

İSLAM FELSEFESİNDE DELİL ve ÖNEMİ

Evidence and its Importance in Islamic Philosophy

Müfit Selim SARUHAN*

Özet

Bu makalenin amacı, İslam Düşüncesinin dogmatik bir düşünce olmadığını, İslam felsefesinde Tanrı, Peygamberlik ve Ruh hakkında ortaya konulan delillerin çeşitliliği ve niteliği açısından ortaya koymaya çalışmaktır. İslam felsefesinde akıl, tecrübe, sezgi ve gözleme dayalı bir çok deliller ortaya konulmuştur. Bu delillerin değerlendirilmesi bu makalenin temel hedefidir. İslam filozofları, delile başvururken delilleri anlaşılır olma noktasından bir örnekleme fonksiyonelliği noktasından kullanma yoluna gitmektedirler. Delil olarak sundukları bir çok açıklama ve örnekleme kimi yerlerde zihinlerde bir olgunun resimlendirilmesi amacıyla yönelik görülebilmektedir. İslam filozofları delilleri, görüşlerinin kabul edilebilirlik açısından ikna edici işlevselliği açısından tasarlayıp sunmaktadırlar. Bu süreçte, aklın temel ilke ve metotlarının en disiplinli bir şekilde kullanımına özen göstermektedirler. İnsan zihninin eleştirel yapısının tatminine ve dogmatik bir tavırdan kaçmaya çaba sarf etmektedirler. Kendi felsefi özgünlüklerinin ve çıkarımlarının bir sunumu olması yönünden delilleri kurgulamaktadırlar.

Anahtar kelimeler

Delil, Burhan, İspat, Cedel, Retorik, Bilgi, Dogma, Tanrı, Peygamberlik, Ruh, İslam Felsefesi,

Giriş: Araştırmanın Amacı Üzerine

İslam Felsefesi, İslam ve felsefenin kendine özgü kaynak ve metotlarıyla bir araya geldikleri bir terkip olarak bünyesinde çok ilginç nitelikleri ve tartışmaları barındıra gelmektedir. Yerli ve yabancı kaynaklarıyla, insan zihnini meşgul eden tartışmalarıyla, İslam felsefesinin serüveni insanlık tarihinin ortaya koyduğu zengin düşünce ürünlerini içerir. İslam filozofları sistem ve görüşlerini ortaya koyarken, özellikle, dinle ilgili olan tanrı peygamberlik ve nefsin içeriği ve ölüm sonrası durumu ile ilgili çeşitli delillere başvurmuşlardır. Bu makalenin sınırları çerçevesinde, felsefi meselelerin ele alınışı ve sunulduğunda başvuru ve kullanılan delillerin içeriği ve işlevleri açısından, İslam felsefesi ve düşüncesinin dogmatik olduğuna dair kanaatlerin ne ölçüde tutarlı olup olmadığı üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Dogma sözcüğü Platoncu - Stoacı gelenekte

Abstract

This article intends to examine the role of evidence and its usage within the subjects of God, Prophecy and the Soul. There are many evidences upon reasoning, experience and observation. Consideration of these evidences shows that the motivation behind the usage of evidences in the system of Islamic philosopher can be summed as in three ways. First, some evidences intend to illustrate the philosophical matter as an understandable phenomenon. Some of evidences set by philosopher in order to be critical and reasonable. Second, by this way, one can raise against dogmatic attitudes. Third, philosophers introduce evidences so that their philosophical ability could be approved by others.

Key words

Evidence, Demonstration, Proof, Topic, Rhetoric, Knowledge, Dogma, God, Prophecy, Soul. Islamic Philosophy

"herkese doğru görünen şey fikir, öğreti, karar ahlâkî veya hukukî bir yargıyı ifade eder. Roma Katolik kilisesine göre *dogma*, Tanrı tarafından vahyedilen ve dinî otoritelerce açıklanan kararlardır. Dinî dogmanın en açık örneği, Plato'nun *Cumhuriyet*'inde bulunur. Plato, Tanrı hakkında iki şekilde söz edilebileceğinden söz eder. Tanrı iyidir ve iyinin sebebidir. İkinci olarak Tanrı, gerçektir, değişme kabul etmez. Plato, *Kanunlar*'da da dogma sözcüğünü tanrılar hakkında doğru inanç anlamında kullanmaktadır. Kant, *dogmacılığı, bilgiye sahip olduğunu ileri süren, ancak bu iddiasının dayandığı yöntem ve ilkelerin eleştirel bir incelemesini yapmayan bakış açısı olarak belirtilir*.¹ Kant'ın dogma'yı nitelenecek için vurguladığı temel tezahürler olarak yüzeysel ve sözde bir bilgi sahipliği ve bunların tenkide tabi tutulmaksızın kabul edilmesidir.

Dogma ve Dogmacılıktan kastedilen şey, bir

¹ Owen, H.P., "Dogma", *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, 8 cilt N.Y. 1967 Volume: 2, p. 411, "Dogma", Karl Rahner and A. Darlap, , *The Encyclopedia of Religion*, ed: Mircae Eliade, New York and London, , Volume: 4 p. 389.)

fikrin, düşüncenin, görüşün sorgulanmadan kabul edilip benimsenmesi olduğu gibi, bazı fikirlerin tartışılmaz, aşılmaz kabulü anlamına da gelmektedir. Bir fikrin, görüşün aşılmaz olarak görülmesi sadece dinî sahaya da özgü değildir. Her düşünce sisteminde bu görülebilir. Aşılmaz, tartışılmaz, eleştirilmez olarak bir fikrin mütalaa edilmesinin iki öznesi vardır. Birinci özne, dışarıdan bakan göz, ikinci özne de, içeriden bakan gözdür. Dışarıdan bakan göz, dogmatik mührünü bir düşünceye vururken, onu akılcı, eleştirel ve delillere dayanmaz bulduğu için bir küçümseme yaklaşımıyla yapmaktadır. İçeriden bakan göz ise, kendi görüşünü sübjektif bir eğilimle objektif bir hakikate büründürme arzusuyla sorgulanmaz olarak takdim eder.

İslam Felsefesinde ele alınan meseleler, akıl ve onun ilkeleri ışığında geçerlilik, tutarlılık kapsamında belli hatları kesin bir sistematik içinde örüle gelmiştir. Her felsefi meselenin sunumunda bir temellendirme ve genelleştirme kaygısı kendisini hissettirmektedir. Felsefenin genel kaygısı olan, eleştirel düşünce İslam felsefesi içinde söz konusudur. Felsefi araştırma, akıl ve eleştiri ile sonuçlara varma biçiminin ve metotların sorgulandığı, analitik ve sentetik bir fonksiyonellikte sistemli bir şekilde, kavram ve soyutlamalara dayalı bir disiplindir.² Mantığın, zihnin doğru bir biçimde çalışıp çalışmadığını ve kendisini nasıl sunduğunu incelediği bu süreçte bir anlamda mantık ilmi, felsefenin felsefesi olma işlevselliğiyle düşünceyi ve onun kendisini sistemleştirip sunuşunun bir kritiği olmuştur. Tanrı, peygamberlik, ve nefis hakkında değerlendirmeye yapan, zihninin ve fikri alt yapısının bir yanında Yunan felsefesi öte tarafında insanın temel kaynağı olan Kur'an'ın bulunduğu İslam filozofları, görüşlerini sistemleştirirken, mantık ilminin gerektirdiği tutarlılık ölçütleri ile birlikte çeşitli deliller kullanmışlardır. Bu süreçte, aklın temel ilke ve metotlarının en disiplinli bir şekilde kullanımına özen gösterdikleri noktası ve insan zihninin eleştirel yapısının tatminine çaba sarf ettikleri konusu üzerinde durulacaktır. Kendi felsefi özgünlüklerinin ve çıkarımlarının bir sunumu olması yönünden delilleri kurgulama ve tartışma yöntemleri ele alınacaktır.

A) İslam Felsefesinde Delil ve İlgili Kavramlar Hakkında Bir Değerlendirme

1) Delil: Etimolojik olarak; mübalağa, abartma ifade eden feil, babında bir kelime olan delil kelimesi, sözlükte, yol gösteren, rehber, kılavuz, doğru hükme ulaştırın şey anlamlarına gelmektedir.³

Gazzali, sonuca ulaştırın iki öncülün birleşmesi anlamında delili ele alırken Cürcani ve F. Razi, delili, bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerekli kılan şey olarak belirleyerek, bir hükmün ispat edilmesini veya bir sonucun ortaya çıkarılmasını sağlayan vasıta olarak görmekteyler. Delil, bilinmeyi ortaya çıkaran bir vasıttır. *Medlul*; delil getirilen şeyi, ispatlanması hedeflenen sonucu nitelemektedir. Son dönem kelamcıları, delilin çürütülmesi ile medlulün çürütülemeyeceği hususunu kuvvetle vurgulayarak bir anlamda delillerin değişkenliğine vurgu yapmışlardır. İlk dönem kelam edebiyatında yer alan deliller, tecrübi karakter taşıırken mantık çerçevesinden uzaktır. Bakillani, delil medlul ilişkisi bağlamında delilin çürütülmesi durumunda ispatlanmak istenen hususunda yanlış olacağını vurgulamış, Cürcani ise başka bir yaklaşımın öncülüğünü yaparak delille ispatlanmayan bir iddianın gerçeğe aykırılığını savunmuştur.⁴ Gazzali ile birlikte kelamda delillerin en doğrusunun mantıki kıyas formunda olanların olduğu fikri yerleşmiştir. İbn Sina, Şifa'nın Mantık'la ilgili kısmında delille ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. İbn Sina, iki öncülden meydana gelen ifadenin delil olarak adlandırılmasının mantıkçılar tarafından adet olduğunu belirtir:

*Delil, bazen gelecekteki bir işle, bazen de şimdi ki zaman da olan bir işle olur. Bazen konunun bütün fertleri için geçerli, bazen ise çoğunluğu ile ilgilidir. Kıskanç kimseler, insanların kızgınlığını üzerlerine çekerler. Tokgözlüler sevilirler sözleri bunun örneğidir. Bu iki öncül, hem delil olma hem de kendilerinden delil çıkarma özelliğini taşımaktadır. Tek başına kıskançlık veya tokgözlülük delil olmamakta, bir konu ve yüklemde meydana gelmiş ifadenin tümü, delil olmaktadır. Tek tek içindeki terimler değil, bütün olarak söz, doğruluğu kabul edilmiş, geçerli bir ilke niteliği olarak delil olmaktadır.*⁵

2) Cedel: Delille ilgili diğer bir kavram olan cedel, devenin yularına verilen cedil'le aynı kökten türemiştir. Sözlükte cedel, ipi sağlamca bükmek çekişmeye güç yetirerek, onda kararlılık göstererek, sözü ardı sıra yetiştirmek ve karşıtlık ve tartışmada çetin olmak anlamlarına gelmektedir.⁶

İslam II.101.102; Murat Vehbe, "delil", *el-Mevsua'atü'l-Felsefiyyetü'l-İslamiyye*, 1986, I, 194; İsmail Hakkı, Fenn-i Menahic, İstanbul 1329 s.13-19;

4 Cürcani, Şerif, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevakif*, İstanbul 1311, I, 140; Yavuz Şevki, *Kur'an-ı Kerim de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983 s.22-26;

5 İbn Sina, *Şifa*, Mantık, Kahire, 1960 s.23 ; ayrıca bkz. Yaren Tahir, "İbn Sina'da Delil, Alamet ve Firasat Kelimeleri Üzerine Bir Açıklama" Uluslararası Farabi ve İbn Sina Sempozyumu, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 9-12 Eylül 1985, s.235

6 *İsfahani, el Müfredat*, cdl mad.; Cürcani, et Ta'rifat cdl; Tehanevi, Keşşaf cdl maddesi; Cedelle ilgili eserler hakkında değerlendirmeler

² Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1994, s.16

³ İbn Manzur *Lisânu'l Arab* tarihsiz c.I, s. 105; Wensick, *Mu'cem'ül Müfehres Leiden*, 1936 -69, dll mad.; Tehanevi, Muhammed b. Ali, *Keşşaf-u İstilahat-ı Fünun*, İstanbul 1318, I 492-498; Cürcani, *Tarifât*, 1357. dll mad.; S. Van Den Bergh "Dalil" Encyclopedia of

Mantık açısından cedel, meşhur olan ve doğru kabul edilen öncüllerden oluşmuş kıyas anlamında yer almaktadır. Latince deki dialectica kelimesinin karşılığıdır. Cedel, düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatıdır. Cedel aynı zamanda tartışma kurallarından söz eden bir ilim anlamını da içermektedir.⁷ Farabi(870-950), cedeli, yalanı doğrusundan az olan bir ispat şekli olarak görmekte verilen bir cevaba veya kabul edilen bir düşünceye zıt olan başka bir düşünceyi benimsememeye gayret gösterme sanatı olarak tarif etmektedir.⁸ İbn Sinâ (ö. 1037); "*Cedel'e gelince, bilginlerin çoğunluğunca methedilen ve makbul olan yollardan biriyle muhatabı ilzam etmek için yapılan karşı çıkış, muhalefettir.*"⁹ derken genel bakış açısını dile getirmektedir. İslam filozoflarının cedeli bir ilim ve metot olarak ele alışlarının temelinde Aristo'nun Organon adlı mantık külliyyatının beşinci kitabı olan Topica'nın etkisi olmuştur. Aristo, Topica da diyalektiği, ihtimale dayanan öncüllerden sonuç çıkarılan kıyas şeklinde tarif etmiştir.¹⁰ Aristoteles, cedeli, öncülleri genel olarak hemen herkes tarafından veya filozoflar tarafından kabul edilen bir akıl yürütme olarak görür. Kant'ta ise, cedel deneyin sınırlarının ötesine giden aşkın yargıların yanlışını ya da çelişkilerini gösteren mantık türü anlamındadır.¹¹

3)Burhan: Brh kökünden türeyen, burhan ise berraklık açıklık ve delil getirmek anlamlarını içerir. Kuran da daha çok mucize ile eş anlamlı bir kullanım içermektedir.¹² Burhan, öncülleri kesin kıyastan oluşan kıyastır. İbn Sina'ya göre, burhan, kesin bilgi elde etmek için doğruluğu kesin önermelerden yapılan kıyası nitelemektedir.¹³ Fârâbî, Aristoteles'in *Organon*'ünün son beş kitabını sırasıyla burhan, cedel, safsata, hitabet ve şiiri beş sanat olarak

adlandırmıştır.¹⁴ Bu sanatlar içinde burhan, kesin bilgi veren kıyas türü olarak, öncüllerini bizde doğuştan bulunan, tecrübeye dayalı ve duyulardan kaynaklanan kesin bilgilere dayandırır. İlkçağ ve Ortaçağ felsefesinde aklın verilerine dayanan delillere burhan adı verilirken modern felsefede hem akli hem deneysel delillere burhan denilmektedir.¹⁵ Plato, ikna ve inandırma sanatı olarak tanımladığı hitabeti rhetorica'yı, Gorghias, Phaidros ve Devlet diyaloglarında açıklamıştır. Aristo ise, İslam dünyasında Kitabül Hitabe olarak tanınan Rhetorica'sın da şu değerlendirmeler de bulunur;

*Hitabet, herhangi bir konu hakkında ikna etme yollarını kullanma mekesidir. Bu diğer ilim ve sanatlarda bulunmayan bir durumdur. Çünkü onların amacı kendi konularıyla ilgili meseleleri öğretmek, hitabetin ise ikna etmek ve susturmaktır.*¹⁶

B)Tanrı'nın Varlığı, Peygamberliğin ve Nefsin İspatında Kullanılan Delillerin Değerlendirilmesi: Aristo, insanların bir kısmının matematiksel bir dil kullanan kişiyi dinleme ve anlama kapasitesine sahipken, bazılarının da sadece örnek istediğini, ve meseleleri örneklemlerden hareketle anlama yeteneğinde olduğunu belirtir.¹⁷ Şüphesiz, alışık olduğumuz bir anlatım ve ifade lendirmenin kullanılması karşısında takındığımız tavır hep olumlu olmuştur. Tabiatı gereği insan, kendisine sunulan bilgiyi, zihninde resimlendirip somutlaştırabildiği ölçüde özümser ve anlar. Bir bilginin bilgi olabilmesi için ileri sürülen şartlardan biri, o bilginin aktarılması gereğidir. Aktarılmadığı sürece hiçbir bilgi, değerlendirilemez. Bir bilgi, aktarılırken çeşitli gayeler gözetilir. Bir şeyi ilk defa ortaya koymak için anlatılabildiği gibi, önceden ortaya konulmuş bir bilgiyi desteklemek için veya önceden ortaya konulmuş bir bilgiyi karşı delilleri ile çürütmek veya önceden ortaya konulmuş bir bilgiyle ilgi kurmak¹⁸ açısından bilgi sunumu gerçekleşir. Aktarılan bilgi, aklın kriterlerine dayalı olduğu ve eleştirilere açık ve cevap verebilme potansiyeline sahip olduğu ölçüde

İçin bakınız; Miller Larry, "Farabi'nin Edeb el Cedel Hakkındaki Tartışması" çev. Ahmet Cevizci, Uluslararası Farabi ve İbn Sina Sempozyumu, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 9-12 Eylül 1985 s.213

⁷ Yavuz. age. s.126

⁸ Farabi. *el Mecmû* Kahire 1325/1907 s.61

⁹ İbn Sinâ, *eş-Şifa*, Kitabül-Cedel, Kahire 1960. c. I, s. 23.; İslam filozof ve kelamcılar Topica'nın etkisiyle ele aldıkları eserlerine *el cedel*, *Kitabül Mevaiz'il Cedel* gibi isimler vermişlerdir. *Maturidi, Kitabül Cedel; Ka'bi, el cedel ve adabü ehlihi; Cüveyni, el Kafiye fil cedel; Gazzali, el Müntehal fi'lmi'l cedel.* Müstakil kitap kaleme almalarına rağmen cedel ilmine kitaplarında başlık açan bilginlerde çoktur.

¹⁰ Mantiku Aristo (neş. Abdurrahman Bedevi.) Beyrut 1980 II.489

¹¹ Aristo için bkz. *Organon, Topikler*, s. 3-12, Kant için Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1948. s.45

¹² Tehanevî, *Keşşâf*, "burhan" maddesi; İsfehani, *el-Müfredat*, "burhan" maddesi; Yusuf Şevki Yavuz, "burhan" maddesi, TDV. İ.A., c. 6, s. 430.; İhvanü's Safa, *Resail*, Beyrut, 1376/ 1957, I, 432, 440; Cemil Saliba, *el Mu'cemül Felsefi*, Beyrut 1982, I.206-208

¹³ İbn Sina, *en Necat*, (neşr. Macit Fahri), Beyrut, 1985. s.126

¹⁴ Fârâbî, *İhsau'l Ulûm*, (La Statistique de Sciences) Tah: Usman Amin, Dar al-Fıkr al Arabî, Mısır 1949, Matbaat al-İtimad. s. 26-29.

¹⁵ Öncülleri kesin bilgilerden oluşan kıyas olan burhanın bir diğer adı da mu'temedir. Burhan'ın, vicdani, nazari, tecrübi, limmi, inni, riyazi, tahlili, terkihi, ve hulfi gibi çeşitleri de bulunmaktadır. Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz: Yavuz. a. g. m. s 430; Vehbe, a. g. e. I.194 İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menahic*, İstanbul 1329 s.13-19;

¹⁶ Kaya Mahmut, "Hitabet" TDVİA İstanbul 1998, c18; Plato, Devlet, terc. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz İstanbul 1985 s.27; Aristo, *Kitabül Hatabe: Rhetorica* (neşr. Abdurrahman Bedevi) Kahire 1959

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İzmir 1985, s. 156.

¹⁸ Parkinson, G.H.R., *The Theory of Meaning*, Oxford 1968, s. 130-135;

mevcudiyetini ve geçerliliğini sürdürür. Yeni sistem ve görüşlerin oluşması için kaynaklık teşkil eder. Bu bağlamda eleştiriye kapalı ve hitabi-retoriksel yaklaşımlarla bilgi yada inancın korunmaya çalışılması sağduyulu bir yaklaşım olarak görünmemektedir.

1) Allah'ın Varlığını İspat: İsbat-ı Vacib ifadesi, varlığı kendinden olan, var olan, varoluşunda başkasına muhtaç bulunmayan bir zatı ispatlamak anlamına gelir.¹⁹ İspat çeşitli delillere dayalı olarak yapılır. İspat, bir gerçeği ortaya koyma sürecindeki son hüküm anlamına gelmektedir.²⁰ İbn Miskeveyh'in diliyle;

İspat bir yönden güçtür. Çünkü Tanrı, bildiğimizi ve alıştığımız varlıkların en uzak ve en yücesidir. İspat diğer bir yönden kolaydır. Zira varlıkların en aşikar olanıdır. Onun zuhuru bizzat hak oluşu bakımından nur saçan zatı yönündedir. Tanınmasının zor oluşu bizim aklımızın aczi ve za'fı yüzündendir.²¹

Filozof ve kelamcılar, Allah'ın varlığını ispat etmenin mümkün olup olmadığı hususunda çeşitli değerlendirmeler içinde olmuştur. İlahi varlığın, dünya hayatı şartları içinde, insan tarafından duyuyla idrak edilemeyeceği konusu, ortak kabul noktasıdır. İslam Bilginleri, imanda körü körüne bağlanma seviyesinden çıkıp bilinçli bir şekilde benimseme düzeyine erişmek için Allah'ın ispatı çabasını gerekli görürler. Delilere karşı duyarlılık, insanların bireysel ve çevreden edindikleri özelliklerine göre farklılık arz eder. Bu açıdan İslam düşüncesinde bu konudaki deliller akıl sezgi ve tecrübe bağlamında görülmektedir.

Kur'an, Allah'ın hak olduğunu ispat eden örneklerin, hem dış dünya da hem de insanın kendi içinde olduğunu vurgular.²² Bu vurgunun temeli irdelendiğinde, insanın fizyolojik ve psikolojik yapısı ile evrendeki mükemmel sistemin yaratıcısı bulmaya giden süreçte belirleyici olduğudur. Kur'an'da bireyin yaratıcısını keşfetmesi ve ön kabullerden ziyade eleştirel bir süreçle onun varlığının tezahürlerini belirlemesi için çeşitli sorular sorulmaktadır. Bu ayetler, insanın kendisini ve evreni yoğun bir şekilde tanımasına ve gözlemlemesine dikkatleri çektiği gibi "kim" sorusu, bireyin gözlemlenmeleri neticesinde sarsılmaz kaynağı bulmasına yönelik olarak yer almaktadır. Kur'an, insanın ön kabul ve dogmatik bir tutumla yaratıcını bulmasını değil de zaman içinde, yeryüzünün gündelik yorumlarından, gökyüzünün kozmolojik derinliklerine varıncaya kadar sorgulayıcı bir süreç içinde hissederek, aklını kullan-

arak²³ bulmasını öngörmekte ve insan aklının bu tür süreçte işletilmesini teşvik etmektedir.

Bu konuda, İslâm filozofları hem anlaşılır olmak ve Tanrı inancını akli muhatap alarak dogmatik bir çizgiden uzak tutmak ve nihayet felsefi bir meseleyi felsefi bir sorumlulukla açıklayarak kendi felsefi yetilerini sergilemek için çeşitli deliller sunmuşlardır.

Kindî (ö.860) Hudûs, İllet-Malûl, İlk İllet, Gaye ve Nizam delillerini;

Fârâbî ve İbn Sinâ ise, İlk Sebep, Hareket, İm-kân, Mükemmel Varlık, İnyet delillerini; İbn Rüşd (ö.1198) ise, inayet ve ihtira delillerini sunup geliştirmişlerdir. İslâm filozofları, çeşitli mantıkî deliller ve kıyaslardan hareketle, Allah'ın varlığı hakkında deliller sunmaktadırlar. Deliller, genel itibari ile incelendiğinde, akıl, tecrübe, sezgi, gözlem ve mantıkî çıkarımların ön plana çıkarılmasından ibarettir. Delillerdeki ağırlıklı nokta, aklın matematiksel zihin yürütme niteliğinde kurgulanmaya çalışılmasıdır. Kindî, şu pasajda, Allah'ın varlığını ispata, zamanın ve cismin sonluluğundan hareket ederek yönelmektedir. O, bu metoduyla örnekleme benzetme ve açıklamaya dayalı bir delillendirmeden ziyade salt felsefi, soyut bir zihnin tatminini hedef alır görülmektedir.

Zaman gerek, geçmişte gerekse, gelecekte bilfiil nihayetsiz olamaz. Geriye doğru uzanan zaman bölümlerinin bir noktada kesilmesi ve sona ermesi gereklidir. Zaman geriye doğru kesilmeksizin devam etseydi şu an da içinde bulunduğumuz sınırlı ve bilinen zamanın bilfiil bulunmaması gerekirdi. Çünkü nihayetsiz zamanın kat'edilerek sınırlı bir noktasına varmak mümkün değildir. Oysa içinde bulunduğumuz an, bilfiil vardır. O halde zaman geriye doğru nihayetsiz devam edemez. Zamanın müstakbeli de sonsuz olamaz. Çünkü zamanlar ardı ardına birbirini izler.(...) İçinde bulunduğumuz an, geçmiş ve gelecek zaman uzantıları için ortak bir noktadır. Bu iki zaman bu noktada sınırlı ve belirli olunca, öbür uçlarında da mahdut olurlar. Zaman sonsuz olmayınca, zamandan ve dolayısıyla hareketten önce bulunması düşünülemeyen cisim de sonsuz olamaz. O halde cisim sonradan icad edilmiştir, onu yoktan var eden Allah'tır.²⁴

Farabi, delillerin üzerine kurulduğu bilgi türlerinin farklılığını, insanların anlayış bakımından aynı seviyede bulunmalarına bağlamaktadır. Bu farklılık, delillerin sunumundaki çeşitlilikte de belirleyici olmaktadır.²⁵

¹⁹ Topaloğlu, Bekir, İslâm Kelamcılar ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, Ankara s. 15;

²⁰ Özervarlı Sait, "İspat" TDVİA, İstanbul 2000, C.22, s.496

²¹ İbn Miskeveyh, el-Fevzü'l-Asgar, neşr. A.F. Fuad, Bingazi 1974, Salih Uzeyme, Tunus 1987, s.7

²² 41/53

²³ el A'raf 7/72; Fussilet, 41/53; el Hadid, 7/53

²⁴ Kindî, Yakup İshak, Resailü'l Kindî el Felsefiye (Nşr. Ebû Ride), Kahire 1950, s.117, 121 çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994

²⁵ Farabi, Kitabü'l Cem Beyne Ra'yi'l Hakimeyn Eflatun ve Aristatalis, Mısır 1325, /1907 s.30

Bu deliller ve içerikleri hakkında müstakil çalışmalar vardır. Bu delilleri, Allah'ın varlığını dogmatik bir kabul ve anlatımdan ziyade, insan aklının ve idrakinin kabul edeceği yaklaşımlarla sunmuşlardır.²⁶ Filozofların Allah'ın varlığını ispatta izledikleri metodu ve ifade biçimine örnek teşkil etmesi açısından İbn Rüşd'ün sebeplilik, nizam ve gaye temellerine dayalı açıklamasından bir kesit şöyledir.

"Farz edelim ki, insan yeryüzünde mevcut bir taş gördü. Bu taşın biçimini üzerinde oturulmaya elverişli bir nitelikte buldu. O vakit bilir ki, bu taş olsa olsa bir Sâni ve Usta tarafından yapılmıştır. Taşı bu vaziyete sokan ve o yerde bulunmasını takdir eden bir ustadır. Fakat insan taşa oturmaya anlatılan biçimde elverişli bir durum müşahade etmese, o zaman kesinlikle hükmeder ki, o taşın şu yerde vaki olması ve gelişigüzel herhangi bir biçimde bulunması tesadüfüdür."²⁷

İbn Rüşd, bu delillendirmesinde, soyut felsefi istidlallerin çok ötesinde, insanın gündelik hayattaki tecrübelerinden somut örneklemelere giderek zihinlerde sebeplilik ve gaye anlayışına dayalı çağrışımlara başvurmaktadır.

Allah'ın varlığını ispat etme noktasında ele alınan deliller içinde İslam filozofları birbirlerine çeşitli eleştiriler getirmişlerdir. İmkan delili ise üzerinde en çok ittifak edilen bir delil olarak görülmektedir.²⁸

2) Peygamberliğin İspatı: İslâm Felsefesinde, peygamberlik söz konusu olunca peygamberliğin ispatı için ortaya konulan delilleri, genelde iki başlık altında toplayabiliriz. Buna göre peygamberlik lehine geliştirilen deliller ve peygamberlik karşıtı deliller bulunmaktadır. İslam felsefesi tarihinde peygamberliğin ispatı ve inkarı bağlamında bütün görüşler değerlendirildiğinde şu tasnif ortaya çıkmaktadır.

2.1. Peygamberliği gerçek ve gerekli gösteren ispatlama çabaları

a) Metafizik Delil: Psikolojik, Epistemolojik ve Etik.

b) Gayeci, Sosyolojik Delil.

²⁶ Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün sunduğu bu delilleri ayrıntıları ile incelemek çalışmamızın kapsamında değildir. İslam Düşüncesinde İsbat-ı Vacib hakkında eseler yazılmıştır. Örnek vermek gerekirse, Kasım b. İbrahim er Ressi, ed-Delilü'l Kebir, İbn'ül Vezîr, el Burhan'ül Kati fi İsbat'is Sani, Molla Camî, ed-Düretü'l Fahire, Devvânî, Risale fi İsbati'l vacib, Filibeli Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ula: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyyesi Geniş değerlendirmeler için bkz: Topaloğlu, a.g.e., s. 50 vd.; Çubukçu, İ. Agah, İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, Ankara 1987, s. 14.; Taylan Necip, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul 1994, s. 121; Özervarlı, a.g.m.s. 496

²⁷ Minhac el-Edille, s. 225-26.

²⁸ Topaloğlu, a.g.e s. 65

2.2. Peygamberliği olumsuz ve gereksiz gösteren ispatlama çabaları

- İbn Ravendî ve Ebû Bekr Razi'nin Zahiri ve katı akılcı delilleri

2.1. Peygamberliği gerçek ve gerekli göstereni ispatlama çabaları: Fazlurrahman, İslâm filozoflarının "nübüvvet" doktrinlerinin nefis hakkındaki Grek teorilerine dayandığını söylese de²⁹ bu İslâm filozoflarının nübüvvet konusundaki yaratıcı fikirlerine halel getirmez. Fazlurrahman, İslam düşüncesinde peygamberliği ele alan çalışmada, İslâm filozofları ile ehli sünnetin önde gelen temsilcilerine yer vermekle birlikte, filozofların sadece metafizik ve psikolojik görüşlerine yer verirken, kelâmcıların ağırlıklı olduğu diğer tarafın da daha çok sosyolojik, ahlaki yaklaşımlarına yer vermektedir.³⁰

el-Kindî, Peygamberliğin İspatı ve Mülhidlerin Çelişkileri Hakkında başlıklı risâlelerinde, peygamberlik bilgisini felsefi hakikatle uyum içerisinde gören bir anlayışla inceledi.³¹ Fârâbî, peygamberliği rüya teorileriyle, Aristo'nun rüya teorisini temel yaparak, peygamberliği açıklamaya yönelir. Şu var ki, Fârâbî, Aristo'nun rüya teorisini sadece teknik açıdan kullanır. Fârâbî'nin metafizik teorisinin iki temel ayağı vardır. Psikoloji ve Epistemoloji. İlahî bilgiyi, nebi, bir ilâhî seleksiyonla ve lütufla mı elde etmektedir, yoksa nebi bunu kendi yetenekleri neticesinde mi keşb ediyor? Böylesi bir soru karşısında Fârâbî, bu özel bilginin nebi tarafından kazanıldığını söylemektedir. İbn Sinâ, eserlerinde bu konuyu çeşitli bölümlerde incelediği gibi, "fi Sırrı's Salât" ve "fi İsbati'n Nübüvvet" adlı kitaplarında daha da detaylıca incelemeye yönelmiştir.³² İbn Sinâ, ayrıca, epistemolojik bir yaklaşımla, aklın idrakine konu olan şeyin bilinmesinin düşünme yoluyla olduğu gibi sezgi yoluyla da olacağını belirtir. Düşünme, akli bilgiye konu olan "orta terim"i bulmak içindir. Biz bilinenden bilinmeyene orta terim aracılığıyla ulaşırız. Orta terimi de

²⁹ Fazlurrahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Chicago, 1958, s. 11-13.

³⁰ Fazlurrahman, filozoflar cenahından Fârâbî ve İbn Sinâ'yı eksen alırken Ortodoks olarak tasvir ettiği grupta da, İbn Hazm, Gazzâlî, Şehristânî, İbn Teymiye ve İbn Haldun'u almaktadır.; ayrıca peygamberliğin İslam Düşüncesinde ispatını değerlendiren bir çalışma ise sübjektif (tecrübî) delil ve Bilgi (tümdengelim) delilini ön plana çıkarmaktadır. Yavuz, Salih, Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, trz, s. 169

³¹ Ebû Rîde, *Resâil el Kindî*, Kahire 2 cild, 1950-53; Boer, T.J. *The History of Philosophy in Islam* (trans: Edward Jones) London 1933; Arapça'ya çeviren Ebû Rîde; *Tarih'ül Felsefe fi'l İslâm*, s. 181; Türkçe'ye çeviren Yaşar Kutluay, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Ankara 1960.

³² İbn Sinâ, *Fi İsbati'n-Nübüvvet*, Thk. Micheal Marmura, Beyrut, Darünnehar 1968; ——— *Fi Sırrı's-Salât, et Tefsiri'l Kurani ve'l Lugati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sinâ*, Thk. Hasan Asi, Beyrut 1402/1983, s. 203-222. Kutluay, İlhan, *Akl ve İtikat, Kelâm ve Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 86.

akıl gücüne bahşeden faal akıldır.³³ İbn Sinâ, faal akılı, metafizik sistemi içinde izah etmekle birlikte, Kur'an ayetlerine başvurarak görüşünü temellendirmeye çalışır. Buna göre; "Neredeyse onun yağı, ateş dokunsa bile tutuşacak, o nur üstüne nurdur"³⁴ ayetindeki yağ ve ateş kelimelerinin peygamberin kudsî akıl gücünü ve faal akla işaret ettiğini ileri sürmektedir.³⁵

Metafizik temellere dayalı, ispatlamanın yanı sıra, toplumsal ve politik liderlik açısından ispatlama çabaları da bulunmaktadır. Buna göre, peygamberlik alemül' fesad ve alemül' beka'ya yararlı olan aynı zamanda bir bilgi ve yönetimdir. Peygamber, siyasetle duyuşal dünyanın, ilimle akılsal dünyanın iyiliğinin gerçekleşmesi için faydalı olan şeyleri insanlara vahiy yoluyla tebliğ eden kimsedir.³⁶ İbn Sina'nın şu ifadeleri sosyal temellere dayalı ispatlama çabalarının bir örneğidir;

İnsanın yalnız başına yaşaması mümkün değildir. İnsanın varlığını sürdürmesi, insan türünün devamı için toplumsal hayat zorunludur. (...) Toplum halinde yaşamaya başladıklarında birbirleriyle ilişki-lere girerler. İlişkileri düzenleyecek ve adil bir biçimde yürümlerini sağlayacak bir kanuna ve adil bir yönetime ihtiyaç vardır. Bunlarda kendi paylarına bir kanun koyucu ve adil yönetici gerek-tirirler. İnsan türünün devamı ve insani varlığın tam olarak gerçekleşmesi için adil yönetimin ve insanların bu adil yönetimin kanunlarına uymasını mecbur edecek bir kişinin olması zorunludur. İnsan için gözün, göz için çukurun, kirpiklerin kaşların varlığını görüyoruz. İnsan türünün devamı için kendilerine, zorunlu bir ihtiyaç olmadığı halde göz, göz için göz çukuru, kirpikler ve kaşlar mevcuttur. Bunun gibi, insani varlık düzeninde, insan için bu menfaatleri düşünen, gözeten tanrısal bir inayetin varlığı açıktır. (...) Buna bağlı olarak, Tanrısal inayetin, bu ihtiyacı yerine getirmek üzere bazı kimseleri görevlendirmemesi düşünülemez. Bu kimseler peygamberler olup, adil yönetim ve kanunlar, onların Tanrı'dan getirmiş oldukları vahiylerdir. İnsan için toplum, toplum için adalet ve kanun bunlar için ise peygamberlik zorunludur.³⁷

İbn Rüşd ise doğrudan peygamberliğin ispatını içeren bir eser kaleme almamasına rağmen *Fasl el-Makal* adlı eserinde din ve felsefenin uyum içinde olduğunu göstermeye çalışırken, inanılması gereken

üç temel olarak, *Allah'ın Varlığı, peygamberlik ve öldükten sonra dirilme* inançlarını zikreder. Peygamberliğin vahye dayandığını belirterek, felsefeyle çatışmadığını söyler.³⁸ Peygamberlik hakkında delil olarak bizzat, Kur'an-ı Kerim'i göstermektedir. Mucize olarak Kur'an-ı Kerim'i görür ve peygamberin beşer oluşunu hatırlatarak peygamberliğin ispatını dinî metinlerdeki sunumu çerçevesinde gerçekleştirir.³⁹

2. 2. Olumsuz ve Gereksiz Gösteren İspatlama Çabaları

-Ebû Bekr Razi' ve İbn Ravendi'nin Zahiri ve katı akılcı delilleri

İslam felsefesi süreç olarak eleştiriye açık ve düşünceleri sorgulayan bir sistem olarak peygamberliğe karşı çıkan filozofların delillerini de kendi bünyesinde barındırmış tez ve anti tez sürecini işleterek ispat ve inkar çabalarının sergilenmesiyle filozofların yetilerini göstermeleri noktasında katkı sağlamıştır. Zekeriyya er-Razî (865-925) Tanrı tanrı olmasına rağmen "Hiyelü'l Mütenebbin", "Mehariku'l Enbiya", "Nakdu'l Edyan" gibi eserlerinde, şiddetle peygamberlik fikrine karşı çıkar ve karşı deliller getirmeye çalışır. Ravendi; Ebû Bekr Razi'den daha da ileri giderek hem peygamberliği ve hem de Allah'ı inkar etti. Görüşlerini kitaplarında temellendirmeye çalıştı, bu konuyla ilgili kitapları arasında Kitabü't-Tac Kitabü't Ta'dil ve't Tecvir, Kitabü'z-Zümürüd ve Kitabü'l İmame, Kitab ü'd-Damiğ sayılabilir.⁴⁰ Razi ve Ravendi'nin peygamberlik karşıtı delilleri genel olarak değerlendirildiğinde görülür ki, daha çok sosyolojik temellere ve kendilerince gözleme dayalı nedenlerle bir karşı çıkış içinde bulunmaktadırlar. Dinlerin teolojik farklılıklarına değinerek dinleri, insanları ayıran ve savaşa etken olan bir olgu olarak değerlendirmektedirler. Bir açıdan din ve peygamberliği müstakil bir değer olarak ele alıp incelemenin ötesinde, toplumda yer alan tezahür ve anlayış farklılıklarından hareket ederek olumsuz bir bakış açısıyla karşı çıkmaktadırlar. Razi ve Ravendi, sistemleri için de hitabi, retoriksel diyebileceğimiz bir ifade ve delil çabası ile değerlendirmeler de bulunmakta ve

³⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl ve Takriru ma Beyne's-Şeria ve'l-Hikme mine'l-İttisâl*, çev. Süleyman Uludağ, Ankara 1974.s.24

³⁹ İbn Rüşd, *el Keşf an Menahicil' Edille*, s. 80-86. İbn Hazm, *Kitab al Fisal fi'l Milal ve'l Ahva ve'l Nihal*, Kahire 1317, s. 20-71; Gazzâlî, *el Munkuz Min'ed Dalal*, Çev: H.Güngör, MEB, İstanbul 1990, s. 64; ayrıca, yine Gazzâlî'nin *Mearicül' Kuds fi Medarici Marifeti'n-Nefs*, adlı eserinin 18. meselesinde, *Sehristan'ın Nihayet el İkdâm fi'l-mel Kelâm*, Ed: A.Gullaume, s. 426-470 (1-4; 12-14, 18-26-3) ve İbn Teymiye'nin *Kitabu'n-Nübüvât*, Kahire 1346.;Sicistani, *Ebu İshak Yakup, Kitabü İsbati'n Nübüvât*, Beyrut 1986; Hakim, *et-Tirmizi, Hatmül evliya, tah. Osman Yahya*, Beyrut 1985; Razi, *Fahredden, en Nübüvât ve ma yeteallaku biha*, Beyrut 1986; Akbulut Ahmet, *Nübüvât Meselesi Üzerine*, Ankara 1992

⁴⁰ Bedevi, A. *Min Tarihi'l İlhâd fi'l İslâm*, s. 71; P. Kraus; "Ravendi" I.A., c.IX, s. 639; Ülken, H. *Ziya, İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 42-48.

³³ İbn Sinâ, *Şifa, Nefs eş-Şifa*, Kahire 1960., s. 208.

³⁴ Nür, 35.

³⁵ İbn Sinâ, *İşarat*, II, s. 365 vd; *İlahiyat*, II, s. 435.

³⁶ İbn Sina, *Tis'u Resail Fi'l Hikme*, Kahire 1326.s.124

³⁷ İbn Sina, *en Necat* .s.500; Arslan Ahmet' İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe ve Din İlişkileri, Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, Ankara 1984, Başbakanlık Basımevi, s.377

eleştirilerini yaparken eser isimlerini seçimlerinde, hile, tuzak, göz boyama gibi vasıflandırmalara yer vererek sistemlerinin başında subjektif bir tutuma sarılmaktadırlar.

3)Nefsin İspatı: İslam Felsefesinin temel tartışma konularından biri olan nefis ve içeriği hakkında İslam felsefesinde zengin bir literatür ve tartışma birimi bulunmaktadır. Nefis konusu, epistemoloji ve ahlak konusunda meselelerin sunumu açısından doğrudan insanı ilgilendirdiği için mahiyet, özellik ve yetileri açısından filozofların hepsinin değindiği bir konu olmuştur. Nefis ve ruh arasındaki ilişki, aralarındaki ayırım çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Nefsin ispatı ve varlığının ortaya konulması için öne sürülen deliller ve metodoloji değerlendirildiğinde en belirgin delillendirme dayanağı olarak psikolojik yaklaşımlar gözlem ve deneyin olduğu görülmektedir. Nefis konusunda İslam felsefesinin bu denli yorum ve literatür birikimine sahip olmasının temelinde Kur'an'ın nefis ve ruh hakkında vurgu ve değerlendirmelerde bulunması hususu, göz ardı edilemeyecek bir etkidir. İnsan nefsinin varlığının ispatı bir açıdan insanın kendi içine dönmesi ve kendi duyuşsal yetileri ve idrak gücü üzerinde yoğunlaşmasına bırakılmıştır. İslam Felsefesinde özellikle İbn Sinâ, ruh hakkında en yoğun delillerin sunumunu gördüğümüz filozoflardan biridir. Doğal ve Psikolojik delil, Süreklilik delili, Ben delili ve Uçan Adam delilleri, onun ruhun varlığının ispatı için ortaya koyduğu delillerdir.⁴¹

Hareket ve idrak kavramlarının temel alınarak açıklandığı bu delillere göre, hareket, dış bir hareket ettiriciden olduğu gibi, dış bir hareket ettiriciye dayanmayabilir. Taşın yukarıdan aşağıya düşmesi tabiatın gereğince. Bir de yere düşmeksizin havada uçan kuşun misalinde olduğu üzere tabiatın gereğinin tersine de olabilir. Bunun gibi nefis, hareket eden cisim üzerinde, onu hareket ettirici bir özelliktedir.⁴²

İbn Sinâ, *Şifâ*'sında gözlem ve deneye dayalı bir ispat metodu geliştirerek, şu değerlendirmelerde bulunur;

*"İrade ile hareket eden ve hisseden cisimleri müşahade etmekteyiz. Yine beslenen, büyüyüp doğuran cisimleri de görüyoruz. Bunlar onun cisimliliğinden kaynaklanmıyor. Cisimliliği dışında bir ilke olmalı ki, fiiller onda sâdır olsun. Bu da nefistir."*⁴³

İbn Sinâ'ya göre, tasavvur, tasdik, beğenme, utanma gibi idrakle ilgili fiillerin kaynağında da nefis

vardır. Buna göre İbn Sinâ, hareket ve idrakten ve bunların fiillerinden dolayı nefsin varlığını ispata çalışır.⁴⁴

Nefsin ispatı için insan davranışlarına dayalı kurulan delil kurgularında, İbn Sinâ'nın şu ifadelerinde yer aldığı üzere, insanın kendi içine dönerek, nefsin varlığını somut gözlemlerden hareketle ispat etmeye çalışması mümkündür.

*"Ey akıllı insan, düşün bugün nefsinde olan şey bütün ömrün boyunca sende olan şeydir, öyle ki geçmiş durumlarını hatırlamaktasın. Öyleyse, sen sürekli ve sabitsin, bunda şüphe yok. Bedenin ve cüzleri de sürekli ve devamlı değildir. Devamlı bozulma ve eksilme halidir. Kısa bir süre insan beslenmeden alı konursa bedeninin dörtte birine yakınında noksanlık meydana gelir. Bedenin cüzlerinden yirmi yıllık bir sürede bir şey kalmasa da nefsini bilirsin ve bu süre içinde varlığını bilirsin. Varlığın ve onun görünür ve görünmeyen yönleri bu bedenden farklıdır."*⁴⁵

İbn Sinâ bu ifadesinde, insanda her zaman varolan, kaybolmayan, fesada uğramayan manevî bir yöne işaret ederek, ruhun varlığını ispata çalışmaktadır.

Nefis, tek bir zâta sahip olmakla birlikte farklı kuvvetlere sahiptir. Şayet nefis, tek bir zâta sahip olmasaydı, duyu ve öfke için ayrı ayrı ilkelerin olması gerekecekti. Bizdeki cevher bir tektir. Sevinç, üzüntü, sevgi, nefret gibi hallerimizde tüm bu hallerin tek bir kaynaktan olduğunu biliriz. Nefis, tek olmasaydı, fiilleri çatışacak ve düzeni bozulacaktır. Bunların birliği tek bir merkeze, herkesin "ben" dediği şeye işaret etmektedir. İnsanın hareketi sırasında aklına ayakları, göz kapakları gelmez. İnsan nefsinin kuvvetleri farklılık gösterse de, tüm bunlar tek bir kaynaktır, o da "Ben"dir.⁴⁶

İbn Sinâ'nın nefsin varlığını delillendirmek için kurguladığı uçan adam örneği, insanın organsız bile olsa varlığını anlayabileceğini, nefsin dış idraklerden soyutlanmış olarak *hads*⁴⁷ ile kendi varlığını idrak edebileceğini açıklamaya çalışmaktadır. İbn Sina, olgun yaşta yaratılmış birini misal verir. Bu kimde dış dünyadan hiçbir şeyi idrak edemeyecek durumdadır.

44 Saliba, a.g.e., s. 240.

45 İbn Sinâ, Risâle fi Marifeti Kuvâ'n-Nefsü'n-Nâtika, s. 9.

46 İbn Sinâ, en-Necat, s. 310; el-İşarat, s. 128.

47 Hızlı ilerleyiş kavrayış, tahmin, ölçüp biçme anlamlarına gelen hads, felsefi içeriğiyle, sezgisel bir tarzda işleyen zihin faaliyetini, zihnin ilkelerden sonuçlara vasıtasız olarak hızla intikal etmesi olarak tanımlanır. Hads, akli sezgiyi niteleyen bir ifadedir. Orta terimin zihinde aniden kavranması olan hads zekânın kendisi veya zeka hadsin en süratli olduğu durumdur. İbn Manzur, Lisânü'l Arab, hds.; Cürcani, et Tarifat hads; İbn Sina, Necat s.166-168; Farabi, es Siyasetü'l Medeniye, s.3; İbn Haldun, Mukaddime, I.113-114; Cemil Saliba, el Mu'cemül Felsefi I.451-454;

41 Cemil Salibâ, Tarihü'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Beyrut 1983, II. Baskı, s. 239.

42 İbn Sinâ, Risâle fi'l Kuvve'n-Nefsaniyye.

43 İbn Sinâ, Şifâ, I. Makale, I. Bölüm, s. 281.

Havada boşlukta olduğu varsayılır. Fakat tüm bu anlarda bile insan ruhunun farkında olabilir. Uykuda sarhoşlukta bile insan kendi varlığının farkında olabilir. Bu algılayışta bedene ihtiyaç yoktur.⁴⁸

C. İslam Felsefesinde Aklî ve Naklî Delilleri Uzlaştırma Süreci

Yunan felsefesinden haberdar olan ve İslâm kültürü ve kaynaklarını çok iyi bilen İslam filozofları, çoğu kez bir kelâmcı ve fakihin metne bağlılıkta ve sadakatte gösterdiği kararlığı sergileyemedikleri gerekçesiyle eleştiriye uğramışlardır. Akıl, bir kelâmcı veya fakih için ilâhî hükümlerin hakikatlerini, hikmet ve illetlerini aramaya yarayan bir araç iken, İslâm filozofları, aklı, müstakil, bir değer koyucu ve belirleyici olarak tayin etmiş olmakla suçlanmışlardır İslâm filozofları naklin ön planda olduğu bir gelenekte, aklî delilleri ön plana çıkararak yeri geldiğinde de onu insan zihninin tabîi bir faaliyeti olan akılla telif etmişlerdir. İslâm felsefesi, aklî ve naklî delillerin bir araya gelip yorumlandığı bir felsefe olmakla birlikte bir deliller sunumu ve eleştirisi felsefesidir. Zaten en genel anlamıyla felsefe bir arayıştır. Eldeki ile yetinmeyip öne sürülen delilleri tenkide tutmanın, eleştirel bir zihniyete sahip olmanın adıdır. İslâm filozoflarının kullanmış oldukları çeşitli aklî deliller ve akıl yürütmeler söz konusudur. Zihnin, bilinenlerden hareketle, bilinmeyenleri elde etmek için yaptığı işlemin adı olan istidlâl, zihnin bir takım aşamalar vesilesiyle yükseğe çıkmasına, merdivende yükselmesine benzer. Çeşitli istidlâl şekilleri vardır. İslâm filozofları bunları eserlerinde tasnife tuttıkları gibi, sistemlerini kurarlarken de bunlara başvurmuşlardır.⁴⁹ Nakil ve nakilciliğin egemen olduğu ve mutlak sayıldığı bir ortamda, filozoflar varlık, bilgi, siyaset, metafizik gibi sahalarda aklın sırf işletilmesi ve derin düşünceye dayandırılarak gözlem ve tecrübeyle görüşler ortaya koymanın öncüsü oldular.

İslâm düşüncesinde aklî ve naklî delillerin bağdaşıp bağdaşamayacağı meselesi *akıl ve nakil, dirayet ve rivayet, hikmet ve şeriat, felsefe ve din* gibi başlıklar altında tartışıla gelmiştir.

İbn Teymiye aklî ve naklî delilleri bir uzlaştırmaya giderken onun aklî delilden anladığı nakile bağlı olan ve ona tâbi olan akıldır. İbn Teymiye;

*"Biz Allah'ı O kendisini nasıl vafetmişse, yahut Hz. Peygamber onu nasıl nitelemişse o şekilde ifade ederiz. Nasıl olduğunu sormaksızın ve benzetmeye başvurmaksızın önceki seleflerin yanında anlarız"*⁵⁰

⁴⁸ İbn Sinâ, el-İşarat, s. 121; eş-Şifâ, s. 281; en-Necât (İlâhiyat), s. 184.

⁴⁹ İstidlâl ve çeşitleri için bkz. İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul 1341; Öner, Necati, Klasik Mantık, A.Ü.İ.F.Y. 1991 s. 178 vd. Küçük, Hasan, İslâm'da ve Batıda Mantık, s. 111 vd.

⁵⁰ Siracü'l Hakk "İbn Teymiyye" "A History of Muslim Philosophy"

derken naklî delile olan teslimiyetine dikkatleri çeker.

Gazzâlî, nakle öncelik verir. Nakilde mevcut olan ilkeler sebebiyle, bunları esas aldığından dolayı kendince nakille uyumsuz bulduğu sırf akla dayanan görüşleri tenkide tutmuştur. Onun kendinden önceki, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın belli meselelerdeki görüş ve delillerini tenkidi, İslâm düşüncesinde bir deliller felsefesi ve eleştirisi anlamına gelen tehâfüt geleneğini doğurmuştur. Gazzâlî'nin kendinden öncekilerinin delillerini tenkidinde kullandığı sistem de İbn Rüşd tarafından tenkide uğramış sonra bu iki düşünürü ayrı ayrı öncü edinenlerin kaleme aldıkları diğer tehâfütler de deliller çatışması sürmüştür. Gazzâlî, eleştirdiği fikirlere sırf fikir olmaları cihetiyle değil, bu fikirlerin sunulduğu sırasındaki ele alınan delillerin akıl yürütmelerinin kendince eksikliği ve yetersizliği açısından karşı çıkmaktadır. Gazzâlî, bir şeyi eleştirmeden önce o ilim ve disiplini veya görüşü bilmek gerektiğine işaret ederek filozofları ve delillerini "*Mekasidü'l Felasife*" "Felsefecilerin Gayeleri" başlığı altında üç meselede filozofları gerçeği örtmekle, küfürle itham etti.⁵¹ On sekiz noktada onları bid'atle suçladı. Bid'at; nakilde bulunmayan şey; aslında, bir ölçüde aklın serbest olup ve hiç bir nakle kendini bağımlı hissetmeksizin ortaya koyduğu yeni fikir olarak da anlaşılabilir. Gazzâlî, meşhur üç meselede, Fârâbî ve İbn Sinâ başta olmak üzere bir kısım filozofların delillerini tenkide tâbi tutar. Şu var ki o, eleştirdiği kimselerin görüş ve delillerini yanlış bulma hakkını öyle anlaşılıyor ki, iki kaynaktan almaktaydı.

Bunlardan birincisi mutlak bilgi kaynağı olarak aldığı Kur'an-ı Kerim ve onun içerdiği ilkeler, ikincisi de mantık ilminin ve doğru düşünmenin gerektirdiği kuralların yerli yerince ve doğru olarak kullanılmasının gereği idi. Kısacası onun kıstası düşüncenin prensiplerine sadık kalınıp kalınmadığı noktası idi. Bilindiği üzere, zihnin kanunları, için bir açıdan düşüncelerde ilk hareket noktası olan ilkeler söz konusudur. Bunlar sırasıyla, *özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü durumun imkânsızlığı ve yeter sebep ilkeleridir*. Bunlar bir tür doğru düşüncenin sağlamalarıdır.⁵²

İbn Rüşd, İslâm düşüncesindeki delil anlayışlarını sınıflamaya çalışmıştır.⁵³ İbn Rüşd, *Faslul Makal*'in

çinde, Türkçe ed.: M. Armağan, İstanbul 1991, c.3, s. 26.

⁵¹ Gazzâlî, Tehafütü'l Felasife Beyrut, 1990 s. 307 vd.; el İktisad fi'l İtikad nşr. İ.Çubukçu-H.Atay Ankara 1972 s.62-63 106-17; Makasidü'l Felasife nşr.S.Dünya Kahire 1961, Mi'yarü'l İlm Beyrut ts.; el Müstesfa Beyrut,1335,1.1-55; Kasım Kufralı, Gazzâlî,İA.IV.748-760;

⁵² Atademir, Hamdi Ragıp, Organon Tercümesi, I. Kategoriler, Ankara 1947, s. 10; Öner, Necati, Klasik Mantık, s. 28

⁵³ Bu eser kısaca Menahicü'l Edile olarak tanınır. Marc Joseph Müller, 1875'de bu eseri Almanca'ya, M. Alanso 1947'de İspan-

ilk cümlelerinde, şeriatı naklî bir zeminden ziyade, akli bir zemine oturtmaya çalışır. "*Şeriat, var olanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya çağırır*" derken bu görüşünü desteklemek için Kur'an'dan ayetlere başvurur. Şeriatı, akli delillerle temellendirmek için düşünme, akıl ve gözlemin önemini vurgulayan ayetlere başvurur.⁵⁴ İbn Rüşd, din ve Allah'a giden yolun burhan ile kazanılacağını belirtir.⁵⁵ Bu yüzden burhanın ve çeşitlerinin öğrenilmesi gerektiğinden söz eder. Burhanı; cedeli kıyas, hitabî kıyas ve mugalataya dayalı olarak üç grupta ele alır.⁵⁶ İbn Rüşd, akli kıyaslar yaparak, varlıklar üzerinde düşünmeyi farz görmektedir.⁵⁷ İbn Rüşd, Gazzâlî'nin önceki filozofları tenkidine cevap verirken; naklî delillerden hareket etmekte ve onları tevile yönelmektedir. Kısacası, İbn Rüşd, bir filozof olmasına rağmen Gazzâlî'ye olan cevabında ayetlere yer vermektedir. İbn Rüşd ise, bir filozof olması hakkında hiç bir şüphe yokken, dinî nasrlara da ehemmiyet vermiş ve onları Gazzâlî'ye cevaplarında daha çok kullanmıştır. Mesela "*sonra semaya istiva etti, o dumandı*" (Fussilet 41/11), ayetinden hareketle bu ayetin, semaların bir şeyden yaratıldığına işaret ettiğini belirterek, "*şu halde mütekellimler, âlem hadistir sözlerinde dahi şeriatın zahirî üzerinde değillerdir. Bu konuda tevlicidirler*"⁵⁸ diyerek, filozoflara karşı çıkan mütekellimlerin kendi delillerini bile iyi değerlendirmediklerine işaret ederek, mütekellimlerin öne sürmeye çalıştıkları delillerin aslında filozofları desteklediğini belirtir. İbn Rüşd dinî nasrların en başta da Kur'an'ın âlemin hadis olduğunu gösterecek bir delil içermediğini belirtir. Yine "*O, Allah ki yeri ve semaları altı günde yarattı ve arşı su üstünde idi*" (Hud 11/7) ayeti de onu açıkça gösteriyor ki, yaratmadan önce arş su var idi.⁵⁹

volca'ya, Şamilurrahman tarafından 1921'de İngilizce'ye Nevzad Ayasbeyoğlu ve Süleyman Uludağ tarafından 1985'de de Türkçe'ye çevrilmiştir.

54 Faslul Makal, 10-15.

55 Aynı eser (35-40)

56 Burhanı, denilince, kesin öncüllerden, kesin neticeler çıkarmaya imkân veren en sağlam kıyas anlaşılmalıdır. *Her insan ölümlüdür*. Aristo'da insandır. O halde Aristo'da ölümlüdür. Cedeli kıyas denilen şey de, öncülleri kesin olmayan bir kıyas türüdür. Hayatın kaynağı oksijendir. Merih'te oksijen bulunma ihtimali vardır. O halde Merih'te hayat muhtemeldir. Hitabî kıyas denilen şey ise, akli ve mantıkî öncüllere değil de, hissi öncüllere dayanılarak yapılır. Mugalataya dayanan Kıyas da safsatadan ibaret'tir. İlk bakışta, kıyasın şekli doğru olduğu ve görüldüğü halde kabul görmeyen öncüllerle yapılan kıyas türüdür

57 Faslul Makal (25-30)

58 Faslul Makal, (280-281)

59 İbn Rüşd felsefî hitabında iki zümreye seslenir. Bu zümreler Avam ve Havas, bir başka ifadeyle sıradan kalabalıklar ve seçkinlerdir. Ona göre sıradan kalabalıklar zekalan, yetenekleri ve tabiatları gereği teorik meseleleri ve ruhanî varlıkları ilk planda kavrayamazlar. Onlar için bilgi duyularla sınırlıdır. Bu yüzden manevî konuların bu insanlar için anlaşılması için örneklere, gerek vardır. Şayet temsili mânâlar tev'il edilecek idiyse neden yasa koyu

Tikeller konusunda da, Gazzâlî'nin tenkitlerine ve delillerine karşı çıkan İbn Rüşd, Allah'ın ilminin insan ilmi gibi cüzi ve küllî olmakla nitelendirilemeyeceğini belirtir. Açık bir ifade ile ortaya koymaya çalışır ki; Gazzâlî, meşşâî filozofları haksız bir şekilde itham etmektedir. Meşşâî filozoflar her şeyden önce Allah'a bir bilgisizlik isnad etmiyorlar, aksine onun bilgisinin ayrıcalığını ve üstünlüğüne işaret ediyorlar. Onların demekte olduğu "Allah cüziyatı bizim bildiğimiz biçimde bilmez" şeklindedir.⁶⁰

İbn Rüşd, hikmet ve şeriatın aynı gerçekliğin iki farklı ifadesi olduğundan hareketle aynı özü paylaştıklarını vurgular. Üstelik, dinî nasrlar ile felsefî fikirler uzlaşır. Uzlaşmazlık insanların fikirlerinden ve delillerini kuruluş tarzlarından kaynaklanır. İbn Rüşd, İslâm düşüncesi açısından bize, delillerle o delillere bağlanan insanların temsil ettikleri fikri oluşumların bir tasnifine gider. Delili esas alarak, İslâm düşüncesinin haritasını çıkarmaya yönelir. İnsan zihninin algılama özelliği, fertten ferde, aynılık gösterir. Kur'an-ı Kerim'de İsrâ Suresi 16. ayette geçen tebliğ ve davet metodunu hikmet, güzel öğüt, ve cedel olarak belirler. Ardından da bu sınıflamayı zenginleştirerek, hikmetle, felsefe, güzel öğütle, selefîyye cedel ile kelâm arasında bağlantı kurar. Delillerin halk tabakasına ve bilginlere göre de değişeceğini söyler. Halk, söz konusu inayet ve ihtira delilleri ile yetinir. Ama bilginlere gelince, onlar gözlemler elde edilen bu şeylere, akli delilleri eklerler. Zihne dayanırlar. Halkın yaratıkları düşünüp onlardan ibret alması, yapılaş tarzını bilmedikleri sanat eserlerini düşünmelerine benzer. Sadece onun sanat eseri olduğunu ve bir sanatkarın olduğunu düşünmelerinden ibaret kalır. Ama bilginlerin durumu, sanat eserinin niçin yapıldığını ve yapılaş tarzını bilmeye benzer.⁶¹

İslâm Felsefesinde felsefe ve din uzlaştırması süreci aynı zamanda bir delil uzlaştırma sürecidir. Akıl, tecrübe, ve sezginin delil olarak ele alınıp alın-

cu bunu baştan benzetmeler ile anlattı? Bunları temsilsiz olarak anlatamaz mıydı? Söz konusu bu soruyu cevaplamak için İbn Rüşd'ün başvurduğu benzetme esasına dayalı cevap ise şudur: Çok yetenekli bir doktorun yararlı bir ilaç yaptığını farzedelim. Bu nadir ilaç çok kimse için iyi gelirken, tabiatları gereği birçok kimse için de iyi gelmemektedir. Bu sırada biri, doktorun yaptığı ilacın, sanıldığı deva ve şifayı içermediğini, doktorun bu ilacı yaparken başka bir gaye gözettiğini iddia ederek, kendince doktorun asıl gayesi olduğunu sandığı terkibi ilaca koyar. Sonra da halka yönelerek doktorun asıl gayesi benim maksadıyla bağdaşmaktadır, demektedir. Bunun üzerine bu insana inanan halk terkibi bozulmuş ilacı kullanır. Fakat sonuçta bu ilaç yine bir kısım kimseye zarar verir. Böylece halka ilk hastalıktan başka bir hastalıkla bulaşır. Her değişiklik yeni hastalıkların oluşmasına yol açar. Burada İbn Rüşd, ayet ve hadislerin hitap tarzını nadir bir ilaca, ayet ve hadisleri tev'il edenleri de bu nadir ilaca eklemeler yapan kimselere benzetmektedir Aynı eser, (280-281).

60 Aynı eser, (215-220).

61 İbn Rüşd, el Keşf an Minhaci'l Edille, fi Akaidi'l Mille, Beyrut, 1987. s. 69.

maması uzunca süre tartışılmış ve her sistemin altında farklı ekoller oluşmuştur.

Kindî, akıl ile vahyi hem gayeleri açısından ve hem de dinî bilginin felsefi bilgiden daha çok rasyonel olduğu hususunda uzlaştırmaya gider. Ona göre, akli delillerle Kur'an vahyi doğrulanabilir. Onu ret edenler, akli selimden yani delilleri sağlıklı bir şekilde değerlendirememekten inkâr etmektedirler.⁶²

İbn Rüşd ise dini esas alarak, dinî meselelere akılcı bir yorum getirmeye çalışmıştır.⁶³ İbn Rüşd, ele alınan deliller açısından gittiği bir tasnifte, beş grup tespit eder. Buna göre; *Haşeviye* adı verilen bir grup, Allah'ı bilmenin yolunu, sadece sözlü geleneği dinlemeye hasretmiştir. İtimate ile (Sema) ile gelen bilgiler esas alınır. *Eş'ârîye* ise, Allah'ı bilmede akli esas almıştır. Fakat metotları, Kur'an metodundan farklıdır. Belirli diyalektik öncüllere dayanırlar. İbn Rüşd, *Eş'âri*lerin delillerini, tutarsız ve ikna etme özelliğinden uzak görür. *Mu'tezilî*lerin görüşlerine, kendisine, Mağribe ulaşmaması yüzünden pek fazla değinmez. *Sûfîler*, tasavvuf metodu içindedirler. İnsanlar, şehvanî arzularından kurtulduktan sonra, Allah tarafından ruha ilka olunan bir marifete ulaşırlar. Keşfi bilgi yani sezgidir. Nakli de esas alırlar. *Bâtınîler* ise, sûfîlerin yoluyla benzeşen bir yol tutmalarına rağmen naklî, bağlayıcı bulmazlar.⁶⁴

Sonuç

İslâm Felsefesinde filozoflar, sistemlerini kurup, fikirlerini işlerken hem bir bilgi temeline ve hem de çeşitli akıl yürütme delil getirme hususlarının yer aldığı mantık ilmine dayanmışlardır. İslâm düşüncesinde delil, her ilmin bilimin kendisini sistemleştirmesinde ve hem de yaymasında ön plana çıkmaktadır. İslâm düşüncesinin bir bilgi medeniyeti⁶⁵ olarak genel kabul tescil edilmesinin derinliklerine, onun aynı zamanda bir delil zenginliği ve itibarı ihtiva etmesinde yatmaktadır. İslâm düşüncesinin dogmatik bir düşünce olduğunu zaman zaman önyargıyla seslendirmek isteyenler, öyle görüyor ki, kapsayıcı tahlil ve terkipten uzak bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmaktadırlar.

Bu bağlamda eleştiriye kapalı ve hitabi-retoriksel yaklaşımlarla bilgi yada inancın korunmaya çalışılması sağduyulu bir yaklaşım olarak görünmemektedir. İslam Filozoflarının örneklerini sunduğumuz temel üç meselede delillerden hareket edişlerindeki temel etkenler, anlaşılır olmak ve sistemlerini kabul ettirmek ve aktarmak düşüncesi yer almaktadır. İslam Filozofları, dogmatizm den sakınmak ve yaratıcı özgünlüklerini sergilemek için delilleri yoğun bir şekilde kullanırlar. Bu kullanımları sırasında akılcı, tecrübeci ve yer yer sezgici bilgi bağlamında bir metot izleyerek görüşlerini sistemleştirmeye çalışırlar.

⁶² Kindî, Resâil, c.1, s. 24;

⁶³ Cum'a Lütfi, Tarih Felsefeti'l İslâm fi'l Maşrik ve'l Mağrib, Kahire, 1927, s. 1 vd.; Walzer, Richard, Essays on Islamic Philosophy, Oxford 1962, s. 5; Macit Fahri, A History of Islamic Philosophy, N.Y., 1983, s. 3; Boer, T.J., The History of Philosophy in İslâm, Londra 1933, s. 2-3; Kumeyr, Y, İslâm Felsefesinin Kaynakları, çev: F.Olguner, İstanbul 1976, s. 61-94; Fahri, Hanna, Elcerr, Halil, Tarihu'l Felsefeti'l Arabiyye, (I-II), Beyrut 1982, c. I, s. 10; Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, s. 157

⁶⁴ el Keşf an Menahici'l Edille, s. 31.

⁶⁵ Rosenthal, Franz, Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval İslam, London, E.J. Brill, 1970.