yorumlanmıştır (Maturîdî V, 247).

Ebu’l-Kelâm Azâd, *Tercümânu’l-Kur’ân* (trz).

R. Swinburne, *The Coherence of Theism* 1993 Oxford.

Baljon *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler,* ikinci baskı, çev: Ş. A. Düzgün, Fecir Yay. Ankara, 2000.

Gazali, *Tehafütü’l-felasife*, nşr. M. Boyges, Beyrut 1927.

Farabi, *Kitabu makalat er-refi’a fi usuli ilmi’t-tabia*, Türkçesi ile birlikte neşr. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten,* XV, 57, Ocak 1951.

Fahreddin Razi, *Kelam’a Giriş,* çev. H. Atay, Ankara 1978.

Farabi, (1926). *Resâilu’l-Farabi*, 1926, Haydarabad.

İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menahici’l-edille*, nşr. Mahmud Kasım, 1964 Kahire.