T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİNDE İSBÂT-I VÂCİB TARTIŞMALARI: ABDÜLLATİF HARPÛTÎ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümeyye YAVUZ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ANKARA, 2024

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİNDE İSBÂT-I VÂCİB TARTIŞMALARI: ABDÜLLATİF HARPÛTÎ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümeyye YAVUZ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet Akif CEYHAN

ANKARA, 2024

ONAY SAYFASI

Sümeyye YAVUZ tarafından hazırlanan "Yeni İlm-i Kelâm Döneminde İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Abdüllatif Harpûtî Örneği" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi	**Kabul / Red**	**Kurumu**	**İmza**
Doç. Dr. Mehmet Akif CEYHAN (Danışman)	Kabul	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER	Kabul	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	
Dr. Öğr. Ü. Mustafa Borsbuğa	Kabul	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	

Tez Savunma Tarihi: 01.02.2024

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Doç. Dr. Muhammet Enes KALA
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü V.

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. (01/02/2024)

İmza

Sümeyye YAVUZ

TEŞEKKÜR

Çalışmamızın konu belirleme ve diğer bütün aşamalarında yol gösteren, beni her zaman anlayışla destekleyen danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Akif Ceyhan'a değerli katkılarından dolayı gönülden teşekkür ederim. Ayrıca ders dönemimde ilmî anlamda bana katkı sağlayan tüm değerli hocalarıma; bu süreçte maddî- manevî desteklerini esirgemeyen başta anne ve babam olmak üzere sevgili aileme hassaten teşekkür ederim. Nazende Çolak, Aslı Cansız ve Merve Nur Metin'e de tüm desteklerinden ötürü teşekkürü borç bilirim.

ÖZET

Yeni İlm-i Kelâm Döneminde İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Abdüllatif Harpûtî Örneği

Bu çalışmada, yeni ilm-i Kelâm'a kapı aralayan Abdüllatif Harpûtî'nin isbât-ı vâcib hakkındaki görüşleri incelenmektedir. Harpûtî, İstanbul Dârülfünun'da "Kelâm ilmi" profesörlüğünün yanı sıra önemli işlerde vazifelendirilmiş son dönem Osmanlı âlimlerindendir. Harpûtî, batı dünyasında felsefe ve hikmetle ortaya çıkan pozitivizm ve materyalizm akımlarına karşı Kelâm ilminin tekrar tedvin edilmesinin asrının âlimleri üzerine vâcib olduğu fetvasını vermiştir. Bu dönem için yazılabilecek eserlere örnek olması amacıyla *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserini kaleme almıştır. Araştırmada "üçüncü bir kelâm tedvini" devrinin altını çizen ve bu döneme örnek eser sunmaya çalışan Harpûtî'nin isbât-ı vâcib görüşlerini incelemek önemli görülmüştür.

Bu çalışmanın amacı Harpûtî'nin perspektifinden, üslup ve içerik özellikleriyle Kelâm ilminin önemli meselelerinden olan isbât-ı vâcib konusunun nasıl ele aldığını incelemektir. Bu sebeple çalışmada Harpûtî'nin kelâm ilmindeki yeri ve önemi incelendikten sonra kelâmî görüşlerinin tespiti; isbât-ı vâcibin açıklanması; İslâm filozoflarından ve Kelâm tarihinde ortaya çıkan ekol ve mezheplerden bazılarının isbât-ı vâcib görüşlerinin işlenmesi; Harpûtî'nin isbât-ı vâcib bahsinde kullandığı delillerin ve bu delillere yöneltilen itirazlara Harpûtî'nin verdiği cevapların saptanması hedeflenmektedir.

Çalışmanın hipotezi Harpûtî'nin eserlerinde isbât-ı vâcib konusunda imkân, hudûs, gaye ve nizam, hareket ve fıtrat delillerini kullandığını tespit etmektir. Ayrıca Harpûtî'nin hudûs delilini, imkân deliline nazaran daha açık ve daha anlaşılır bulduğunu; enbiyâ ve asfiyânın takip ettiği yöntem şeklinde isimlendirdiği gâye ve nizâm delilini, imkân ve hudûs kanıtlarına kıyasla daha geniş analiz ettiğini ve peygamberlere ait bir delil olması nedeniyle bu delile ayrı bir önem verdiğini; isbât-ı vâcib delillerine yöneltilen itirazlara Hârpûtî'nin nasıl cevaplar verdiğini saptamaktır.

Nitel araştırma yöntemi takip edilerek yürütülen çalışmada doküman analizi yöntemi ile elde edilen veriler tahlil edilerek metne yansıtılmaya çalışılmıştır. Araştırma sonucunda Harpûtî'nin imkân, hudûs, gaye ve nizam, hareket ve fıtrat delillerini kullandığı tespit edilmiştir. Harpûtî'nin dinin temel esaslarını korumak şartıyla, doğu ve batıdaki gelişmeleri

takip ettiği, yeniliklere ve değişime açık olduğu; itirazlarda ağırlıklı olarak aklî delilleri kullandığı, zaman zaman da naklî delillere yer verdiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, Abdüllatif Harpûtî, İsbât-ı Vâcib

ABSTRACT

The Discussion of the Ithbāt al-Wājib in the New Science of Kalām Period:

Example of Abd al-Latīf Kharpūtī

This study examines the views of Abd al-Latīf Kharpūtī, who opened the door to the new science of Kalām, on ıthbāt al-wājib. Kharpūtī was one of the last Ottoman scholars who held important positions in addition to his professorship of "The Science of Kalām" at the Istanbul Darulfunun. Kharpūtī issued a fatwa that it was obligatory upon the scholars of the time to recompile the science of Kalām against the currents of positivism and materialism that emerged in the western world with philosophy and wisdom. He authored his work *Tanqiḥ al Kalām* as an example of the works that could be authored for this period. In this study, it was considered important to examine Kharpūtī's views on ıthbāt al-wājib, who underlines the "third recompilation of Kalām" period and who attempts to provide a model work for this period.

The aim of this study is to examine how Kharpūtī handled the issue of ıthbāt al-wājib, one of the most important issues of Kalām, from his perspective in terms of style and content. That is why, after examining al-Kharpūtī place and importance in Kalām, this study aims to identify his theological views; to explain ıthbāt al-wājib; examine the views on ıthbāt al-wājib of Muslim philosophers and some of the schools and sects that emerged in the history of Kalām; and to identify the arguments al-Kharpūtī used in the discussion of ithbat al-wajib and his answers to the objections to these arguments.

The hypothesis of the study is to determine that al-Kharpūtī employs the evidences of possibility, existence, purpose and order, motion, and disposition in his works on the issue of ıthbāt al-wājib. In addition, the aim of this study is to determine that al-Kharpūtī finds the proof of existence clearer and more comprehensible than the proof of possibility; that he analyzes the proof of purpose and order, which he calls the method followed by the prophets and asphiyan, more extensively than the proofs of possibility and existence, and that he attaches a special importance to this proof because it belongs to the prophets; and how al-Kharpūtī responds to the objections to the proofs of ıthbāt al-wājib.

In the study conducted by following the qualitative research method, the data obtained by document analysis method were analyzed and tried to be reflected in the text. In

the conclusion of the research, it was determined that Kharpūtī used the evidences of possibility, existence, purpose and order, motion, and disposition. It has been observed that Kharpūtī followed the developments in the east and west, was open to innovations and change, and used mainly rational proofs in his objections, while occasionally using narrative proofs, provided that the basic principles of the religion were preserved.

Keywords: Kalām, New Science of Kalām, Abd al-Latīf Kharpūtī, Divinity, Ithbāt al-Wājib

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI i

BEYAN ii

TEŞEKKÜR iii

ÖZET iv

ABSTRACT vi

İÇİNDEKİLER viii

KISALTMALAR DİZİNİ x

ŞEKİLLER DİZİNİ xi

TABLOLAR DİZİNİ xii

GİRİŞ 1

1. ABDÜLLATİF HARPÛTÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ 6

1.1. Abdüllatif Harpûtî 6

1.1.1. Hayatı 6

1.1.2. Eserleri 8

1.1.3. Kelâm İlmindeki Yeri 17

1.1.4. Kelâmî Görüşleri 22

2. İSBÂT-I VÂCİB ve İSLÂM GELENEĞİNDEKİ TARTIŞMALAR 41

2.1. İsbât-ı Vâcib 41

2.2. İslâm Filozoflarına Göre İsbât-ı Vâcib 46

2.2.1. Kindî 46

2.2.2. Fârâbî 53

2.2.3. İbn Sînâ 62

2.2.4. İbn Rüşd 73

2.3. İslâm Kelâmına Göre İsbât-ı Vâcib 81

2.3.1. Mu'tezile 83

2.3.2. Ehl-i Hadîs 86

2.3.3. Eş‘ariyye 90

2.3.4. Mâtürîdîyye 94

3. ABDÜLLATİF HARPÛTÎ’YE GÖRE İSBÂT-I VÂCİB 100

3.1. Abdüllatif Harpûtî’ye Göre İsbât-ı Vâcib 100

3.2. Abdüllatif Harpûtî’nin İsbât-ı Vâcib Delilleri 111

3.2.1. İmkân Delili 111

3.2.2. Hudûs Delili 115

3.2.3. Gaye ve Nizam Delili 120

3.2.4. Hareket Delili 132

3.2.5. Fıtrat Delili 145

3.3. İsbât-ı Vâcib Delillerine Yöneltilen İtirazlara Abdüllatif Harpûtî’nin Verdiği Cevapları 153

3.3.1. Natüralizmin Öğretilerine Cevabı 153

3.3.2. Ludwig Louis Büchner’in (1842-1899) Öğretilerine Cevabı 155

3.3.3. Gaye ve Nizam Delilini İnkar Edenlere Cevabı 160

3.3.4. Diğer Cevapları 169

SONUÇ 173

KAYNAKÇA 176

KISALTMALAR DİZİNİ

B.	:	İbn
Bk.	:	Bakınız
Çev.	:	Çeviren
Ed.	:	Editör
Hz.	:	Hazreti
İFAV	:	İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	:	İslâm Araştırmaları Merkezi
M.ö.	:	Milattan Önce
MEB	:	Milli Eğitim Bakanlığı
Mlf.	:	Müellif
Nşr.	:	Neşreden
Ö.	:	Ölüm Tarihi
Örn	:	Örnek
Sad.	:	Sadeleştiren
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	:	Tahkik eden
Vb.	:	Ve benzeri
Vd.	:	Ve diğerleri

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 2.1. Kindî'ye göre hudûs delili…. 50

Şekil 2.2. Fârâbî'nin isbât-ı vâcib yöntemi 54

Şekil 2.3. Fârâbî'ye göre ilk varlıktan taşan varlıkların sıralaması 60

Şekil 2.4. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık isbâtı…. 64

Şekil 2.5. İbn Sînâ'ya göre varlık-mahiyet ilişkisi 68

Şekil 3.1. Harpûtî'ye göre kelâmcıların gözünden cevher ve arazın, kadîm ve hâdis kavramları ile ilişkisi 108

Şekil 3.2. Harpûtî'ye göre felsefecilerin gözünden cevher ve arazın, vâcib ve mümkün kavramları ile ilişkisi 110

Şekil 3.3. Harpûtî'ye göre kelâmcıların ve filozofların gözünden hareket kavramı 135

Şekil 3.4. Harpûtî'ye göre ilimlerin tasnifi 148

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo 1.1. Eski ve son dönem âlimlerine göre Kelâm ilminin tanımı ve konusu..... 23

Tablo 1.2. Harpûtî'nin nübüvvet hükmü hakkındaki görüşleri karşılaştırması.. 32

Tablo 3.1. Teklifin gerekçesi yönünden vâcib kavramı..... 106

Tablo 3.2. Harpûtî'ye göre mümkün kavramının kullanıldığı anlamlar.. 113

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Amacı

Araştırmanın konusu; Abdüllatif Harpûtî'nin (1842/1916) isbât-ı vâcib hakkındaki görüşleridir. Araştırma, 20. yüzyılın başlarına denk gelen ve yeni ilm-i kelâma kapı aralayan Harpûtî'nin isbât-ı vâcib delillerini ve bu delillere yöneltilen itirazlara verdiği cevapları içermektedir. Önemli işlerde vazifelendirilmiş son dönem Osmanlı âlimlerinden olan Harpûtî, İstanbul Dârülfünun'da "Kelâm ilmi" profesörlüğü yapmıştır. Ayrıca kelâm ilmine yeni bir bakış açısı ile yaklaşmış ve "*Yeni Devir İlm-i Kelâm*" öncülerinden sayılmıştır.[1]

Harpûtî, Dârülfünun'da profesörlük yaptığı sıralarda "dinin temel inançlarını içeren, inatçı bid'atçıları reddeden ve çağdaş dinsizlere karşı koyan bir kitap" arayışına girdiğinden ve böyle bir eser bulamadığından yakınmaktadır. Ona göre, "eski kitaplar, kendi zamanlarında zuhûr etmiş sapkın fırkaları ve Yunan düşüncesine dayanan saçmalıkları reddetmekle sınırlıdır ve çağında ortaya çıkan sayısız bid'atlerini ve *duyumcu felsefe*nin yanlış görüşlerini çürütecek hiçbir içerik bulunmamaktadır."[2] İlmiye sınıfının gittikçe son bulmaya başladığını ifade eden Harpûtî, eski İslâm felsefesi kaynaklarının, kütüphane raflarında yırtılmış, yıpranmış ve dağınık bir halde bulunduğunu ifade etmektedir. Batı'da ise hikmet ve felsefe alanında "akıllara durgunluk verecek derecede ilginç fen ve eserler" mevcûddur. Batı'da felsefe ve hikmet öğrenilmiş, geliştirilmesi için inceleme, deney ve deneyim ile evrenin gerçeklerini keşfetme yolu tercih edilmiştir. Bununla birlikte "hikmet-i isbâtiyye" ve "hikmet-i mâddiyye" ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla "kadîm soyut zihinsel felsefe" yerine, bu felsefeden tamamen farklı yeni bir felsefe zuhûr etmiştir. Yeni doğan felsefenin konuları ile de kelâmî meseleler baştan sona değişiklik göstermiştir.[3]

Harpûtî'ye göre, tüm bu sıkıntılardan ötürü nasıl geçmiş tarihte İslâm'ın muhafazası için mütekaddimûn Kelâm ilminden müteahhirûn Kelâm ilmine geçilmiş ve müteakaddimîn

[1] Fikret Karaman, "Sunuş", *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* mlf. Abdüllatif el-Harpûtî (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 11.
[2] Abdüllatif Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1332), 111; Eserin sadeleştirilmiş hali için bk. Abdüllatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 131-132.
[3] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm,* 110-111.

Kelâmı tekrar tedvin edilmiş ise şimdi de müteahhirûn kelâm ilmi tekrar tedvin edilmeli ve "üçüncü kelâm ilmi devrinin" başlaması gerekmektedir. Kelâm ilminin tekrar tedvin edilme görevinin, asrının âlimleri üzerine vâcib olduğunu da beyan etmektedir. Yeni ilm-i kelâm tedvininin ise gelişmiş olan felsefe ve hikmet içerisinden İslâm itikadına aykırı olan hükümlerde uygun hale getirilebilmesi mümkün olanlarının te'vil ve tevkif edilmesi; uygun hale getirilmesi mümkün olmayanlarının ise çürütülmesi gerektiğini ifade etmektedir.[4] Harpûtî, asrında yaşanan zorluklar için sunmuş olduğu önlemlere de örnek teşkil etmesi amacıyla *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserini kaleme almıştır.[5] Harpûtî'ye göre bu eser, içerdiği konular bakımından çağdaş dinsizleri tenkit konusunda akıl sahiplerine örnek olabilecek bir niteliktedir.[6] Üçüncü dönem Kelâm ilmine örnek olması amacıyla yazmış olduğu *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserinde *marifetullah*'ın vâcib olduğunu ifade eden Harpûtî,[7] bu konuda akıl yürütmenin de vâcibliğine vurgu yaparak konunun ciddiyetine dikkat çekmektedir.[8] Ona göre, Allah'a inanmayan ve bilmeyenleri İslâm'a davet etmek tüm ümmet-i Muhammed'in üzerine farzdır. Ateist ve materyalistlerin aklî kanıtlarla davet edilmesi zorunludur.[9] Çalışma, hem yeni ilm-i kelâma vurgu yapan, çağındaki sıkıntıları ifade ederek eser bulamayan, olağan sıkıntılara çözüm getiren eserlere ihtiyaç duyduğu için de örnek bir eser kaleme alan Harpûtî'nin görüşlerini ele alması bakımından hem de Kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan isbât-ı vâcib konusunun incelemesi açısından önem taşımaktadır. Bu sebeple araştırmada "üçüncü bir kelâm tedvini" devrinin altını çizen ve bu döneme örnek eser sunmaya çalışan Harpûtî'nin, Allah'ın varlığına dair getirmiş olduğu aklî delilleri, bu delillere getirilen itirazları ve Harpûtî'nin bu itirazlara verilebilecek cevaplarını incelemek önemli görülmüştür.

Bu çalışmanın amacı, Kelâm ilminde yenilikçi fikirleri ile ön plana çıkan ve yeni ilm-i kelâmın önemli isimlerinden sayılan Harpûtî'nin perspektifinden, üslup ve içerik özellikleriyle Kelâm ilminin önemli meselelerinden olan isbât-ı vâcib konusunun yeni ilm-i kelâm döneminde nasıl ele aldığını incelemektir. Ayrıca Harpûtî'nin eserlerinde isbât-ı vâcib

---

[4] Abdüllatif Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1332), 111; Eserin sadeleştirilmiş hali için bk. Abdüllatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 131-132.

[5] Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm (*İstanbul: Necm-i İstiknal Matbaâsı, 1330), 9.
*Bu esere *Tenḳīḥu'l-Kelâm* şeklinde atıf yapılacaktır.

[6] Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*,14-15.

[7] Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* nşr. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016)*,* 28.
*Neşredilmiş bu esere ise *"Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm"* şeklinde atıf yapılacaktır.

[8] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 28.

[9] Abdüllatif el- Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), s. 109-110.

konusunda kullandığı delillerin isimleri net bir şekilde görülmemektedir. Üçüncü kelâm ilmine kapı aralamak için kaleme aldığı *Tenkihû'l-Kelâm* isimli eserinde deliller ile ilgili ayrı bir başlık atan Harpûtî, bu başlıkları "Filozof ve Muhakkik Kelamcıların Delili", " Çoğu Kelamcıların İzlediği Yol" ve "Enbiya ve Asfiyânın Takip Ettiği Yol" şeklinde isimlendirmiştir. *Tenkihû'l-Kelâm'*daki eksiklikleri gidermek için kaleme aldığı *Tekmile-i Tenkīhu'l-Kelâm* da ise "Son Dönem İlahiyatçı Filozoflar ve İsbât-ı Vâcib" ile karşılaşılmaktadır. Ancak kullanılan delillerin neler olduğu başlıklardan anlaşılamamaktadır. Üstelik eserlerinin diğer bölümlerinde yapmış olduğu açıklamalarla sıralamış olduğu bu delillerin haricinde fıtrat delilini de kullandığı; imkân, hudûs ve gaye delillerinin temelinde fıtratın şahitlik etmesinin yattığını ifade ettiği görülmektedir. Kısaca bu çalışma, Harpûtî'nin kullanmış olduğu isbât-ı vâcib delillerinin klasik delillerden hangisine tekabül ettiğini daha sistematik olarak ortaya koyma amacını da taşımaktadır. Bu itibarla çalışmada Harpûtî'nin kelâm ilmindeki yeri ve önemi incelendikten sonra kelâmî görüşlerinin tespit edilmesi; isbât-ı vâcib kavramı açıklandıktan sonra ise Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının ve Kelâm tarihinde ortaya çıkan Mu'tezile, Ehl-i Hadîs, Eş'ârîyye ve Mâtürîdîyye gibi ekol ve mezheplerinin bu konu hakkındaki görüşlerinin incelenmesi; Harpûtî'nin isbât-ı vâcib konusunda kullandığı delillerin ve bu delillere yöneltilen itirazlara Harpûtî'nin verdiği cevapların neler olduğunun saptanması hedeflenmektedir.

Araştırmanın Özgünlüğü/Literatüre Katkısı

Çalışmanın en özgün yanı Harpûtî'nin fıtrat delilini kullandığı tezidir. Nitekim yapılan araştırmalar doğrultusunda Harpûtî'nin fıtrat delilini kullandığını ifade eden çalışmalara rastlanmamıştır. Bilakis bazı çalışmalarda fıtrat deliline atıf yapılarak "*Harpûtî'nin eserlerinde bu delile dair açıklamalar yaptığını tespit edemedik."*[10] ibarelerine yer verilmiştir. Bu çalışmada, ayrı bir başlık altında ele alınmayan ancak eserlerinin ilgili bölümlerinde yaptığı açıklamalardan hareketle Harpûtî'nin aslında fıtrat deliline vurgu yaptığı hatta kullandığı saptanmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışmanın diğer araştırmalardan bir farkı da kullandığı yöntemdir. Zira bu çalışma, gerekli görülen yerlerde, Harpûtî'nin faydalandığı düşünülen eserler tespit edilmeye çalışılarak, saptanan eserlerin ilgili kısımları bazen dipnotlarda bazen de metin

[10] Özkan Tekin, *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 112.

içinde yer verilmeye/atıf yapılmaya gayret edilmiştir. Bu şekilde benzer görüşleri karşılaştırma imkânı sağlanmaya çalışılmıştır. Bu çerçeve de Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî gibi âlimlerin yanı sıra Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin Er-Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) gibi felsefe ile ilgilenen ve çoğunlukla Eş'arî olarak bilinen kelâm âlimlerinden de sıklıkla faydalandığı tezi savunulmuştur. Harpûtî ile ilgili çalışmalarda, yeni ilm-i kelâm kapsamında özellikle pozitivizm ve materyalizm konularında Harpûtî'nin faydalandığı düşünülen eserlere atıf yapılmadığı görülmektedir. Bu çalışmada ise Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm* eserini ikinci kez basıma hazırlarken, özellikle batı dünyasında dinler tarihi eserlerini tercüme ederek ilim dünyasına kazandıran Ahmet Midhat Efendi'nin (1844/1912) *Tedrîs-i Tarih-i Edyan* ve *Nizâ-ı İlm ü Dîn* gibi eserlerden sıklıkla faydalandığı tespit edilmiştir. Çalışmada, ilgili yerlerde *Tedrîs-i Tarih-i Edyan* ve *Nizâ-ı İlm ü Dîn* eserlerine de atıfta bulunarak bu çalışmanın özgünlüğü arttırılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü kelam ilmine kapı aralayan Harpûtî ile ilgili çalışmalar olsa da Harpûtî'nin sadece isbât-ı vâcib delilleri ile ilgili görüşlerinin toplandığı detaylı ve özgün bir çalışma bulunmamaktadır. Harpûtî'nin isbât-ı vâcib görüşleri genellikle araştırmaların içerisinde konu başlıkları altında kısa bilgiler halinde bulmaktadır. Çalışmada, Harpûtî'nin isbât-ı vâcib konusu ile bağlantılı kavramları nasıl açıkladığı da incelenmekte, gerekli görülen yerlerde kavramlar arası bağlantılar şekil/tablo ile ifade edilmektedir. Harpûtî ile ilgili yapılan diğer çalışmalarda, Harpûtî'nin görüşlerine atıf yapılırken vaaz kitabı olarak yayımladığı *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye* eserine neredeyse atıf yapılmadığı da tespit edilmiştir. Bu araştırmada ise ilgili yerlerde mezkûr eserdeki görüşleri saptanmaya çalışılmıştır. Ayrıca kelamî görüşleri sistemli bir şekilde analiz edilmiştir. Çalışma, Harpûtî'nin tespit edilen isbât-ı vâcib delilleri; faydalandığı düşünülen eserlerin saptanması; bu eserlerin ilgili bölümlerine -gerekli görüldükçe- yer verilmesi ile karşılaştırma yapma imkânının sağlanması; kavramları nasıl açıkladığının analiz edilmesi ve şemalaştırılması; kelâmî ve isbât-ı vâcib görüşlerinin detaylı bir şekilde incelenmesi açısından oldukça özgündür.

Araştırmanın Yöntemi

Nitel araştırma yöntemi takip edilerek yürütülen çalışmada, doküman analizi metodu ile elde edilen veriler incelenmiş ve metne yansıtılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Harpûtî'nin yeni ilm- kelâm eserini ortaya koyarken faydalandığı düşünülen eserlere atıf yapılması, bu eserlerin ilgili kısımlarına yer verilmesi ile de karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılmıştır.

Konuların daha anlaşılır olabilmesi için gerekli görülen yerlerde şekil ve tablolara ver verilmiştir. Çalışmada özel isimlerin, kavramların ve eserlerin doğru yazımı için Diyanet İslâm Ansiklopedisi dikkate alınmış; atıf yapılan kaynaklarda yazım hataları da bu doğrultuda düzeltilmiştir.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışma, Harpûtî ve isbât-ı vâcib ile ilgili konuları kapsamaktadır. Harpûtî ile ilgili olarak Harpûtî'nin hayatı, eserleri, kelâm ilmindeki yeri ve önemi, kelâmî görüşleri, isbât-ı vâcib konusunda kullandığı deliller ve bu delillere yöneltilen itirazlara Harpûtî'nin verdiği cevapları kapsamaktadır. İsbât-ı vâcib kapsamında ise isbât-ı vâcib kavramı, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının ve Kelâm ilmi tarihinde ortaya çıkan Mu'tezile, Ehl-i Hadîs, Eş'ârîyye ve Mâtürîdîyye gibi ekol ve mezheplerinin bu konudaki görüşlerini kapsamaktadır. Çalışma, yen-i ilmi kelâmcılarından Harpûtî ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın deseni ise giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında; araştırmanın konusu, amacı, özgünlüğü/literatüre katkısı, yöntemi, kapsam ve sınırlılıkları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Harpûtî'nin hayatı, eserleri, kelâm ilmindeki yeri ve önemi, kelâmî görüşleri tespit edilmiştir. İkinci bölümde isbât-ı vâcib kavramı açıklandıktan sonra Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının ve Kelâm tarihinde ortaya çıkan Mu'tezile, Ehl-i Hadîs, Eş'ârîyye ve Mâtürîdîyye gibi ekol ve mezheplerinin bu konuda hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Harpûtî'nin isbât-ı vâcib konusunda kullandığı deliller ve bu delillere yöneltilen itirazlara Harpûtî'nin verdiği cevaplar tespit edilmiştir. Natüralistlerin ve Büchner'in (1842-1899) öğretilerine, gaye ve nizam delilini inkâr edenlere cevapları analiz edildikten sonra diğer inkârcılara yaptığı itirazları da saptanmıştır.

1. ABDÜLLATİF HARPÛTÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1.1. Abdüllatif Harpûtî

1.1.1. Hayatı

Harput'ta 1842 senesinde dünyaya gelen Harpûtî'nin gerçek ismi Abdüllatif Lütfi'dir. Biyografik kaynaklarda Harpûtî'nin ailesi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.[11] Hayatı ve yapmış olduğu hizmetlerin neler olduğuna dair bilgilerin toplanmasını olumsuz etkileyen şey muhtelemen, dünyaya geldiği yerde bir süre eğitim gördükten sonra İstanbul, Adana tekrar İstanbul ve Selanik gibi birbirine oldukça uzak bölgelerde yaşamış olmasıdır.[12] Sunguroğlu, *Harput Yollarında* isminde yazdığı eserde, Harput ve civarında yakın zamanda yaşamış olan ilim insanlarını kaleme alarak Harpût'un bilim, kültür, folklör, edebiyat ve diğer sosyal olaylarına ışık tutacak bilgilere yer vermiştir.[13] Bu kitabın ikinci cildinde Harpûtî'nin, yaklaşık olarak 300 sene evvel güneyden gelerek Harput'un Germili köyüne yerleşen Koca Mehmet Ağa'nın büyük oğlu Mustafa Ağa'nın beşinci kuşaktan torunu olduğunu aktarmıştır. Harpûtî ise Koca Mehmet Ağa'nın yerleştiği merkez Germili (Yedigöze) köyünde dünyaya gelmiştir.[14]

Müftü Ömer Naîmî'den almış olduğu derslerle ilköğrenimini tamamlamıştır. Ardından İstanbul'daki Fatih medreselerinde öğrenim hayatına devam etmiş ve bu medreseden icâzet alarak Adana'ya ders okutmak için gitmiştir. Adana'da evlenmiş ve ailesi ile birlikte İstanbul'a geri dönmüştür.[15]

İstanbul'da Beyazıt Cami dersiâmlığına getirilmiştir.[16] Dersiâm, "*medreselerde öğrencilere, camilerde halka açık ders verme yetkisine sahip olan öğretmenler için kullanılan bir unvan"*demektir.[17] Dersiâmlık görevi sırasında toplu olarak icâzetler veren

[11] Muammer Esen, "Giriş", *Kelâm Tarihi*, mlf. Abdüllatif Harpûtî (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 11.
[12] İbrahim Özdemir - Fikret Karaman, "Harpûtî ve Hayatı", *Tenkîhu'l-Kelâm Fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, mlf. Abdüllatif Harpûtî (Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 13.
[13] Özdemir- Karaman, "Harpûtî ve Hayatı", 13.
[14] İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında* (İstanbul: Nurgök Matbaası, 1959), 2/140.
[15] Esen, "Giriş", 11.
[16] Sunguroğlu, *Harput Yollarında,* 2/140.
[17] Mehmet İpşirli, "Dersiâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 25 Kasım 2022.

Harpûtî, birçok öğrenci yetiştirmiştir. En meşhur öğrencisinin ise Tokatlı Mehmet Nûrî olduğu bilinmektedir. Dersiâmlık görevi ile birlikte "Tedkîkât-ı Şer'iyye" üyeliğine de atanmıştır.[18] Osmanlı'da 1862 yılında kurulan Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'iyye, "*Osmanlı adliye teşkilâtında şer'iyye mahkemelerinden gelen dosyaları istînaf veya temyiz mahkemesi olarak incelemekle görevli yüksek yargı organıdır.*"[19] Şeyhülislâmlık bünyesindeki ayrı bir kurum olan bu yargı üyeliğinin yanında uzunca bir süre Osmanlı'da ticaret ve nâfia (bayındırlık) bakanlığı yapan Zihni Paşa'nın ilmi danışmanlığı görevini de üstlenmiştir. 1891 senesinde Zihni Paşa ile birlikte Selanik'e gitmiş burada on yıl kadar kalmıştır. 1901 senesinde İstanbul'a tekrar geldiğinde ise Dârülfünun'a "Kelâm ilmi" profesörü olarak tayin edilmiştir. Yine 1901 yılında "huzur dersleri muhataplığına" alınmıştır.[20] Huzur dersleri Osmanlı Devleti'nde "*1759'dan 1924 senesinde hilâfetin kaldırılmasına kadar Ramazan aylarında padişah huzurunda yapılan tefsir dersleridir.*"[21]

Öğretmenlik yaptığı ilim merkezlerinden bir diğeri ise Medresetü'l- vâizîn'dir. Burada Kelâm dersleri veren Harpûtî, Osmanlı döneminde olan "Haremeyn Pâyesi" ilmi rütbesine de sahiptir. Nitekim Harpûtî'nin ismi ilmiye salnamesinde *Haremeyn Muhteremeyn Pâyelileri cetveli*nde on sekizinci sırasında kayıtlıdır.[22] Haremeyn pâyesi tâbiri "*Müslümanlarca kutsal sayılan Mekke ve Medine*" için kullanılır.[23]

Harpûtî, Arapça dilini çok iyi konuşmakta ve yazmakta olduğu aktarılmıştır. 1910 senesinde hacca giden Harpûtî, Arapça olarak verdiği vaaz ve derslerle Hicaz âlimlerinin ilgisini üstüne çekmiş, onların takdirlerini almıştır.[24] Tasavvufa karşı da ilgili ve meraklı olduğu gözlemlenmiştir. Harpût'ta yaşadığı dönemde Nakşibendi mürşidinden olan Beyzade Hacı Ali Efendi'ye (ö. 1344/1904) mürid olduğu ifade edilmiştir. İstanbul'a geldikten sonra da tasavvufa olan merakının devam etmiş, burada Şeyhülislâm Uryânîzâde Esad Efendi'ye (1814-1889) bağlanmış; bir arada uzun yıllar Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nde görev yapan

[18] Esen, "Giriş", 11.
[19] Mehmet Âkif Aydın, "Mahkeme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 25 Kasım 2022.
[20] Esen, "Giriş", 11.
[21] Mehmet İpşirli,"Huzur Dersleri", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 25 Kasım 2022.
[22] İlmiye Salnamesi, Meşihat Celîle-i İslâmiyyenin Ceride-i Resmiyesi, (İstanbul: Matba-i Âmire, 1334), 6; Mehmet Soysaldı, "Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Haziran, 1998), 105.
[23] Fikret Karaman, "Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı- Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", *Diyanet İlmi Dergi* 29/1 (Ocak-Şubat- Mart 1993), 106.
[24] Sunguroğlu, *Harput Yollarında,* 2/142; Karaman, "Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı- Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", 107.

Necib Efendi'ye (ö. 1307/1890) de intisap etmiş; hatta burada yirmi gün kadar sülûkda kalmıştır. Yine Selânik'de görev yaptığı sıralarda Nevrekop'a giderek Halvetî şeyhlerinden birini ziyaret etmiş ve bir süre onun yanında kalmıştır.[25] Onun tasavvufa olan ilgisi, kelâm ilmine olan bakışını da etkilemiştir. Nitekim onun kelâm ilmine olan bakışı, "felsefe, kelâm ve tasavvufu uzlaştırmaktır." Bu sebeple de, kelâm ilmindeki bazı meselelerde tasavvuf hayat tarzını benimseyen sûfîlerin yorum ve görüşlerine yer vererek, onların haklılığına işaret etmiştir.[26]

Harpûtî'nin ölüm tarihi ile ilgili birbirinden farklı tarihler rivâyet edilmiştir. Yurdagür, büyük olasılıkla yapılan bazı yeni araştırmalarda hicrî ve rûmî tarihlerin birbirine karıştırılmış olabileceğini belirtir. Nitekim milâdi karşılığı 1914 olarak ifade edilen ölüm tarihi için 1330 ve 1333 tarihleri şeklinde iki farklı tarih aktarılmıştır.[27] Her ne kadar farklı tarihler kayda geçse de Muammer Esen; Hüseyin Vassâf'ın, *Sefînetu'l-Evliya* isimli eserinde naklettiği mezar taşı kitabesine göre 1332/1916 senesinde vefat ettiğini aktarmıştır.[28] Hapûtî'nin *Târîh-i İlm-i Kelâm* isimli eserinin İstanbul'da 1332 senesinde yayımlamasını, eserinin sonlarına doğru rahatsızlandığını ifade etmesini ve çalışmalarını tamamlayamadığını belirtmesini göz önünde bulunduran Yurdagür, Hüseyin Vassâf tarafından tespit edilen 1332/1916 tarihin isabetli bir tarih olduğunu beyan etmiştir.[29] 1332 yılında İstanbul'da vefat eden Harpûtî, Merkez Efendi Kabristanı'na defnedilmiştir.[30]

1.1.2. Eserleri

Küçüklüğünden beri İslâmi ilimlerinin farklı alanlarıyla ilgilenen Harpûtî, esas itibariyle ilmi çizgisini kelâm ilmi olarak belirlemiştir.[31] Ona göre Kelâm ilmi ile esas hedef, dinin temellerinin ve İslâm itikadının değiştirilip bozulmaktan ve kaybolmaktan muhafaza etmektir.[32] Harpûtî, Kelâm ilminin asrında tekrar tedvin edilmesine ihtiyaç duyulduğunu

[25] Sunguroğlu, *Harput Yollarında,* 2/142.
[26] Erkan Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran, 1997), 247.
[27] Metin Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 11 Eylül 2022.
[28] Esen, "Giriş", 11.
[29] Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî".
[30] Murat Serdar - Harun Işık, *Kelâm Tarihi Klasik Ekoller ve Yen-i İlmi Kelâm Dönemi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 284.
[31] Nur Betül Uz, *Abdullatîf Harpûtî'nin Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.
[32] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114.

vurgulayıp üçüncü bir kelâm devrinin başlaması gerektiğinin altını çizmektedir.[33] Zira Harpûtî'nin eserlerinin temel prensibinde bu zihniyet yattığı görülmektedir.[34] Hatta kendisi bu sebeple *Tenḳīḥu'l-Kelâm Fî ʿaḳāʾidi Ehli'l-İslâm* eserini yazdığını belirtmiştir.[35] Bu kitapta gördüğü eksiklikleri tamamlamak için ise *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserini kaleme almıştır. Zaten kendisi Kelâm ilmi profesörü olan Harpûtî'nin diğer eserleri incelediğinde, ağırlıklı olarak itikâdî ve kelâmî konulara yer verdiği görülmektedir. Kaleme aldığını eserleri ise şunlardır:

- *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*.
- *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm*.
- *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*.
- *İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâfın Tevcîh ve Tevfîki Hakkında Risâle*.
- *Târîh-i İlm-i Kelâm*

Mecâlisü'l - Envâri'l - Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l - Esrâri'l -Muḥammediyye

Harpûtî "mevʿiza türünde" yani vaaz şeklinde oluşturduğu bu eserini, geniş halk topluluğunu bilgilendirmek için itikâdî ve amelî meselelere yoğunlaşarak, kıssalarla zenginleştirerek, âyet ve hadîslere dayandırarak çeşitli nasihatlar vererek hazırlamıştır. Beyâzıt Medresesinde dersiâmlık görevini yerine getirdiği zaman diliminde kaleme aldığı bu eserini, 1306/1889 yılında tamamlamıştır. Uzun yıllar, Türkiye'de din görevlisi olarak çalışanların nasihat etmek, vaaz vermek için kullandığı bu eserin İstanbul'da 1306, 1311, 1313 gibi farklı tarihlerde basılmış baskıları bulunmaktadır.[36] Mahmud Bey Matbaası tarafında 1311 yılında basılan eser, 224 sayfadan oluşmaktadır.[37] Arapça metinler ve Arapça metinlerin yanında bazı Türkçe beyanlardan meydana gelen eser, halk ve din görevlileri arasında *Mevʿiẓa-i ʿAbdüllaṭîf* ismi ile meşhur olmuştur.[38] Ahmet Aslantürk, bu eseri

[33] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 14-15.
[34] Özdemir- Karaman, "Harpûtî ve Hayatı", 15.
[35] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 14-15.
[36] Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî".
[37] Abdüllatif Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye* (İstanbul: Mahbut Bey Matbaası, 1311).
[38] Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî".

tercüme etmiş, yaptığı bu tercümeyi orijinal nüshası ile birlikte *Abdullâtif* adı altında yayımlamıştır.[39]

Harpûtî, toplam 38 dersten oluşan eserinin her bir bölümünü "meclis" diye isimlendirmiştir. Giriş bölümünde vaazı yapmadan önce ve vaazı bitirdikten sonra okunabilecek âyetlere ve duâlara yer vermiştir. İmân ve itikâd, kitabın ilk bahsi iken Kurban Bayramının hükümlerine ve Kevser'in anlamlarına dair rivâyetler son bahsin içeriğidir. Harpûtî, her bir meclise o ders ile alakalı âyet ve hadîslerin tefsir ve te'villerini yaparak başlamıştır. Yine her dersin konusuyla ilgili sahâbe ve Ehl-i sünnet ulemâsından görüşler beyan etmiş arkasından bağlama uygun kıssalar ve hikâyelerden örnekler vermiştir. Derslerinin içerine baktığımızda, dünya ve âhiret hayatından bahsettiği, insanların içine düştükleri gafillik, cimrilik ve umutsuzluk gibi kötü hallerden kuratmak için nasihatler verdiği görülmektedir. Çoğunlukla Arapça dilinin hâkim olduğu eserde kenar ve dipnot kısmında Osmanlı Türkçesi ile beyanlar bulunmaktadır. Eserdeki üslup ise, ilim ehlinden olmayan kesimin bilgi düzeyine uygun olarak kullanılmıştır. Harpûtî, eserde yer alan rivâyetlerin sahihliği üzerinde durmamış ve hadîslerin kaynaklarını belirtmemiştir. Ancak âyet ve hadîslerin dışında kalan ve klasik eserlerden yapılan görüşler için "*Sinâniyye, Mişkatü'l-Envar, Ravdatü'n-Nazır, Şerh-i Hâtib, et-Terğib ve't-Terhîb, ed-Dürrü'l-Mansûr, Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil, Tenbîhu'l-Ğâfilin, İhyâu Ulûmü'd-Dîn…"* gibi kaynakları kullandığı da tespit edilmiştir.[40]

Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm

Harpûtî denilince akıllara ilk gelen ve Harpûtî ile adeta özdeşleşen bir eserdir.[41] Nitekim bu eser, gerek Dârülfünun'da gerekse Medresetü'l vâizîn'de kelâm öğretmenliği

---

[39] Abdüllatif Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye,* çev. Ahmet Aslantürk- Mustafa Akkoca (İstanbul: Eser Matbaası, 1975).
*Tercüme edilen esere atıf yapılırken *"Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye"* ismi ile dipnotta yer verilecektir. Orijinal eserden aktarmalar *"Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye"* şeklinde isimlendirme ile yapılacaktır.

[40] Bk. Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye;* Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*. Eserler hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî"; Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 242-243; Soysaldı, "Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı", 106-107;Özdemir-Karaman, "Harpûtî ve Hayatı", 15-16; Uz, *Abdullatîf Harpûtî'nin Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı*, 20-21; Fikret Karaman, "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşâsı ve Abdüllatif Harpûtî'nin Rolü", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, ed. Mustafa Öztürk vd. (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2004), 3; Vecihi Sönmez, "Abdüllatif Harpûtî ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları", *Oş Devlet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2015), 137.

[41] UZ, *Abdullatîf Harpûtî'nin Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı*, 21.

yaptığı zamanlarda hazırladığı en önemli çalışmasıdır.[42] Kitap, ortalama 374 sayfadan oluşur. Müellif hayatta iken İstanbul Necm-i İstikbal Matbaası tarafından iki defa yayımlanmıştır. Eserin birinci baskısı hicri 1328 yılında gerçekleşmiştir. Birinci baskısında Arapça metin, Arapça metnin Osmanlı Türkçesi tercümesi ve Osmanlı Türkçesi ile eklenmiş dipnotlar bulunmaktadır. Harpûtî, eserindeki bu metodun sebebini "Arapça dilini bilmeyen Osmanlılara, eserden istifadeyi genelleştirmek" olarak açıklamıştır.[43] Eserin ikinci baskısı hicri 1330 yılında olmuştur. Birinci basımdan farkı ise tercüme kısmı kaldırılmış; dipnotlarda yer alan açıklama ve ek bilgiler ile çalışma zenginleştirilmiştir.[44]

Eserin ana metni kitabın yaklaşık üçte birlik kısmı oluşturmaktadır. Eser, Arapça olarak kaleme alınmıştır. Kitabın geri kalan ortalama üçte ikilik kısmı, Harpûtî'nin beyan ve ek bilgilerini ihtiva etmektedir. Dipnotlar halinde verilen bu kısımda müellif, Osmanlı Türkçesini kullanmayı tercih etmiştir.[45] 1987 yılında Ethem Ruhi Fığlalı tarafından "Fırat Üniversitesi'nin Elâzığ'da düzenlediği Türk-İslâm Tarih, Medeniyet ve Kültüründe Fırat Havzası Sempozyumu'nda" değerlendirilmiştir. 1990 yılında Fikret Karaman ise, bu eseri yüksek lisans tezinde Türkçeye çevirmiş, Harpûtî'nin bazı kelâmî görüşlerini de incelemiştir.[46] 2000 yılında ise İbrahim Özdemir ve Fikret Karaman tarafından ana metin tercüme edilerek ve Osmanlı Türkçesi olan bölümler de yeni harflere aktırılarak günümüze kazandırılmıştır.[47]

Harpûtî, eserinin önsözünde Dârülfünun'da derslerde öğrencilere okutabileceği klasik bir kaynak aradığını ancak asrının sorunlarına cevap olabilecek bir eser bulamadığını bu sebeple de bu eseri yazmak durumunda kaldığını ifade etmektedir. Ayrıca kelâm ilminin tekrar duruma ve konuma göre tedvin edilmesi gerektiğini belirten Harpûtî,[48] *Tenḳīḥu'l-*

[42] Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî".
[43] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 243.
[44] Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî".
[45] Özdemir- Karaman, "Harpûtî ve Hayatı", 16.
[46] Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî"; Fikret Karaman, Abdüllatif *Harpûtî ve Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm'ın Tercemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,1990).
[47] Bk. Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm Fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, thk: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman (Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000).
[48] Harpûtî, kelâm ilminin tekrar duruma ve konuma göre neden tedvin edilmesi gerektiğini şu ibarelerle belirtir: "Rabbinin lâhutî feyzine muhtaç olan Abdullatîf el-Harpûtî der ki: Saltanat-ı İslâmiye merkezindeki Daru'l-Fünûn-ı Osmaniye'de Kelâm İlmini tedris etmekle görevlendirildiğimde, dinin esas inançlarını içeren, muânid bid'atçıları reddeden ve çağdaş dinsizlere karşı koyan bir kitap arayışına girdim. Ancak mütekaddim Ehl-i Sünnet kelâmcılarına ait böyle bir kitaba rastlamadım. Zira onların kitapları kendi dönemlerinde ortaya çıkan sapkın İslâmî fırkaların bid'at ları ve Yunan kökenli eski filozof saçmalıklarını reddetmekle sınırlıydı. Bu kitaplarda, asrımızda ortaya çıkan birçok bid'at ve dini korumak için kesin bir şekilde ortadan kaldırılması

Kelâm isimli eserinin asrında zorunluluk ifade eden "Yeni Kelâm" ilmine kapı açtığını nakletmektedir.[49] Harpûtî'nin yazmış olduğu bu eser, klasik kelâm eserlerinde yer alan meselelerin yanı sıra yeni konuları da içine alan, Mâtürîdiyye mezhebinin temel inanç esasları çizgisinde yazılan, yeni ilm-i kelâm devrine taalluk eden ve bu dönemin ilk yayınlarından sayılabilecek bir çalışmadır.[50] Felsefe konularının "usulü'd-din çerçevesi" muhafaza edilerek ele alınması gerektiğinin önemle altını çizen Harpûtî, eğer bu prensibe dikkat edilmezse İslâmiyet ile alakası olmayan bir felsefe çalışması ortaya çıkacağını belirtir.[51] Eserinde aşırı te'vil yapmaktan çekinen Harpûtî, mûcize ve vahiy gibi gaybî konuları aklîleştirmek içinde çaba harcamamıştır.[52] Eser, mukaddime (giriş), ilahiyyât, nübüvvet, sem'iyyât ve hatime (sonuç) bölümlerinden oluşmaktadır. Bölümlerin içerikleri kısaca şu şekildedir:

Mukaddime: Müellif bu kısımda Kelâm ilminin tanımı, Kelâmın konusu, Kelâmın gayesi, ilim, nazar ve delil ve ma'lûm ve ilgili kavramlar olmak üzere beş meseleye değinmektedir. Özellikle ma'lûm ve ilgili kavramlar başlığında ma'dûm, mevcûd, vacîb, mümkün, cevher ve kısımları, araz ve kısımları, felekî/astronomik ve kevkevî cisimler, dört unsur, iç ve dış duyular, nefis ve akıl gibi mühim konuları İslâm âlimlerinin, filozofların ve çağının yaygın anlayışına göre karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Özellikle astronomi konusunda detaylı bilgi vermeye çalışan Harpûtî, astronomi ile din arasındaki ilişki üzerinde durmuş, âyet ve hadîslerden örnekler vererek dinin ana kaynaklarını bilimsel meselelere kanıt göstermiştir.

İlâhiyat Bölümü: İsbât-ı vâcib, Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları ve zâtı hakkında câiz olan ve olmayan şeyler, Cenâb-ı Hakk'ın (bi'set dışında) dünyadaki fiilleri şeklindeki başlıklardan oluşturmuştur. Bu meseleleri de açıklarken âyet, hadîs, İslâm âlimleri ve

gereken modern duyumcu felsefe'nin sapkınlıklarını reddetmeye yönelik bir şey bulunmamaktadır. Çünkü kelâm ilmi -sünnet ve yakîn erbabı bazı muhakkik âlimlerin de işaret ettiği gibi- duruma ve konuma göre tedvin edilmelidir. İşte bunlar, beni tedris ve müzakere ortamında böyle bir kitapçığı yazmaya şevketti. Bunu da hak olan dinimizi ve doğru olan kitabımızı, hile ve saptırma yoluyla savaşanların saldırısına karşı savunmak için yaptım. Bununla beraber İslâm inanç esaslarımızı, sahîh kelâm kitaplarından derleme yoluna gittim. Sonuçta kitap, içerdiği konular bakımından çağdaş dinsizleri tenkit konusunda akıl sahiplerine örnek olabilecek bir şekle geldi. Kitabı, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm* ismiyle isimlendirip bir giriş, üç bölüm ve bir sonuç şeklinde düzenledim. Yüce Allah'ın tevfıkine itimad ederim. O bana yeter ve O, ne güzel vekildir." Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*,14-15.

[49] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114.

[50] Sönmez, "Abdüllatif Harpûtî ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları",139.

[51] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114; Sönmez, "Abdüllatif Harpûtî ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları",139.

[52] Sönmez, "Abdüllatif Harpûtî ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları",139.

filozofların fikirlerini delil olarak kullanmaktadır. Ayrıca bid‘at ehlinden kendisine itiraz edebilecek oların görüşlerine de yer vererek onları değerledirmeye çalışmıştır.

Nübüvvet Bölümü: Nübüvvetin anlamı, ispatı ve hükmü, nübüvvetin şartları, peygamberimizin nübüvvetinin ispatı ve özellikleri gibi ana başlıklar altında konular ele alınarak nübüvvet ve risâlet, peygamberler, peygamberlerin gerekliliği ve mûcizeleri, Hz. Muhammed’in (sav) son peygamber oluşu, diğer tüm peygamberlere gönderilen vahiy ve kitaplar gibi konular ele alınarak açıklayıcı bilgiler verilmiştir.

Sem‘iyyât Bölümü: Berzah âleminde görülen nimet, azap ve suâl, berzah sonrası âhiret ahvâli dirilme ve haşir konu başlıkları altında kabir hayatı, âhiret ahvâli, cennet, cehennem, mîzan, sırat, şefaat, kıyamet gibi bahisler naklî ve aklî kanıtlar ile ispatlanmaya çalışılmıştır.

Hatime: Sonuç bölümünü İmâmet meselesine ayıran Harpûtî, imâmetin tanımını yaptıktan sonra imâmetin in’tikal şekillerini, imâmetin hükmünü ve şartlarını açıklamıştır.

Tekmile-i Tenḳīḥu’l-Kelâm

Harpûtî’nin bu eseri, *Tenḳīḥu’l-Kelâm* eserini tamamlayıcı ve eksiklerini giderici mahiyettedir. Eserin iç kapak kısmına 15 Şevval 1330 (27 Eylül 1912) tarihinde yerleştirilen “İfâde-i Mahsûsa” başlıklı “Özel İfade” yer almaktadır. Burada *Tenḳīḥu’l-Kelâm* isimli eserinin ikinci yayınından sonra Dârülfünun ve Medresetü’l- vâizîn’de kelâm öğretmenliği yaptığı sırada” *Tenḳīḥu’l-Kelâm* eserimde bu bilgiler de bulunmalıydı” diye düşündüklerini Osmanlı Türkçesi ile yazdığı bir eserdir.[53] *Tekmile-i Tenḳīḥu’l-Kelâm* eserindeki bilgilerin *Tenḳīḥu’l-Kelâm* eserinin hangi sayfasına ve hangi cümleden sonra yerleştirilmesi gerektiğini rakamlarla belirtmiştir.[54] *Tenḳīḥu’l-Kelâm*’ın ikinci baskısının sonuna da *Tekmile-i Tenḳīḥu’l-Kelâm* eserinin dercedilmesi için iki eser birlikte basılmıştır.[55] Eser, 185 sayfadan oluşmaktadır. Tekmile’nin sonunu eklenen “Fihirst-i Tekmile” ve “Hata ve Savâb Cedveli” ile eser 200 sayfayı bulmaktadır.[56]

[53] Harpûtî mukaddimesinde bunu şöyle dile getirmektedir: “*Tenḳīḥu’l-Kelâm* nam-ı eseri âcizanemin ikinci tab'ından sonra Darü'lfünun ve Medresetü'l Vaizin'de vukuu bulan bir sene-i tedrisedeki mütalaat ve mükerrerat, sahifelerine, satırlarına rakamlar ile işaret olunarak kitab-ı mezkure zamm ve ilave kılındı. Dine hizmet ve ihvana nusret ve muavenet olmak üzere tab'ı ve neşrine mübaderet olundu.” Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu’l-Kelâm*.

[54] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu’l-Kelâm*.

[55] Yurdagür, “Abdüllatif Harpûtî”.

[56] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu’l-Kelâm*.

Yeni ilm-i kelâm döneminde önemli bir yere sahip olan bu eserde izlenilen yöntem, kitaptan faydalanılmayı oldukça zorlaştırmıştır. Erkan Yar, 1997 yılında yayımladığı bir makalede bu probleme dikkat çekmiş ve *Tenḳīḥu'l-Kelâm* ve *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserlerinin bir araya getirilerek tek bir eser olarak yayımlanmasının zorunlu olduğuna vurgu yapmıştır. Hatta kendisi yazdığı makalede müellifin işaret ettiği şekilde, iki eseri bir araya getirdiğini ve en yakın zamanda bu çalışmasını yayımlamaya çalışacağını belirtirmiştir.[57]

Fikret Karaman ve İbrahim Özdemir, 2000 yılında basıma hazır hale getirdikleri *Tenḳīḥu'l-Kelâm Fi Akâidi Ehli'l-İslâm* tercümesinin sunuş kısmında o zamana kadar *Tenḳīḥu'l-Kelâm* ve *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm'ın* tek eser halinde yayımlama cihetine gidilmediğine vurgu yapmışlardır. Bu sebeple, eseri çevirirken Harpûtî'nin ana metnini desteklemek, eksiklikleri tamamlayarak ve fikir bütünlüğünü elde etmek için *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm'*deki açıklamaları göz önünde bulundurduklarını ifade etmişlerdir. *Tekmile'*de sadece önemli gördükleri açıklamaları, *Tenḳīḥu'l-Kelâm'*da Harpûtî'nin işaret ettiği üzere ilgili sayfa ve satırlara köşeli parantez ile aktardıklarını belirtmişlerdir.[58] Her ne kadar problemin tamamı çözüme ulaşmasa da, bu çalışmaları ile mevzubahis sıkıntıya önemli ölçüde ışık tuttukları görülmektedir.

İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâfın Tevcîh ve Tevfîki Hakkında Risâle

Tenḳīḥu'l-Kelâm isimli eserinin birinci ve ikinci baskılarının sonuna ilave edilen bu risâlenin içeriği genel olarak astronomi ile dini uzlaştırmaktır. Harpûtî birinci baskısında bu risâle "Heyet-i cedidenin eflak bahislerini Kur'ân nassları ile tevcih ve tevfıkine dair müstekil bir risâle" şeklinde isimlendirilirken; ikinci baskısında "Heyet ilmi ile mukaddes kitaplar arasındaki görünüşteki hilâfın tevcih ve tevfıkine dair bir risâle" şeklinde adlandırmıştır.[59] *İslâm ve Bilim* tarihi açısından önem taşıyan risâle, Bekir Topaloğlu tarafından birinci ve ikinci baskıları karşılaştırılarak sadeleştirilmiştir.[60] Topaloğlu bu

[57] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 243. Arapça metinin ayrı bir şekilde verileceği ve sadeleştirilerek hazırlandığını söylediği bu çalışmaya, araştırmalarım dâhilinde ulaşamadım. Erkan Yar hocamız ile e-mail üzerinden iletişime geçtiğimde kendisi "o zamanlar bilgisayar sisteminin gelişmediğini, bilgisayarının çöktüğünü, bu sebeple hazırlamış olduğu söz konusu çalışmasını kurtaramadığını" ifade etmiştir.
[58] İbrahim Özdemir- Fikret Karaman, "Sunuş", *Tenkîhu'l-Kelâm Fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, mlf. Abdüllatif Harpûtî (Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 10.
[59] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 245.
[60] Özdemir- Karaman, "Harpûtî ve Hayatı", 17.

çalışmasını 1974 yılında, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi'nin altıncı sayısında "Astronomi ve Din" başlığı altında yayımlamıştır.[61] Topaloğlu, ağır bir üslup ile yazılan bu risâleyi sadeleştirirken kendisinin bazı başlıklandırmalar yaptığını, âyetlerin meallerini verdiğini ve risâlede ismi geçen şahısların ölüm tarihlerini de eklediğini belirtmiştir.[62] Fikret Karaman ve İbrahim Özdemir ise, çevirisini yaptığı *Tenḳīḥu'l-Kelâm* eserinin sonuna ekledikleri bu risâleden Mehmet Aydın'ın "İslâm ve Bilim" başlığı ile bahsettiğini, kendilerinin ise makaleye "İlim ve Din" başlığını vermeyi daha uygun gördüklerini ifade etmişlerdir.[63]

Harpûtî bu risâlesini *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserinin yayımlanabilmesi için incelemeye gönderdiği Bâb-ı Fetvâ[64] ilgililerince yapılmış olan eleştirilere cevap niteliğinde hazırladığını, ancak II. Meşrutiyet'ten önce yayımlamaya cesaret edemediğini ifade etmektedir.[65] Harpûtî, bugün astronominin alanına giren farklı meselelere ait eski anlayışları Batlamyus (ö. 170) ve Kopernik (ö. 1543) teorilerine değindirerek ve ilâhî kitapların açıklamalarına yer vererek risâleye giriş yapmaktadır. Ardından meseleyi İslâm dini açısından ele alan Harpûtî, önce eski İslâm âlimlerinin fikirlerini aktarmakta akabinde İslâm tarihi boyunca ilim ve hikmetin gösterdiği gelişimlere paralel olarak İslâm âlimlerinin, bu mesele ile ilgili âyetleri tefsir ve izah ederken yeni yeni evreleri aştıklarını ispat etmeye çalışmaktadır. Sonuç olarak, yeni heyet ilmi müvâcehesinde ilgili âyetlerin te'vil edilmesinde izlenilecek yöntemin tesbitine çalışmaktadır.[66] Bu risâle, evrendeki yaratılış nizamındaki inceliklere, titizliğe ve ayrıntılara dikkat edilmesi halinde akıl sahibi olan her insan için çıkarılacak çok büyük dersler ve ibretler olduğunudan bahsetmektedir.[67] Bu sebeple astronomiye ilgi duyanlar için, âlemin yaratılışı, yeryüzü ve diğer gökyüzü cisimleri arasında var olan uyum ve inceliğin üzerinde durulduğu âyetlerin bir araya getirilmesi açısından son derece önemli bir çalışmadır.[68]

---

[61] Bk. Bekir Topaloğlu, "Astronomi ve Din", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 14/6 (Kasım 1974).
[62] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 343.
[63] İsmail Özdemir- Fikret Karaman, "İlim ve Din", *Tenkîhu'l-Kelâm Fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, mlf. Abdüllatif Harpûtî (Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 309.
[64] "Kaynaklarda zaman zaman Bâb-ı Fetvâ ve Fetvahâne olarak geçen kelime ile kastedilen mana Bâb-ı Meşîhattır. Bâb-ı Meşîhat ise Osmanlı Devleti'nde özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra şeyhülislâmların resmî dairelerine verilen isimdir." Geniş bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Bâb-ı Meşîhat" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 3 Ocak 2024.
[65] Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî"; Uz, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı*, 26.
[66] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 343.
[67] Özdemir- Karaman, "Harpûtî ve Hayatı", 17.
[68] Uz, *Abdullatîf Harpûtî'nin Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı*, 26-27.

Târîh-i İlm-i Kelâm

Harpûtî'nin kelâmî görüşlerine yer verdiği,[69] mezhepler tarihi özelliği taşıyan bu eser,[70] hicri 1332 yılında İstanbul Necm-i İstikbal Matbaası'nda basılmıştır. Eser, Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmıştır.[71] Muammer Esen tarafından 2012 yılında Osmanlı Türkçesi asıl metinden sadeleştirirek yayımlanmıştır. Eserdeki cümlelerin uzun olduğunu, bu sebeple günümüz Türkçesine aktarmanın kolay olmadığını belirten Esen, çevirisinde bazı eksikliklerin ve hataların olabileceğini ifade etmiştir.[72]

Harpûtî'nin eserini *Tarih-i İlm-i Kelâm* şeklinde adlandırması, bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiş ve eserin içeriği ile isimlendirmenin tutarlı olmadığını ifade etmişlerdir. Zira bu araştırmacılara göre, müellifin eserinde daha çok milel ve nihal kaynaklarında yer alan fırkalar ve onların fikirleri üzerinde durması, Harpûtî'nin mezhepler tarihi alanına da geçiş yaptığını göstermektedir.[73] Yazar, eserinde İslâm kelâmının tarihini ele alırken; "Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik ve Sâbiîlik" dinlerinin de kelâm tarihine değinmeye çalışmış gerekli gördüğü yerlerde kendi değerlendirme ve eleştirilerine yer vermiştir. Hatta ilk dönem filozoflarından önemli gördüklerinin fikirlerine ve Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Bâcce (ö. 533/1139), İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi İslâm filozoflarına da kısaca değindiği tespit edilmiştir. Harpûtî, felsefe devrinin yöntemlerinin İslâm Kelâm ilmine nasıl yansıdığını ifade etmeye çalışmıştır. Son bölümde ise Tanrıyı kabul etmeyen tabiatçı, materyalist ve dehrilerin görüşlerine yer vererek onları eleştirmiştir. Son bölümde zaman içerisinde hâricî ve dahîlî nedenlerden dolayı Kelâm ilminde değişiklikler meydana geldiğini, çağında da yeni bir kelâm döneminin başlaması gerektiğine fazlaca ihtiyaç duyulduğunu, asrındaki âlimlerin "her türlü felsefî akımı, aklî ilimleri, her türlü ilim ve bilim alanını, ehliyle tartışabilecek düzeyde bilmesi gerektiği" üzerinde durmuştur.[74]

Verilen eser bilgileri ışığında Harpûtî'nin esasen günümüze ulaşan üç eseri olduğunu görmekteyiz. Nitekim Harpûtî'nin "*İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâfın Tevcîh ve Tevfîki Hakkında Risâle"* isimli makalesi *Tenḳīḥu'l-Kelâm* eserinin birinci

[69] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 245; Soysaldı, "Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı", 110.
[70] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 245; Özdemir- Karaman, "Harpûtî ve Hayatı", 17.
[71] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm.*
[72] Muammer Esen, "Önsöz", *Kelâm Tarihi*, mlf. Abdüllatif Harpûtî (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 9-10.
[73] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 245-246; Soysaldı, "Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı, 110; Karaman, "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşâsı ve Abdüllatif Harpûtî'nin Rolü", 7; Sönmez, "Abdüllatif Harpûtî ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları", 139.
[74] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm;* Esen, "Önsöz", 9.

ve ikinci baskısında, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm* ise ikinci baskısında yer almaktadır. Bu sebeple Harpûtî'nin günümüze ulaşan "*Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye"*, "*Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm"* ve "*Târîh-i İlm-i Kelâm"* olmak üzere üç temel eseri vardır demenin doğru olacağı görüşündeyiz.

1.1.3. Kelâm İlmindeki Yeri

Hayatı 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başına denk gelen Abdüllatif Harpûtî, Kelâm ilmine yenilikçi bir bakış açısıyla yaklaştığı için "*Yeni Devir İlm-i Kelâm*" öncülerinden sayılmıştır.[75] Harpûtî'nin gerek Dârülfünun'da gerekse Medresetü'l-vâizîn'de yapmış olduğu kelâmî öğretimleri, onu Kelâm ilmi alanında çalışmalarına ve de Kelâm ilminin yeniden yapılandırılması gerektiğine dair görüşlerinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Zira kendisi, Kelâm alanında yeni bir eser yazma isteğinin, öğretmenlik yaptığı sıralarda belirdiğini ifade etmiştir.[76] Kelâmî görüşlerini derlediği *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm* isimli eserinin önsözünde bu konudaki amaç ve düşüncelerini şöyle nakletmiştir:

> Dârülfünun'da Kelâm derslerini anlatmakla görevlendirildiğimde, dinin temel inançlarını içeren, inatçı bid'atçıları inkâr eden ve çağdaş dinsizlere karşı koyan bir kitap arayışına girdim. Ancak böyle bir eser bulamadım. Eski kitaplar, kendi zamanlarında zuhûr etmiş sapkın fırkaların ve Yunan düşüncesine dayanan saçmalıkları reddetmekle sınırlıydı. Çağımızda ortaya çıkan sayısız bid'atleri ve duyumcu felsefenin yanlış görüşlerini çürütecek hiçbir içerik bulunmamaktadır. Çünkü -muhakkik Kelâm âlimlerinin de ifade ettiği gibi- her Kelâm kitabı kendi dönemlerinde duruma ve konuma göre tekrar tedvin edilmesi gerekir.[77]

Harpûtî, kendini yeni bir Kelâm kitabı yazmaya sevkeden nedenleri paylaştıktan sonra "İslâm'ı ve kitabımızı hile ve saptırma yoluyla savaşanların saldırılarına karşı korumak amacıyla İslâm inanç esaslarını sahih kelâm kitaplarından derlediği bu eserinin, muhtevası açısından çağdaş dinsizleri eleştirmek konusunda akıl sahiplerine örneklik teşkil ettiğini" belirtrmiştir.[78]

Harpûtî, ilmiye sınıfının bozulma sebebini "İslâm'ın hilâfet merkezi olan İstanbul'da mülkî ve askerî düzenin bozulması ve dağılması" olarak görmüştür. Harpûtî'ye göre, o

[75] Fikret Karaman, "Sunuş", 11.
[76] Muhammet Hanefi Suluoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 110-111.
[77] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 9.
[78] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 9.

dönemde ilmiye ve maârif gelişimi takip edilmemiştir. Bu sebeple bu alanda yol almayı bırak, büyük bir yıkım yaşanmış hatta ilim ve maârif gittikçe son bulmaya başlamıştır. Harpûtî, eski İslâm felsefesi kaynaklarının, kütüphane raflarında yırtılmış, yıpranmış ve dağınık bir halde bulunduğunu ifade etmiştir. Batı'da ise hikmet ve felsefe alanında "akıllara durgunluk verecek derecede ilginç fen ve eserler" mevcûddur. Batı'da felsefe ve hikmet öğrenilmiş, geliştirilmesi için inceleme, deney ve deneyim ile evrenin gerçeklerini keşfetme yolu tercih edilmiştir. Bununla birlikte "hikmet-i isbâtiyye" ve "hikmet-i mâddiyye" ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla "kadîm soyut zihinsel felsefe" yerine, bu felsefeden tamamen farklı yeni bir felsefe zuhûr etmiştir. Yeni doğan felsefenin konuları ile de kelâmî meseleler baştan sona değişiklik göstermiştir.[79]

Harpûtî, yeni bir ilm-i kelâmın tedvin edilmesi gerektiğini ve bunun çağındaki âlimlerin üzerine vâcib olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, asr-ı saâdette itikadî meselelerde hiçbir ihtilâf olmadığı için kelâmî tartışmalar olmamıştır. Selef döneminde birtakım ihtilâflar olsa da kelâmî tartışmalar şer'î nasslar ve aklî kanıtlarla yapılmıştır. Zamanla bid'at ve sapık kimselerin artması ile onların bid'at ve sapıklıklarını, "aklî, mantıkî ve kelâmî kanıtlarla" ispat etmek zorunlu hale gelmiştir. Bu zorunluluk sebebiyle de selef mezhebinin tartışma yöntemi yerine kelâmî yöntem tercih edilmiş ve kudemâ Kelâm'ı yeniden derlenmiştir. İlerleyen zamanlarda yine eski felsefenin İslâm devletlerinde yayılıp ünlenmesi, bazı kıstaslarla İslâm itikadına zıt bulunması ve bu durumun Müslümanların arasında dedikoduya neden olduğu görüşleriyle, filozoflarla da kelâmî tartışmalara gerek duyulmuştur. Bu şekilde mütekaddimûn Kelâm ilminden müteahhirûn Kelâm ilmine geçilmiş ve müteahhirûn Kelâmı tekrar tedvin edilmiştir. Geçmişte de Kelâm ilminin tedvin edildiğini sebepleriyle kısaca değinen Harpûtî, İslâm'ın muhafazası için yen-i ilmi kelâm'ın tedvininin vâcibliğini ifade etmiştir. Ona göre yeni ilm-i kelâmın, gelişmiş olan felsefe ve hikmet içerisinden İslâm itikadına aykırı olan hükümlerde uygun hale getirilebilmesi, mümkün olanlarının te'vil ve tevkif edilmesi; uygun hale getirilmesi mümkün olmayanlarının ise çürütülmesi ile tekrar tedvin edilmesi gerekmektedir.[80]

[79] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm,* 110-111.

[80] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm,* 111. "Aynı şekilde çağımızda gelişen ve büsbütün değişen felsefe ve hikmetten Müslümanların inançlarına aykırı olan hükümlerde, geçmiş âlimlerimizin eski filozoflara davrandıkları gibi, felsefî ilkeler üzerinde te'vil ve tevfıki, yani uygun hale getirilmesi kabil olanlarının, te'vil ve tevfikine; te'lif ve tevfiki kabil olmayanlarının ise, ret ve iptali, yani çürütülmesi İslâm'ın korunması uğrunda yeni bir kelâmın tedvin edilmesi, asrımız ulemâsına vâcib olmuştur." Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 132-133.

Harpûtî, asrındaki itikad ve kelâm din âlimleri sınıfına, "yeniçağ felsefesi ve aklî ilimlerin her birinin bilinmesi ve her tür ilim ve bilim alanının ehliyle her bir alanın ilkeleri üzere kelâmî tartışma yapmaya gücü yetmesi" farz-ı kifâye olduğu fetvasını vermiştir. Ayrıca "aklî ilimlerin temel şartlarında dinin temel şartlarına ters düşenler için her ilmin ehliyle o ilmin ilkeleri üzere tartışma yapılması" gerektiğini savunmuştur. Zira dine yapılmış olan tenkitleri bertaraf edebilmek ve inkâr edebilmek ancak bu şekilde mümkündür. Nitekim eski ulemâların geçmiş filozoflarla olan diyaloğu da bu şekilde gerçekleşmiştir.[81]

Harpûtî'nin kelâm âlimlerine önerilerinden bir diğeri ise yeniçağ düşünce sistemine karşı, Kelâm ilmindeki "madde ve kuvvetlerin, esîr ve fezanın" yaratılmış olduğunu ve evrenin özü olmadıklarını ispat etmeleri gerektiğidir. Ayrıca maddenin eylemsizliğini ve maddede gözle görünen işaretler ile varlıklarına hükmolunan güçlerini bizzat maddenin kendisinin var edemeyeceğini de göstermeleri gerekmektedir. Evrendeki cisimlerin madde ve maddiyata mahsûs olmadığı, evrendeki varlıkların icâdında kendi varlığı dışında ve onun üstünde olan her şeyi kuşatan, bir müessir yaratıcı kuvvete ihtiyaç duyulduğu ortaya konulmalıdır. Bunların yanı sıra madde ve maddiyata ait kâinatın üstünde "mana âlemi, mücerret âlem ve ruhlar âleminin" var olduğu asrın felsefî yöntem ve prensipleri ile ispat edilmelidir.[82]

Harpûtî'ye göre, nasıl ki geçmiş zamanlarda Kelâm ilminde tedvinler yapıldıysa şimdi de -yeniçağ felsefesi prensipleri ile kelâmî tartışmalar yapılması zarûri ve ihtiyaç olarak ortaya çıktığı için- "üçüncü bir Kelâm ilmi tedvininin zamanı" gelmiştir. Harpûtî, "eski ve müteahhirûn Kelâm'ını öğrenip öğrettiğini, Kelâm kitaplarını detaylı bir şekilde inceleyerek eski çağ felsefesinin yöntem ve yasalarına hâkim olduğunu" belirtmiştir. Ancak "yeni felsefe ve yeni aklî ilimlerin yöntem ve yasalarına, yeni muhaliflerin görüş ve öğretilerine, yabancı dillerden herhangi birini bilemediği için, yalnızca Türkçe tercüme edilen risaleler ve Mısır'da Arapçaya çevrilmiş bazı kitaplardan" vâkıf olmuştur. Bu birikimleri ile *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserini kaleme aldığını ve asrında zorunluluk ifade eden "Yeni Kelâm" ilmine kapı açtığını nakletmiştir. Harpûtî, bu mühim meselenin bitirilmesini ve kemâle erdirilmesini sonradan gelen din ulemâsından da beklediğini aktarmıştır.[83]

[81] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 112-113.
[82] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm,* 113-114.
[83] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114.

Harpûtî'ye göre mukaddem ve muahhar olan Kelâm ilmi ile esas amaç, dinin temellerinin ve İslâm itikadının değiştirilip bozulmaktan ve kaybolmaktan muhafaza etmektir. İşte bu asıl maksat, bu mühim görevi yerine getirmek olduğu için yeni ilm-i kelâmda "evrenin yaratıcısının var olduğu, kemâl sıfatıyla vasıflanmış ve tüm eksikliklerden münezzeh olduğu, O'nun kâinatın ibadet edilecek tek yaratıcısı olduğu; vahyin ve peygamberliğin, haşr ile neşrin, mükâfat ile cezanın ve âhiretin hak ve kesin olduğu" şeklindeki dinin temel esasları mutlaka korunmalıdır. Eğer bu esaslardan biri dahi korunmaz da yok olup giderse -bu durum küfrü gerektirdiği için- ne bu akâid İslâm akâidi, ne de bu kelâm İslâm kelâmı olur. Bu tarz kaynakların İslâm dinine atfedilmesi uygun değildir. Harpûtî'ye göre, "*İslâm Mecmuası* isimli dergide, 'Din felsefesi' başlığı altında dinden sayılan; Yaratan'a itaatin gerekliliği, mûcize ve peygamberlik, haşr ve âhiret hükümlerinin dışında yayımlanacak olan felsefenin de İslâm diniyle bir bağlantısı olamaz." Bu tarz kaynaklar, felsefenin ilâhiyat bölümüdür. Onlar "felsefenin ilâhiyat kısmı" şeklinde isimlendirilmelidir.[84]

Harpûtî'nin *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserini incelediği zaman gerek konuları gerek hazırlanış şekli, kadîm kelâm eserlerinden çok farklı olmadığı görülmektedir.[85] *Tenḳīḥu'l-Kelâm'*da dört bölüm vardır. Bunlar Kelâm ilminin tanımı, konusu, gayesi, ilim, nazar, ma'lûm ve bunlarla ilgili kavramların yer aldığı bir *mukaddime*; isbât-ı vâcib ile ilgili deliller, bunların değerlendirilmesi ve tenkidi; Cenâb-ı Hakk'ın zâtı hakkında câiz olan ve olmayan işler; kul ve diğer canlıların fiilleri, hidâyet, delâlet, rızık ve ecel gibi konuları içeren *ilâhiyat*; Peygamberliğin anlamı, ispatı, hükmü, sıfatları, onlar için câiz olmayan haller, özellikleri ve velâyetle olan ilişkileri kapsayan *nübüvvet*; berzah âlemi, keyfiyeti, âhiret ahvâli, cennet, cehennem ve kıyamet alâmetlerinin içinde bulunduğu *sem'iyyât* ile *imâmet* bölümleridir.

Kitabın düzeni, konuların ele alınışı, âyet ve hadîslerin kanıt olarak gösterilmesi, akıl, duyu ve deneylerin kullanım biçimi göz önünde bulundurulduğunda geçmiş zamanlardaki geleneksel Kelâm literatürlerinin bir eşi ve tekrarı niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü konuları ifade etme biçiminde onların izledikleri yöntemleri uyguladığı görülmektedir. Bilhassa İslâm fırkalarının sınıflandırılmasında kabul ettiği

[84] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114-115.

[85] Bk. Râzî, *el-Muhassal;* Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kütüphanesi Başkanlığı, 2014); Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021).

fırkaların görüşlerini doğru olarak nitelendirirken, farklı düşüncelerde olanları bid‘at ehli ve küfür ehli olarak isimlendirmektedir.[86]

Her ne kadar geleneksel çizgiden ayrılmasa da Harpûtî’nin asrının doğu ve batısındaki gelişmeleri takip etmeye çalışan, yeniliklere ve değişime hazır olan bir mütekellim olduğu görülmektedir. Döneminde kelâm ilmi ile ilgili teşhis ve önerilerinin yanı sıra kendi bilgileri ışığında yapabileceklerini de ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Aklî deliller ile naklî deliller çelişkiye düşüldüğünde her zaman aklî delillerin ışığında naklî delillerin kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Harpûtî; rü’yetullah, berzah ve âhiret âlemi gibi metafizik konularında aklî ve naklî delilleri dengeli bir şekilde kullanmış; naklî delillerde aşırı te’vile gitmemiş, aklî delillerle de pozitif ilimleri kesin doğrular olarak görmemiştir. Aklî delillerde kullanılan ilmi verilerin her an değiştiğini bu sebeple inanç meselelerindeki aklî delillerin modern ilim ışığında tekrar ele alınması zaruretini de dile getirmiştir. Selefî âlimlerden farklı olarak, aklî konularda çağının ilmi verilerinden çeşitli örnekler vermiştir. Örneğin fizik konularında; ısı, ışık, madde, kuvvet, hareket ve elektrik gibi konuları ele almıştır. Astronomi açısından tahlillere yer vererek gök tabakaları, ay, güneş, yer kürenin özellikleri gibi meselelere de değinmiştir. Kimyasal etkileşimleri de ele almaktan geri kalmayan Harpûtî, insanı biyolojik ve psikolojik açılardan ele almaya çalışmıştır.[87]

Her ne kadar eserleri, geleneksel Kelâm literatürlerinin bir eşi ve tekrarı niteliğinde olsa da kullanmış olduğu örneklendirmeler ile Kelâm ilmine farklı bir perspektif kazandırdığını düşünmekteyiz. Hatta bazı araştırmacılar; bu metodik yeniliklerinin, yeni ilm-i Kelâm devrinin ilk öncülleri arasında sayılma nedeni olabileceğini belirtmiştir. Ancak, bu tezlerini öne süren araştırmacılar da - yeni Kelâm ilmi tanımını yapmaması, Kelâm’ı felsefî düşünce sistemi olarak kabul etmemesi, kelâm ilminin konu, alan ve amacını yenilememesi, kelâmî tartışmaların ortasına geleneksel mezhep, fırka veya ekollerin fikirlerini koyması gibi nedenlerden dolayı - Harpûtî’nin “modern anlamda bir Kelâm metodolojisi” oluşturduğunu ifade edemediklerini de eklemiştir.[88] Ayrıca yeni ilm-i Kelâm’a olan ihtiyacı dile getirmiş, bu konuda önerilerde bulunmuş ve yeni ilm-i Kelâm’a kapı aralayacak olan *Tenḳīḥu’l-Kelâm* isimli eseri ortaya koymuştur. Bu eseri ortaya koyarken ise Arapça, Türkçe eserlerin yanı sıra başka yabancı dil bilmediği için

[86] Karaman, “Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşâsı ve Abdüllatif Harpûtî’nin Rolü”, 8.
[87] Uz, *Abdullatîf Harpûtî’nin Tenḳīḥu’l-Kelâm fî ʿAḳā’idi Ehli’l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı*, 17.
[88] Uz, *Abdullatîf Harpûtî’nin Tenḳīḥu’l-Kelâm fî ʿAḳā’idi Ehli’l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı*, 17-18.

tercümelerden faydalandığını söylemiştir. Kendi ilmi, imkânları dâhilinde ortaya koyduğu *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserini yazıp bırakmamış, ilerleyen zamanlarda bu eserinde eksik gördüğü yerleri *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*[89] isimli eseri ile de tamamlamaya çalışmıştır.

1.1.4. Kelâmî Görüşleri

Abdüllatif Harpûtî, kelâmî görüşlerini çoğunlukla yeni ilm-i kelâma kapı aralamak amacıyla kaleme aldığı *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserinde ortaya koymuştur. Harpûtî'nin, kelâmî görüşleri hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa; onun Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve Eş'arî gibi Kelâm âlimlerinden büyük ölçüde faydalandığı söylenilebilir. Yeri geldikçe karşıt görüşlere yer veren ve itirazcıların görüşlerine değinen Harpûtî, çoğuna da cevaplarını vererek onların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Bu başlık altında Harpûtî'nin Kelâm ilmi, konusu ve gayesi ile kelâmî görüşleri analiz edilmiştir.

Kelâm İlmi, Konusu ve Gayesi

Harpûtî, Kelâm ilminin tanımını ve konusunu eski ve son dönem âlimlerin tanımlarına yer vererek açıklamıştır. Kudemâya göre Kelâm ilmi "*Allah'ın zâtını mebde' ve meâda ilişkin sıfat ve fiilleri bakımından, İslâmî ilkere göre konu edinen bir ilimdir.*" Müteahhirûn kelâmcılarına göre ise "*bilinenin durumlarını dinî inançların yakînî kanıtlardan çıkarılmasına aracı olması açısından konu edinen bir ilimdir.*" Kelâm ilminin konusu, İslâm'ın ilk âlimlerine göre Allah'ın zâtının kendisidir. Zira o asrın âlimleri, Allah Teâlâ'nın âlemi var etmesi gibi başlangıca ve haşr ile neşre işaret eden meâdına ilişkin fiillerini araştırmışlardır. Müteahhirûn şeklinde isimlendirilen son dönem âlimleri ise kelâm ilminin konusunu İslâm akâidinin bilinmesine aracı olabilmesi yönüyle bütün bilinenler olarak açıklamışlardır.[90] Aşağıdaki tabloda eski ve son dönem âlimlerinin bu konudaki görüşleri karşılaştırmalı olarak verilmiştir:

[89] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm* isimli eserini yazdıktan sonra bazı sıkıntıların devam ettiğini, bunun için adı geçen bu eserdeki sayfa ve satırlara numaralar ile işaretler koyduğunu ve işaret konulan yerlere gerekli açıklamalar ilave edilmesi için bir kitap yazdığını ifade etmiştir. İslâm dinine hizmet ve Müslümanlara yardım için yazdığı *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm* eserinin tekrar neşredilerek basılması gerektiğini belirtir.
Bu konuda bk. Uz, *Abdullatîf Harpûtî'nin Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm İsimli Eserinde Nübüvvet Anlayışı*, 21-25.

[90] Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 10-11.

Tablo 1.1. Eski ve son dönem âlimlerine göre Kelâm ilminin tanımı ve konusu

	Mütekaddimûna Göre / Eski Âlimlere Göre	**Müteahhirûna Göre/ Son dönem Âlimlerine Göre**
Kelâm İlminin Tanımı	"*Allah'ın zâtını mebde've meâda ilişkin sıfat ve fiilleri bakımından, İslâmî ilkere göre konu edinen bir ilimdir.*"	"*Bilinenin durumlarını dinî inançların yakînî kanıtlardan çıkarılmasına aracı olması açısından konu edinen bir ilimdir.*"
Kelâm İlminin Konusu	Allah'ın zâtıdır.	Her türlü bilinendir.

Kelâm ilminin gayesi ise taklitten kurtularak yakîne ulaşmak, irşâda ihtiyacı olan insanları irşâd edebilmek, inatçı inkârcıları susturmak ve İslâm dünyasını bâtıl zihniyetin şüphelerinden korumaktır. Kelâm ilmi, dünya ve âhirette saâdeti hedefler. Harpûtî'ye göre Kelâm ilmi, hem konusu (Allah'ın zâtı, İslâm dini) hem de gayesi (iki dünya saâdeti) itibariyle ilimlerin en değerlisidir. Yani eşref-i ulûmdur.[91] Karaman'a göre, Harpûtî'nin kelâm ilminin tanımı, konusu ve gayesi için yapmış olduğu tarifler ve açıklamalar Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Ta'rifat* eserine dayanmaktadır.[92] Yar'a göre ise kelâm ilmi ile verilen tanımlardan sadece birinci tanım benzerlik göstermektedir.[93] Biz, tanım ve açıklamalarda Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Ta'rifat* isimli eserinden faydalandığı görüşünü daha isabetli bulmaktayız.[94]

Din ve Vahiy

Abdüllatif Harpûtî'ye göre diniye ile kast edilen mana, Hz. Muhammed'in (sav) dinine mensup olan şeylerdir. Harpûtî, ilâhî olarak nitelendirilen dinin tanımını şu şekilde yapmaktadır: "*Din, akıl sahibi insanları kendi ihtiyarlarıyla bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhî kanundur*."[95] Harpûtî'nin bu tanımından onun, din seçerken insanların özgür irâdelerine önem verdiği anlaşılmaktadır. Ancak akıl sahiplerinin din seçerken hür irâde sahibi olduğunun altını çizen Harpûtî, insanın tüm eylemlerinde özgür irâde sahibi olduğu konusunda aynı netliği göstermemektedir. Nitekim insan fillerini ifade ederken Cebriyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini aşırı bulan Harpûtî, Ehl-i sünnet'in mutedil fikirlerini benimsemektedir. [96] Gerek bu tanımından ve gerekse onun dini, "ilâhî hükümlerin

[91] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 11; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 21.
[92] Karaman, "Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı- Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", 109.
[93] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 246.
[94] Bk. es- Seyyid eş- Şerîf Cürcânî, "İlm-i Kelâm", *Ta'rifât*, nşr. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları 1997), 156; "Kelâm", 189; "Mezheb-i Kelâmî", 207; "Mevzû'ul-Kelâm", 227.
[95] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 10.
[96] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 252.

peygaınberlerin kalplerine vahyedilmesine ve inzâline"[97] dayandırmasından anlaşılacağı üzere müellif, din ile vahyi aynı kabul etmektedir.[98] Ayrıca dinî hakikatler, peygamberlerin kalplerine vahyedildiği için maddi olan şeyler gibi dışarıdan görülemezler. Bu hakikatlerin varlığına, yalnızca duyulara dayalı kat'i kanıtlarla sağlamlaştırılmış, tamamen saf vicdanlarla hükmedilir. Vahyin doğa ve madde âlemine örnek olarak kalbimize gelen yüce anlamların ilhamı gösterilebilir. Bütün dış etki ve eserleri, madde ve doğaya dayandırmak, varlığı maddeye indirgemektir. Mamafih maddenin ötesinde var olan mevcûdatı ve mâneviyatı reddetmektir. Bu durum ise kanıtı olmayan hükümden ve sadece inattan kaynaklanmaktadır.[99]

Peygemberlerin nübüvvet davalarını onaylayan kanıtlar; mûcizeler ve dinin temeli olan vahiydir. Vahiy inzâl olmadan, din olamaz. Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ, Hz. Muhammed (sav) gibi peygamberlere vahiy indiği için onların dinlerine din denilmesi doğrudur. Bir topluluğun yahut bir şahsın, felsefe ve bilim meselesindeki görüşleri, ictihadları, düşünceleri ve kanaatleri din olamaz. Onun re'yi veya mezhebi olabilir ancak dini olamaz. Örneğin; Buda dini, Aristo dini olmaz ancak Buda mezhebi/re'yi, Aristo mezhebi/re'yi olabilir. Harpûtî'ye göre aslında ilâhî dinlerin her biri gerçektir ve onlarla kendi zamanlarında amel edilirdi. Bu dinler, tahrifata uğraması ve müddetinin bitmesinden dolayı kendisi ile amel edilemez bir din haline gelmişlerdir. Harpûtî'ye göre geçmiş milletler, dinlerini bozdukları için dinler birden fazladır. Bozulan dinlerin düzeltilmeye, süresi biten dinlerin ise yenilenmeye ihtiyacı olduğu için birçok peygamber gelmiş ve farklı şeriatlar ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Eskiden bozulan din Hz. Mûsâ'nın (a.s) dini ile akabinde bozulan din Hz. Îsâ'nın (a.s) dini ise Hz. Muhammed'in (sav) dini ile yani İslâm dini ile düzeltilmiş ve yenilenmiştir. [100] Müellif, peygambere itaatin Allah Teâlâ'ya itaat olduğunu "*Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur…*"[101] âyetiyle; pemgambere bağlılığın ise Allah Teâlâ'ya bağlılık olduğunu "*sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyorlar…*"[102] âyeti ile delillendirmiştir.[103] Harpûtî, Allah Teâlâ'nın bizlere "*De ki: "Allah'a ve resûle itaat edin." Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri*

[97] Karaman, "Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı- Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", 109.
[98] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 252-253.
[99] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 20.
[100] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 20.
[101] *Kur'ân Yolu* (https://kuran.diyanet.gov.tr/), en-Nisâ 4/80.
[102] el- Feth 48/10.
[103] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 181.

sevmez."[104] âyet-i kerîme ile Resûlullah'a itaati emrettiğini, "itaatten yüz çevirmenin ise Allah'tan yüz çevirmek" manasına geldiğini aktarmaktadır.[105]

İlim, Nazar ve Delil

Harpûtî'ye göre ilim "*sahibine herhangi bir durumun, ne şimdi ne de gelecekte aksi bir ihtimali olmayacak şekilde açığa kavuşması özelliğidir*." İlim; akıl yürütülmeden oluşursa *zaruri*, akıl ve fikir yürütülerek oluşursa *nazari* denir.[106] Harpûtî, nazarı "*bilinmeyene ulaşmak için, bilinen unsurların düzene konulmasıdır*" şeklinde tanımlar. Bu unsurlar eğer yargısız bir şekilde idrak edilebiliyorsa *tasavvurî*; yargı taşıyan nitelikte ise *tasdîkî/delil* şeklinde isimlendirilir.[107]

Delil kavramını mantıkçıların "*bir takım önermelerden meydana gelen bir sözdür ki bu önermelerin bilgisi, zâtları gereği bir başka önermenin (sonucun) bilgisini gerektirir*" şeklinde tanımladığını aktaran Harpûtî; tanım içerisinde geçen *gereklilik* üzerinde durur. Harpûtî, gerekliliğin Eş'arîler'de *âdi*;[108] filozoflarda "*i'dâdî*";[109] Mu'tezile de tevlidî;[110] Râzî'ye göre ise aklî olduğunu ifade eder.[111]

Harpûtî'ye göre aklî delil ile naklî delillerin çelişmesi durumunda, her iki delil ile amel edilemez. Böyle bir durumda aklî delili terk edip naklî delili tercih etmek demek; aslı terk edip fer'i (asıldan ayrılan kategori) tercih etmek olur ki bu muhal bir durumdur. Nitekim Ehl-i sünnet âlimleri böyle bir durumda öncelikli olarak aklî delillerin tercih edilmesi gerektiğini, aklî delillerin ışığında naklî delillerin kabul edilmesi konusunda görüş birliğine varmışlardır.[112]

---

[104] Âl-i İmrân 3/32.
[105] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye,* 195.
[106] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 12.
[107] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 15.
[108] Adî: Öncüllerin neticesinde mecburi olmayıp ilâhî yaratma ile meydana gelen genel bir durumdur.
[109] İdâdî: Öncüllerin netice gerektirmesi onun bilgisine zemin hazırlamasıdır.
[110] Tevlidî: Öncüllerin netice gerektirmesi, neticeye ait bilgiyi doğurmasıdır.
[111] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 16.
[112] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 8. Harpûtî, Ehl-i sünnet'in bu icmâsına Fazıl Rumi'nin *Şerh-i Mevakıf Haşiyesi*'nden delil getirdiğini ifade eder. Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 8.

Marifetullah

Bu konu "Abdüllatif Harpûtî'ye göre isbât-ı vâcib" konusunda detaylı olarak ele alınacaktır. Bu sebeple marifetullah hakkındaki görüşlerine nazarla olan bağlantısına vurgu yaparak kısaca değinmekle yetinilecektir.

Harpûtî, Allah'ın bilinmesi veya tanınması meselesinin şer'î olarak hükmünün vâcib olduğunu belirtir.[113] Harpûtî'ye göre Allah'ı tanıyıp iman etme meselesinde akıl yürütmek yeterlidir. Bu sebeple marifetullahda akıl yürütmek (nazar) vâcibdir.[114] Zira Ebû Hanîfe'ye göre de marifetullah konusunda akıl yürütmek kâfidir ve her aklı başında Müslümanın Allah'ı tanıması ve ona iman etmesi vâcibdir.[115] Harpûtî, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî'nin aynı görüşte olduklarını ancak Ehl-i sünnet'ten olan Eş'arîler ile Şâfiîler'in bu konuda farklı düşündüklerini belirtir. Eş'arî ve Mâtürîdî'nin birbirine muhalif olduğu tek konunun marifetullah olduğunu söyleyen Harpûtî, diğer şer'î konularda birbirlerine muhalif olmadıklarını da ifade eder.[116]

Allah'ın Sıfatları

Harpûtî, Allah'ın sıfatlarını sübûtî ve selbî olarak iki kısma ayırır. "*Allah'ın yüce şanına uygun ve zâtı ile sabit olan kemalata"* sübûtî; "*Allah'ın yüce şanına uygun düşmeyen ve ondan uzak olan noksanlıklara*" selbî denildiğini belirtir. Selbî sıfatlar: Kıdem, bekâ, vahdâniyet ve muhâlefetün li'l-havâdis olmak üzere temelde dört tane sıfata dönüktür. Sübûtî sıfatlar ise "hayat, ilim, semî', basar, kudret, irâde, kelâm ve tekvîn" olmak üzere sekiz tanedir. İmâm Mâtürîdî'nin sübûtî sıfatlarını zikreden Harpûtî, Eş'arîler'in tekvîn sıfatını kabul etmediklerini belirtir.[117] Harpûtî, "*Hepinizin Allah'ı zatında ve sıfatlarında asla benzeri bulunmayan bir tek Allah'tır. Ondan başka hiçbir Allah yoktur. O, hem Rahmân, hem Râhimdir.*"[118] âyeti zikrederek bu âyetin "İlâhün Vâhidün" olduğunu ve Allah'ın vahdâniyetini tekid ettiğini söyler. Ona göre, Allah'ın esirgeyen ve bağışlayan olması, onun tek olduğuna delildir.[119] İlâhün Vâhidün hakkında bazı müfessirlerin şöyle

[113] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 15.
[114] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 6.
[115] Beyazîzâde Ahmed Efendi, *Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 89.
[116] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 6.
[117] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm, 69*-74.
[118] el-Bakara 2/163.
[119] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye,* 18.

dediğini nakleder: Allah zatında tektir. Cüz olması imkânsızdır. Sıfatlarında da tektir. Yüce sıfatlarında kendisine benzeyen yoktur. Fiillerinde de birdir. Mülkünü tedbir ve tasarrufta ortağı ve nazîrı yoktur. Evveli olmamakta birdir. Kendisinden önce ve kendisi ile beraber var olan hiçbir şey yoktur. Ulûhiyyet ve ibadete layık olmakta birdir. Kendisinden başka ilâh ve ibadet edilecek yoktur.[120]

Rü'yetullah

Rü'yetullah, mü'minlerin âhirette gözleriyle Allah'ı görmesidir. Harpûtî'ye göre bu mesele aklen mümkün, naklen de sabittir. Akıl bakımından imkânsız olmayan rü'yetullah hakkında; aklen mümkün olmadığına dair herhangi bir delil yoktur. Bu sebeple akıl zorunlu olarak bu durumun hak olduğuna hükmeder. İnkâr edenler de zaten sağlam bir delil getirememişlerdir. Nakillerle sabit olan bu husus, sahâbe ve tâbiînden bizlere tevatür yolla ulaşan icmâ ile de sabittir. Zaten rü'yetullah meselesindeki ihtilâflar da Şîa ve Mu'tezile gibi bid'atçilerin zuhûrundan sonra ortaya çıkmıştır.[121]

Cenâb-ı Hakk'ın Zâtı Hakkında Câiz Olmayan Meseleler

Allah'ın Zâtının Hakikatini İdrak Etmek: Bu kullar için mümkün değildir. Allah'ın varlığına inanılır ancak künhü (hakikati) idrakten âciz kalınır. Bütün cisim ve mümkünlerin biçim ve suretlerini düşünerek O'nun zâtını bu biçim ve suretlerle tasavvur etmeleri ve bu şekilde musavvir olduğuna kanaat getirdikleri zaman şirke düşmüş olurlar.

Zâtına Herhangi Bir Şeyin Vâcib Olması: Allah Teâlâ her şeyin mâliki ve hâkimi olduğu için hiçbir mesele hakkında vücûbiyet mevzubahis olamaz. O vâcibü'ün-anhudur. Yani onun vücûbiyeti, kendi irâdesi ve ihtiyarıyladır. Vâcibü'n-aleyh değildir. Yani O'nun vücûbiyeti, acziyet ve eksikliği gerektiren bir vücûbiyet değildir.

Cenâb-ı Hakk'a Ait Fiillerin Zât-ı İlahi'ye Dönük Bir Takım Amaç ve Faydalarla Muallel Olması: Allah Teâlâ hakkında imkânsız olan bir eksikliği tamamlama çabalarıdır. Bilakis Yüce Allah'ın eylemleri, faydası kullara olan birçok hikmet ve maslahat barındırmaktadır.[122] Harpûtî, burada Ehl-i sünnet arasında "*ilâhî fiillerin amaç ve faydalarla*

[120] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 5.
[121] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 83; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 164.
[122] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 84-85.

muallel olup olmaması" hakkındaki ihtilafların hakikî değil lafzî olduğunu ifade etmektedir.[123]

Kulların Fiileri

Harpûtî, fiilleri tabii[124] ve ihtiyarî[125] olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fiillerin yaratılmış olup olmadığı konusunda yapılan tartışma tüm canlılarda zuhûr eden ihtiyarî fiiller hakkındadır. Bu tartışmalar, çocuğunlukla mükellef olan insanlar hakkında yapıldığı için Kelâm âlimleri bu meseleyi kulların fiilleri anlamına gelen "*halk-ı ef'âl-i ibâd*" şeklinde isimlendirmişlerdir.[126] Bu fiilleri ve tabii fiilleri yaratmak yalnızca Allah'a mahsustur.[127] Eğer fiillerin yaratıcısı kullar olsaydı; kişi fiilleri kendisinden zuhûr ettiğini bildiği gibi - nasıl ki her sanatkâr eserinin her şeyini bilirse- nasıl yaratıldığı hakkında da bilgisi olması gerekmektedir. Böyle bir bilgiye sahip olunmadığına göre o halde bu fiilleri yaratan Allah'tır. "*Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.*"[128] âyetinin de işareti üzerine ihtiyarî fiiller de dâhil olduğundan kulların fiillerinin de yaratılması ve icâdı ilâhîdir. Her şeyi yaratan Allah'tır.[129]

Harpûtî, vaaz kitabında ise Allah bir kulu için hayır murad ederse, o kulunu iyi insanlar ile karşılaştırarak gaflet halinde iken onu Allah'ı hatırlatacak insanların yanına göndereceğinden ve o kulunu kurtaracağından bahsetmektedir. Yine Allah bir kulu için şer isterse, onu kötü insanlar ile karşılaştıracağını ve o insanların kişinin nasihat dinlemesine engel olacağını belirtmektedir. Harpûtî, bu görüşlerinden sonra bize Allah'ı hatırlatacak ve gereksiz işlerle meşgul olduğumuzda bizi uyaracak iyi insanlar ile beraber olmak gerektiğini de ifade etmektedir.[130]

---

[123] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 172.
[124] "Canlılarda ortaya çıkan fiil ve etkilerden gelişim ve gıda sindirmesi gibi bilgi ve hisse dayanmayan ve hastalık, sağlık, uyku ve uyanıklık gibi bilinç ve istek olmayan fiil ve etkilere *tabii fiil ve etkiler* adı verilir." Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 172.
[125] "Kalkma, oturma, tutma ve alma gibi bilgi, his, bilinç ve istekle birlikte gerçekleşen fiil ve etkilere de *ihtiyarî fiil ve etkiler* adı verilir." Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 172.
[126] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 172-173.
[127] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 86.
[128] es-Sâffât 37/95.
[129] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 173.
[130] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 316-317.

Hidâyet ve Dalâlet

Kast ve talebe ulaştıran yola *hidâyet*; ulaştırmayan yola *dalâlet* denir.[131] Kullarının tüm hidâyet ve dalâleti, Yüce Allah'ın ilim, kazâ ve kaderiyle ezelde hâdis olmuştur. Bu yaratma, kullarının ebeddeki tercihine göre olur. "*İlim, maʿlûma tabiidir*" sözünün manası da budur. Bu nedenle kullarının dalâletinde asla bir cebir/zorlama söz konusu değildir. Allah Teâlâ'nın ilmi, ezelî ve ebedî her şeyi kuşattığı için, kullarının ileride hür irâdeleri ile tercihte bulunacağı hidâyet ve dalâleti bilir. Cenâb-ı Hakk'ın bunu bilmesi, kullarının özgür seçimlerini engellemez, aksine bu durumu kuvvetlendirir. Harpûtî'ye göre, "hidâyet ve dalâletten her biri kulların seçimiyle takdir edilip kesp edilmiş, ilâhî kazâ ve kaderle de yaratılmıştır."[132]

İman, İmanda Artma- Eksilme, İman-Amel İlişkisi, İmanda İcmal ve Tafsil

Harpûtî, mü'minlerin bir esasa bağlı olduğunu, o esasın ise iman olduğunu ifade eder. Ona göre iman, bir babaya benzemektedir. Nitekim nasıl ki bir baba çocuğunun dünyaya gelmesine sebep ise iman da insanın ebedî hayatını kazanmasına sebeptir.[133] Harpûtî imanı, "*zarûrât-ı dîniyyeden olduğu bilinen bütün hususları onaylayıp, kalp ile kabullenmek*" şeklinde tanımlamaktadır.[134] Harpûtî, imanın aslının Ehl-i sünnet muhakkiklerinin görüşüne göre kalp ile tastik olduğunu, cumhurun görüşüne göre ise dil ile ikrar veya da dil ile ikrar, kalp ile tasdik olduğunu aktarır. Harpûtî'ye göre, imanın kemali; dil ile ikrar, kalp ile tasdik, erkânınca amel etmektir ve bu hükümde icmâ vardır. Bir kimse kalp ile tasdik edip dil ile ikrar etmezse, o kimse günahkâr bir mü'mindir. Kim de hem dil ile ikrar edip hem kalben tasdik eder ancak amellerin tamamını veya bir kısmını yapmazsa o kimse kâmil bir mü'min değildir.[135]

Harpûtî, küfrü ise "*kabul edebilecek durumda olan bir kimsenin, zarûrât-ı dîniyyeden olduğu bilinen hususlardan herhangi birini kalben onaylayıp kabul etmemek*" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre amel, imanın bir parçası değildir. Ayrıca imanda artma ve eksilme olmaz. Büyük günah işleyen, imandan çıkmaz. Küfre de düşmez. Şirk ve küfürden başka tüm günahlar tövbeyle bağışlanabilir. Mukallid ve akıllı çocuğun imanı sahihtir. İman

[131] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 180.
[132] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 89-90.
[133] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 285.
[134] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 90.
[135] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 16.

edilmesi gereken esaslara "icmâli olarak iman etmek" kâfidir. Yani kişi, "Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere âhiret gününe, hayır ve şerriyle birlikte kadere iman ettim" demesi yeterlidir.[136] Ancak imanın kuvvetlenmesi, kemâle ulaşması ve yüce derecelere kavuşması için, özlü amel gerekmektedir.[137] Öz amel ile namaz, oruç, hac ve zekâtı kastetmesi muhtemeldir. Nitekim yirmi birinci dersinde "öz amel olan namaz, oruç hacc, zekât ise maalesef ihmal edilir." ibaresine yer vermektedir.[138] Ona göre, cennete girmemize vesile ve derece kazanmamıza sebep olan illetler yani ameller olmasaydı, dünya ve âhirette huzura kavuşamazdık. İşte bundan dolayı da bazı âlimler, "Allah'ın rahmeti ile cennete gireceğimizi, amel ile de orada derece kazanacağımızı" söylemektedir. Harpûtî, cehennemde ebedî bir şekilde kalmanın devamlı olarak küfre niyet etmekten ileri geldiğini de ifade etmektedir.[139]

Rızık Verme

Harpûtî'ye göre rızık, helâl veya haram hiç fark etmeksizin "*Allah Teâlâ'nın yaratıp canlılara yemeleri için takdim ettiği şeylerdir.*"[140] Harpûtî, bu tanımın Ehl-i sünnet nazarında örfî manasını ifade ettiğini belirtir ve tağlib[141] yöntemiyle hem yenilen hem de içilen olduğunu ekler. Zira rızık sözlükte "yenilen, içilen, giyilen ve kendisinden yararlanılan bütün şeyleri" kapsar.[142] Helâl de haram da rızıktır. Mu'tezile'nin haram çirkin olduğu için Allah'a adledilemeyeceği görüşüne ise şöyle cevap verir: Haramın çirkinliği onun yaratılmasından değil, yasaklanılan araçlara tevessül etmesinden kaynaklanır.[143] Ayrıca evde oturarak rızkı Allah'tan beklemenin İslâm dininde yeri olmadığını ifade eden Harpûtî, Hz. Muhammed'in (sav) ve sahâbelerin yaptığı gibi mutlaka rızkı aramak gerektiğini aktarır.[144]

---

[136] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 91-92.
[137] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye*, 127.
[138] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 314.
[139] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye*, 127; Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 339-340.
[140] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 92.
[141] "Sözlükte 'yenmek, üstün gelmek' manasındaki **galebe** masdarından türeyen **tağlîb** 'galip getirmek, çoğunluğa göre hükmetmek' anlamına gelir… tağlîb, 'aralarındaki bir ilgiden dolayı bir lafzı diğer lafzı ve anlamını kapsayacak biçimde kullanmak' demektir." Geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Tağlîb", *TDV Ansiklopedisi,* erişim 8 Temmuz 2023.
[142] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 192.
[143] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 93.
[144] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 270.

Ecel

Ecel, "*Allah Teâlâ'nın bir canlının hayatını bitirmek için kazâ ve kaderiyle belirlediği vakittir.*" Öldürülen bir kimse (maktul), öldürülmesinden dolayı değil, ecelinden dolayı ölmüştür. Sadaka ve sıla-i rahim gibi taatlerle ömrün artacağına dair hadîsler vardır.[145] Harpûtî'ye göre kişinin ömrünün uzaması, ilâhî ve ezelî ilim ve kadere uygun ise, bu kişi hayatında ömrünü uzatacak taatleri yapmaya muvaffak olur ve kaderinde belirtilen hükme uygun olarak ömrü uzar.[146]

Nübüvvet

Nübüvvet, kendisine vahyolunanı tebliğ etmek için, Allah'ın kullarına gönderdiği nebînin niteliğidir. Risâlette, kendisine vahyolunanı tebliğ etmek için, Allah'ın kullarına gönderdiği resûlün sıfatıdır. Bu sebeple risâlet ve nübüvvet eşanlamlı terimlerdir.[147] Nübüvvet, aklen mümkündür. Ayrıca tevatür yolla nakledilen haberler ve mûcizelerle de kanıtlanmıştır.[148] Harpûtî'ye göre Allah Teâlâ, kullarına ihsan ve lutufta bulunabilir. O halde Allah'ın kulları arasından seçtiği bazı kimselere vahiy göndererek kullarının mutluluğuyla ilgili hükümleri de bildirebilir.[149] Nübüvvetin hükmü hakkındaki görüşlerini ise Harpûtî şöyler sıralar:

- Filozoflara göre nübüvvet: Allah'ın gözetmesi gereken genel iyiliği içine aldığı için vâcibdir.
- Mu'tezile'ye göre nübüvvet: En faydalı ve en hayırlı bir şey olduğu için vâcibdir.
- Bazı Hanefîlere göre nübüvvet: Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak vâcibdir.
- Ehl-i sünnet'e göre nübüvvet: İnsanlar ancak ilâhî mârifet ile olgunlaşıp ve ideal ahlaka nübüvvet ile ulaşacağından nübüvvet, lutuf, ihsan ve rahmettir.[150]

[145] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 93-94.
[146] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 195-196.
[147] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 95.
[148] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 95.
[149] Karaman, "Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı- Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", 113.
[150] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 98.

Tablo 1.2. Harpûtî'nin nübüvvet hükmü hakkındaki görüşleri karşılaştırması

	Hükmü	**Hüküm Sebebi**
Filozoflara Göre	Vâcibdir.	Nübüvvet, Allah'ın gözetmesi gereken genel iyiliği içine alır.
Mu'tezile'ye Göre	Vâcibdir.	Nübüvvet, çok faydalı ve çok hayırlı bir şeydir.
Bazı Hanefiler'e Göre	Vâcibdir.	Nübüvvet, Allah'ın hikmetinin bir gereğidir.
Ehl-i Sünnet'e Göre	Lutuf, ihsan ve rahmettir.	İnsanlar ancak ilâhî mârifet ile olgunlaşır ve ideal ahlaka ulaşır.

Harpûtî'ye göre nübüvvette bulunması gereken haller şöyledir:

- *Erkek olmak (Zükuret):* Kadınların örtünmesi ve erkeklerden kaçınması gerekir. Bu ise nübüvvetin davet ve yayılma durumuna ters düşer. Bu sebeple peygamberler erkek olmalıdır.
- *Bulûğ:* Bu konuda ihtilâflar vardır.
- *Mükemmellik:* "Yaradılış, ahlak, akıl ve görünüş bakımından mükemmel; nesep ve soy bakımından üstün olmak."
- *İsmet:* "Kulları kendi irâdeleriyle hayırlı işleri yapmaya sevk ve kötü işlerden men eden ilâhî bir inâyettir."
- *Sıdk ve Emanet:* Yalan söylememesi ve tebliğ dışındaki konularda hıyanet etmemesidir. İsmet sıfatının bir gereğidir.[151]

Nübüvvette Bulunması Mümkün İnsanî Haller: Yeme, içme, uyuma, acıkma, fakirlik, evlenme, hastalık ve ölüm gibi insanî durumlardır. Vahiy olmadan gaybı bilemezler. Şer'î meselelerin dışındaki konularda sehiv ve unutma olabilir.

Nübüvvette Bulunması Câiz Olmayan İnsanî Haller: Küfür, büyük ve küçük günahların kasıtlı işlenmesi, peygamberliğin son bulmasıdır (nübüvvet, ölüm ile son bulmaz).[152]

[151] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 98-99.
[152] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 100.

Harpûtî, "*O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Allah içlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir…*"[153]âyeti delil göstererek Allah Teâlâ'nın bazı peygamberleri bazı peygamberlere üstün kıldığını ifade eder ve Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında aracısız konuşmasını örnek olarak zikreder. Harpûtî, "*bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir"* lafz-ı celîle ile cumhurun görüşüne göre, enbiyâlardan bazılarına pek büyük mertebeler verildiği ve burada kast edilen kişinin Peygamber Efendimiz olduğunu nakleder. Nitekim Hz. Muhammed'e (sav) birçok faziletler sunulmuştur.[154] Peygamber Efendimiz'in mucîzelerinin üç binden fazla olduğunu, en büyük mûcizesinin Kurân-ı Kerîm olduğunu, zaman zaman gaybdan haber aldığını ifade eden Harpûtî, ümmetine de kerâmetler verildiğini, evliyânın hak olduğunu belirterek en üstün derecede olan peygamberin Hz. Muhammed (sav) olduğunu nakleder. Ona göre, bütün peygamberler içerisinden bağlanılacak ve uyulacak tek kişi Hz. Muhammed'dir.[155]

Harpûtî, nübüvvet ve velâyet ilişkisini ise "nübüvvet, velâyetten daha özeldir" şeklinde açıklar. Velî günahlardan sakınır, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını bilir, Yüce Allah'a yönelir. Tüm nebîler velîdir. Ancak her velî, nebî değildir. Nebî olmayan velîlerin gösterdiği mûcizelere, keramet denir. Mu'tezile'nin aksine "Kitap, Sünnet ve icmâ ile" bu görüş sabittir.[156]

Berzah Âlemi

Harpûtî'ye göre, berzah âlemini bazı kelâm âlimleri kabir âlemi olarak tanımlasa da ahvâl-i berzah tanımı daha uygundur.[157] Bu âlemde, nimetler, azaplar ve suâller hem aklen hem de naklen mümkündür. Berzahdaki bu haller; aklen mümkün olup imkânsız olmadığı için bu konuda gelen nassların, te'vil edilmeden zâhirî anlamları ile kabul edilmesi gerekir. Zira bunları tasdik etmek vâcibdir.[158]

Harpûtî'nin İmam Yâfiî'den (ö. 768/1367) aktardığına göre, insanlar kabre amelleri ile birlikte gömülmektedir. Kişinin ameli güzel ve sâlih ise ameli ona arkadaşlık eder ve kişiye ikramlarda bulunulur. Eğer kişinin ameli kötü ise, amel sahibini çirkin hallere sokar

[153] el-Bakara 2/253.
[154] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye*, 72.
[155] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 179- 181.
[156] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 106.
[157] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 235-236.
[158] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 108.

ve onun korkutulmasına, çeşitli sıkıntı ve azaplar görmesine ayrıca kabrinin kişiyi sıkmasına neden olur.[159] Harpûtî kabirde azabın hak olduğunu "*...Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler*."[160] âyetini delil göstererek birinci azabın kabirde ikinci azabın ise kıyamette olacağını açıklar. Ardından bu konuyu destekleyen âyet ve hadîsler veren Harpûtî, kabirdeki azap ve nimetlerin hak olduğu âyet ve hadîslerle sabit olsa da keyfiyetinin bilinemeyeceğini ifade eder. Allah Teâlâ'nın azabı, bütün vücûda sirayet edecektir. Suda kaybolan, hayvanların içinde kalan veya kuşların içinde bulunan cesedlerde Allah Teâlâ'nın azabı ruhlarının şuasıyla tattıracağının hak ve mümkün olduğunu belirten Harpûtî'ye göre, bunu inkâr etmek küfürdür. Parçaları dağınık halde olunan cesedlerde ise azap parçalara taksim edilerek Allah'ın azabını o parçalar hisseder.[161]

Harpûtî, berzah âleminde nimetlerin tadını, azapların şiddetini hissedebilecek kadar "bir çeşit hayatın olması, ruhların tekrar bedenlerine girmeleri veya tekrar münasebetleri suretinde olması" daha yaygın bir görüş olduğunu belirtmiştir. Berzahta nimet ve azabı kabul eden din âlimleri, cesette bir çeşit hayatın var olması konusunda icmâ etmişlerdir. Hatta bedenleri parçalara ayrılmış olup kuşların kursaklarında bulunanlar ve yanıp kül olmaları durumunda dahi nimet, azap ve suâl gibi berzah hallerini yaşayacaklardır. Aklen mümkün olan bu durumun imkânsız olmadığını açıkça, ayrıntılı bir şekilde belirtmek için "*bu, herhangi bir uzva/parçaya bile olsa*" ibaresine yer verilmiştir.[162] Kabirdeki azabın ise "*bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir...*"[163] âyetinin de işaret ettiği üzere devamlı olacağını nakleden Harpûtî, herkesin günahı nispatince azap göreceği, yaptığı güzel işlerle azabının hafifleyeceği gerçeğinin de altını çizmiştir.[164]

Âhiret Âlemi

Berzah âlemi sonrası olan âhiret âleminin konuları şöyledir: "Ölümden sonra dirilme ve haşr, kitapların verilmesi, amellerin tartılması, suâl, hesap, şefaatin kabulü, sırat, cennet ve cehennem." Bunların her biri aklen mümkündür. Şer'î delillerle de sabit olmuştur. Aklen mümkün olan rü'yetullah ve berzah âlemi gibi konularda olduğu gibi; aklen mümkün olan

[159] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 468.
[160] et-Tevbe 9/101.
[161] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 468-472.
[162] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 235-236.
[163] el-Mü'min 40/46.
[164] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 472-473.

âhiret âlemi ile ilgili konularda da nakledilen şer‘î deliller te’vil edilmeden zâhirîne göre iman etmek vâcibdir.[165]

Dünyanın en son âhiretin ise ilk durağın kabir olduğunu söyleyen Harpûtî, kabirde ruhların aynen dünyada olduğu gibi cesede iade edileceğini, kula münker ve nekir melekleri tarafından sorular sorulacağını ve bu sorular tam uyanık veya yarı uyanık halde olacağını aktarır.[166] Harpûtî, *“Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam tutar…*”[167] âyet-i celîle de geçen âhiret kelimesinden kastedilen mananın “kabir ve kabirden sonra girilecek mahal” olmakla birlikte “her yerde kelime-i tevhid, eserini gösterecek” demek olduğunu beyan eder.[168] Harpûtî, Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) tefsirinden alıntılayarak bu âyetten maksadın; dünyada imanın kalplere tam yerleşmesi ile her ne imtihanla karşılaşırsa karşılaşsınlar asla imanlarından dönmeyecekleri olduğunu nakleder. Ayrıca, bu âyet ile “kulların âhirette inançları sorgulandığı zaman kem küm etmeyeceği, kıyamet gününün korkulu halleri ile dehşete düşmeyeceği, meleklerin ‘Rabbin kimdir, dinin denir, peygamberin kim…’ vs. sorularına ‘Rabbim Allah, dinim İslâm, Peygamberim Hz. Muhammed’ şeklinde cevap vereceği, bunun üzerine semâdan ‘kulum doğru söyledi’ diye bir sesin işitileceği” kastedilir.[169]

Harpûtî; geçim sıkıntısı, ağlama, bütün vücudun hareket tarzları, ağızdan çıkan her söz gibi kulun bütün davranışlarının melekler tarafından kayıt altına alındığını ifade etmektedir. Ardından bazı âilmlere göre kâfirlerin amellerini solda olan meleklerin yazdığını ancak bazı âlimlere göre iman etmeyenin yeri cehennem olduğu için yazılmadığını, kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Bir rivâyete göre ameller bir teraziye konularak tartılacaktır. Zerre miktarınca amelin kaybolmadığı o günde terazinin bir kefesine sevaplar, diğer kefesine günahlar konulacaktır. Allah kulun nereye gideceğini elbette bilmektedir. Tüm bunlar; adaletinin zuhûr etmesi, kullarının hak ve hakikati kendi gözleri ile görmeleri, defteri de görerek günahlarını inkâr etmeye mecallerinin kalmaması içindir.

---

[165] Harpûtî, *Tenḳīḥu’l-Kelâm,* 111; Harpûtî, *Tenḳīḥu’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm,* 235-242.
[166] Harpûtî, *Mecâlisü’l-Envâri’l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu’l-Esrâri’l-Muḥammediyye*, 467-471.
[167] İbrâhîm 14/27.
[168] Harpûtî, *Mecâlisü’l-Envâri’l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu’l-Esrâri’l-Muḥammediyye*, 467.
[169] Harpûtî, *Mecâlisü’l-Envâri’l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu’l-Esrâri’l-Muḥammediyye*, 467.Bk.Kâdı Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrârü’t- Te’vil*, çev. Sadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları,2011), 2/500.

Hesap görülüp, ameller tartıldıktan sonra, kulun dünyadaki amellerine göre Allah kulunu ya mükâfatlandıracak ya da cezalandıracaktır.[170]

Harpûtî, cennette nefsin istediği ve canın arzuladığı her şeyin var olduğunu *"…Orada canların istediği, gözlerin zevk aldığı her şey vardır ve siz orada sonsuza kadar kalıcısınız*."[171] âyeti ile; cehennemde ise azaptan başka bir şeyin olmadığını "*Tadın artık! Bundan sonra size arttırarak vereceğimiz şey ancak azaptır.* "[172] âyet ile delillendirerek ifade etmektedir.[173] Harpûtî, Kâdı Beyzâvî'nin tefsirinden naklettiği üzere bir hadîs-i şerifte "*bu âyet, Kur'ân'da cehennem ehli için en şiddetli âyettir*." [174] buyurulduğunu aktarmaktadır. [175] Beyzâvî'ye göre ise burada "cehennem ehline direk hitâbî olarak seslenilmesi, azaplarının daha da etkili olmasını" anlatmaktadır.[176]

Şefaat

Harpûtî'ye göre, peygamberlerin ve sâlihlerin günahkâr olan kullar hakkında şefaati haktır. Şefaat beş konuda gerçekleşir:

- "Yaratılanların bir an önce hesaba çekilmesi için yapılan şefaat
- Mü'minlerden bir topluluğun hesapsız cennete girmesi için yapılan şefaat
- Cennetliklerin cennetteki derecelerinin artması için yapılan şefaat
- Cehenneme giren müminlerin çıkarılması için yapılan şefaat
- Cehennemde ebedî olarak kalanlardan bazılarının azaplarının hafifletilmesi için yapılan şefaat."[177]

Harpûtî'ye göre, Rasûlullah'ın kabrini ziyeret etmek çok sevap olmakla birlikte kadın erkek herkesin ziyaret etmesi müstahaptır. Bazı âlimlere göre ise vâcib olduğunu belirten Harpûtî, yol üzerinde ise ilk önce Medine'ye uğramanın câiz olduğunu, Rasûlullah'ın kabrini ziyaret etmemenin sıkıntı getireceğini ve Rasûlullah'ın şefaatinden mahrum kalınmaya sebep olacağını ifade eder.[178]

---

[170] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 486-487.
[171] ez-Zuhruf 43/71.
[172] en-Nebe 78/30.
[173] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 512-516.
[174] Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*, çev. Sadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları,2011), 4/597.
[175] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 512-516.
[176] Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*, 4/597.
[177] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 115-116.
[178] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 177.

Kıyamet

Kıyamet çok şiddetli ve korkunç olacaktır. Uzun süren bekleyiş, mîzan ve hesabın şiddetli, suâlin ve sıratın korkunç oluşu ve bunun gibi diğer korkunç görüntüler kıyametin sahnelerindendir.[179]

Harpûtî, kıyâmet gününün dehşetinin tarifinin mümkün olmayacağını, o günden mutlaka korkmak gerektiğini "*Peki inkâr ederseniz, çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek o günden kendinizi nasıl koruyabileceksiniz? Gökyüzü bile onunla (o günün dehşetiyle) yarılacaktır. Allah'ın vâdi mutlaka yerine gelir.*"[180]; "*Ey İnsanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Ne babanın evlâdı, ne evlâdın babası nâmına bir şey ödeyemeyeceği günden çekinin. Bilin ki, Allah'ın verdiği söz gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın ve şeytan, Allah'ın affına güvendirerek sizi kandırmasın.*" [181] âyetlerini delil getirerek anlatmaya çalışmaktadır.[182] Allah Teâlâ kıyâmetin vaktini kimseye haber vermemiştir. Bu bilgi sadece Allah'a aittir. Ancak kıyâmetin yaklaştığı açıklanmıştır. Bunun hikmeti ise; Allah Teâlâ'nın mükellef olan kullarını korkutmak, onu ibadet etmeye teşvik ettirmek içindir.[183]

Kıyametin alâmetleri olduğunu söyleyen Harpûtî, bunları küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayırır. Harpûtî, bu alâmetlerin tevatür yolla nakledilen ve gerçeklemesi imkân dâhilinde olan alâmetler olduğunu belirtir. Bu sebeple bunları onaylayıp inanmak, vâcibdir.

Harpûtî'ye göre küçük alâmetler şunlardır: "İlmin ortadan kalkması; cehaletin yaygınlaşması; içkinin çoğalması; zinanın yayılması; helâl ve harama olan itinanın azalması; karışıklık, kargaşa, öldürme ve fitne olaylarının artması; sıla-i rahimin kesilmesi; insanlar arasında merhamet ve şefkat duygularının yok olması; dinin zaafa uğraması; sefih kimselerin şöhret bulması ve sâlihlerin tanınmaz hale gelmesi."[184]

Harpûtî, Müslim'in (ö. 261/875) Hz. Huzeyfe'den (ö. 36/656) rivâyet ettiği hadîse göre kıyametin on büyük alâmeti olduğunu söylemektedir. Bu alâmetleri ise şu şekilde sıralamaktadır: "Deccâl'in ortaya çıkması; Hz. Îsâ (a.s.)' ın yeryüzüne inmesi; ye'cûc ve me'cûcun çıkması; insanlarla konuşan ve dâbbetü'l arz denilen bir varlığın çıkması;

[179] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 118.
[180] el-Müzzemmil 73/17-18.
[181] Lokmân 31/33.
[182] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 480-481.
[183] Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 487.
[184] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 118-119.

Güneş'in batıdan doğması; sûra üfürülmeden evvel üç zelzele ve sarsıntının yaşanması; yeryüzünü doldurup, insanları kuşatacak büyük bir dumanın görülmesi ve kıyamet alâmetlerinin sonuncusu olan ateşin çıkması."[185] Harpûtî, "Kâbe'nin yıkılması/ kaldırılması ve Kur'ân-ı Kerîm'in hâfızalardan, sayfa ve satırlardan silinmesini" de diğer alâmetler olarak zikretmektedir.[186]

İmâmet

Harpûtî'ye göre imâmet, "*Allah'ın halifesi olan Peygambere niyabeten din ve dünya işlerinde yapılan genel bir başkanlıktır*."[187] Harpûtî'nin imâmet tanımı ile Cürcânî'nin imâm tanımının benzer olduğu tespit edilmiştir. Nitekim Cürcânî imâm kelimesini "*Din ve dünya işlerinin hepsinde genel riyâseti olan (din ve devlet başkanı)dır*." şeklinde tanımlamıştır.[188] İlâhî hilâfet meselesinde Rasûlullah'ın diğer peygamberlerden farksız olduğunu âyetlerden delil getirerek açıklayan Harpûtî'ye göre, imâmet, Allah'ın elçisine yardımcı olmaktır.[189] Bundan dolayı imâmetin, Rasûlullah'ın ashâbından birinin aday gösterilerek seçilip belirlenmesi gerektiğini; Rasûlullah'ın elinin Allah'ın eli olduğunu, âyet-i kerîmede de "*Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir...*"[190] buyurulduğunu ifade etmiştir.[191]

Hz. Muhammed (sav) imâmet meselesinde açıkça ashâbından birini seçip belirlememiştir. Harpûtî, bu kararı "ehl-i hall ve'l akd" şeklinde isimlendirilen bir cemaatin verdiğini belirtir.[192] Ona göre hilâfet; hakikî ve şeklî olmak üzere ikiye ayrılır. Hakikî hilâfet; "insanların eğitiminde ve Müslümanların irşâdında Resûlullah'a (sav) tam manasıyla

---

[185] Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İzmir: Işık Yayınları: 2013), 6/5104.
[186] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 119-121. Abdüllatif Harpûtî, vaaz kitabı olan *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye* isimli eserinin otuz üçüncü dersinde bu konuyu detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Geniş bilgi için bk. Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye,* 190; Harpûtî, *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye*, 479-505.
[187] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm,* 267.
[188] Cürcânî, "İmâm", 28.
[189] "*Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi…*" el-Bakara 2/30; "*Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık...*" Sâd 38/26; "*İşlerinde doğru olarak kendini Allah'a veren ve İbrahim'in, Allah'ı bir tanıyan dinine tâbi olan kimseden dince daha güzel kim vardır?...*" en-Nisâ 4/125.
[190] el-Fetih 48/10.
[191] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 122.
[192] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 122.

yardımcı olmaktan ibarettir." Şeklî hilâfet ise "hükümlerin uygulanmasında Resûlullah'a (sav) vekâlet etmekten ibadettir."[193]

İmâmetin tayin edilmesi hükmünde ise ümmetin üzerine şer'î açıdan vâcib olduğunu söyler. Sem'an ümmete vâcib olan imâmet, Peygamberimizin vefatından sonra ümmet tarafından en önemli görev olarak görülmüş ve görüş birliğine varılmıştır. İmâmetin vukuu bulması için bazı şartların yerine gelmesi gerektiğini belirten Harpûtî, bu şartları şu şekilde sıralamaktadır: "Müslüman olmak, erkek olmak, akıllı olmak, mükellef olmak, hür olmak, cesur olmak, ümmetin haklarını korumaya güç yetirebilmek, genel işleri yönetmede yeterli ve ehil olmak, kureyşîlik."[194] İmâmette Kureyşîlik şartı, Müslüman olması, akıllı olması ve bulûğ çağına ermiş olması gibi aslî şartlarından değildir. Harpûtî'ye göre Kureyşîlik şartı, toplumun faydası için taşıdığı yeterlilikten kaynaklı söylenmiştir. Nitekim Harpûtî, şeriat vaz'ının imâmet gibi hükümlerinin bir nesle, bir asra veya bir gruba bağlanamayacağının kesin olarak bilindiğini ifade eder. Harpûtî'ye göre önemli olan mesele, halife olan kişinin ister Kureyşî ister başka bir yere mensub olsun, hilâfet işinin erbabı/ehli olması gerektiğidir.[195]

Harpûtî, âlimlerin "*İmâmlar Kureyş'tendir.*"[196] görüşünü açıkça belirtme sebebini hilâfet meselesindeki kargaşanın ortadan kaldırılması olarak yorumlamaktadır. Kureyşîlerin asabiyet ve güçlü oluşlarıyla ehil kimseler olduğunu nakleden Harpûtî'ye göre, Kureyş dışında hilâfete ehliyeti olup da hilâfet makamına oturanların hilâfetinde bir sıkıntı yoktur. Sadece adaletin şart olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimileri bunu şart kılmış kimileri şart kılmamıştır. [197]Ayrıca imâm, bilgili ve görünür olmalıdır; saklı ve beklenilen biri olmamalıdır.[198] Yar, Harpûtî'nin imâmetle ilgili tanım ve şartlarının genel olarak Ehl-i sünnet kelâm eserlerinde yer aldığını; bunlarla ispat etmeye çalıştığı asıl meselenin "Osmanlı sultanlarının dinî anlamda otorite sayılabileceği ve kendilerinde hilâfetin şartlarınının bulunduğu" olduğunu ifade etmektedir.[199]

[193] Karaman, "Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı- Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", 115.
[194] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 123; Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 177.
[195] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 178.
[196] İsmâil b. Muhammed el- Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 2/181.
[197] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 178.
[198] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 123.
[199] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 255.

Harpûtî, imâma uymanın hükmünün vâcib olduğunu ifade etmektedir. Mamafih "ona muhabbet beslemek de vâcibdir." Nitekim imâm, Peygamber'in yardımcısı olması hasebiyle inananlara kendi benliklerinden daha yakın ve önceliklidir. Bu sebeple dinî meseleler düzene girer ve bu duruma uyulmadığında kargaşalar meydana gelmektedir.[200] Ebû Hanîfe de "mâsiyet dışında imâma itaat etmenin vâcib" olduğunu söylemektedir.[201] Mü'minlerin dinî meselelerde imâma itaat etmesinin vâcib olduğunu nakleden Harpûtî, itaat etmemeleri durumda ise hem dünyada hem âhirette zillete uğrayacaklarını da aktarmaktadır. Ancak imâmın şahsında " kamusal alana halel getirdiği, ümmetin durumunu sarstığı ve imâmetin amaçlarını ortadan kaldıran bir husus olması" halinde imâmın görevini elinden alabilirler.[202]

[200] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 123-124.
[201] Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 8 Ocak 2024; Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 182.
[202] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 124-125.

2. İSBÂT-I VÂCİB ve İSLÂM GELENEĞİNDEKİ TARTIŞMALAR

2.1. İsbât-ı Vâcib

İsbât kelimesi (ثَبَتَ) se-be-te fiilinden türemektedir. "Sebete" (ثَبَتَ) fiili *"durmak; sabit olmak, devam etmek; gerçekleşmek; cesur olmak, yerinde sabit kadem olmak"*[203] anlamlarına gelmektedir. İf'âl bâbından türeyen "esbete (اَثْبَتَ)" fiilinin mastarı "isbâten (اِثْبَاتًا)" kelimesidir. Bu ise *"sabit ve payidar kılmak; bir şeyin hakikatini anlayıp bilmek; birini mecalsiz bırakmak suretiyle vurmak veya yaralamak; ispat etmek; delil getirmek"*[204] manalarına gelmektedir. Ayrıca fa'ale kalıbındaki "sebbete" (ثَبَّتَ) fiili*"bir şeyi devamlı ve sabit kılmak; kalbini teskin etmek; hakikati tekid etmek, delil ve burhan ile ispat etmek; iyice bilmek*"[205] anlamına gelmektedir. "Vâcib" kavramıyla kast edilen "vâcibü'l-vücûd"dur.[206] Vâcibü'l-vücûd ise "varlığı zorunlu olan" manasındadır. Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre "*varlığı, kendi zatından olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık*" demektir. Bu ise, Allah Teâlâ'dır.[207] İsbât ve vâcib kelimelerinden teşekkül eden bu terkibin en kısa tanımı "*Allah'ın varlığını kanıtlamak*" demektir.[208] İsbât-ı vâcib bir yaratıcının kendinden başka hiçbir güce ihtiyaç duymadan var olduğunu beyan etmek için gösterilen gayretlere denir. Geçmişten günümüze kadar pek çok filozof ve İslâm âlimi tarafından ilgi odağı olan bu konunun asıl gayesi, "*her şeyden önce olmayanı keşfetme değil, olanı tesbit edip doğrulama amacı güder.*"[209]

Sokrat öncesi düşünürler, arkhe adını verdikleri problemle ilgilenmişler; dış dünyada bulunan varlıkların, meydana gelmesindeki ilk maddeyi belirlemeye çalışmışlardır. Elea okulunun kurucusu kabul edilen Parmenides (MÖ 515-460), özdeşlik ilkesinden yola çıkarak "varlık vardır." ya da "var olan, vardır; var olmayan var değildir." diyerek mutlak birin gerçekliğini ispatlamaya çalışmış ve yokluğunun imkânsızlığını "varlık var

[203] Râğıb El- İsfahânî, "ثبت / s-b-t ", *Müfredât,* Çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 203-204; Mevlüt Sarı,"ثَبَتَ", *Arapça - Türkçe Sözlük* (İstanbul: İpek Yayınları, 1984), 167.
[204] Sarı,"اَثْبَتَ" , 167.
[205] Sarı,"ثَبَّتَ " , 167.
[206] Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, "İsbât-ı Vâcib", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 160.
[207] Cürcânî, "Vâcib'ul-Vucüd", 244.
[208] Topaloğlu- Çelebi, "İsbât-ı Vâcib", 160.
[209] M. Sait, Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 20.03.2022.

olmayandan varlığa gelmiş olmaz." görüşü ile savunmuştur.[210] Antikçağa damga vuran filozoflardan Aristotales (MÖ 384-322) ise gerçekliğin madde olduğunu savunan materyalistlere karşı bir felsefe sistemi geliştirerek, doğada hiçbir varlığın rastgele meydana gelmediğini, hepsinin bir amacı olduğunu ileri sürmüş[211] ve "ilk sebep"/ "ilk hareket ettici" (muharrik-i evvel) kavramlarını ortaya atmıştır.[212] Helenistik felefesinin ilk büyük okulunu (Epikürosçu Okul) kuran Epiküros (MÖ 341-270) ise evrendeki varlığı atomlar ve boşluk olarak iki gruba indirgemiştir. Evrenin içinde var olan her şeyin var olduğunu, evren dışında ise hiçbir şeyin olmadığını, evrenin dışında sadece boşluk olduğunu söylemiştir.[213] Ardından Tanrıların en yetkin ve en ince atomlardan meydana geldiğini ifade ederek onların evren içinde yaşadıklarını, ancak evrene müdahale etmediklerini savunarak; insanları Tanrı, ölüm ve kader korkusundan kurtarmayı amaçlamıştır.[214]

Stoacılar; bir parçanın bir bütünden asla ayrı olamayacağı düşüncesinden hareketle tanrının da dünyadan ayrı olmadığını, onun dünyanın aklı, cismi/ maddesi olduğunu, en ince maddeden meydana geldiğini savunurlar.[215]

Ortaçağ felsefesinde ise bu felsefenin merkezinde Tanrı olduğu görülmektedir. İlkçağdaki "ontoloji olarak metafizik" ortaçağda "teolojik olarak metafizik" anlayışı ile karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağda tanrı, yine tanrının varlığı ile açıklanabilir ve tanrının varlığı, akıl ile idrak edilebilir. Ortaçağ düşünürlerinden Aziz Thomas (ö. 1274) ise, Tanrının var olduğunu ilk muharrik, ilk etkin neden, imkân, varlıklardaki dereceleri ile gaye ve nizam delili şeklindeki beş farklı delil ile ispat etmiştir.[216] Hristiyan dünya görüşünü insanlara kabul ettirmek, bu dinde yer alan dogmaların temellerini açıklayabilmek için isbât-ı vâcibe büyük önem vermişler ve tanrının varlığını ispata çalışmışlardır. Örneğin; Aziz Alselmus (ö. 1109), tanrının varlığına ilişkin ilk ontolojik argümanı bulan kişidir. Delilin asıl adı *A priori*dir.[217] Ancak bu görüşe karşı çıkmış olan Immanuel Kant (ö. 1804), bu delile ontolojik

[210] Ahmet, Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 37-52.
[211] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 111-112.
[212] Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib".
[213] Ercan Salgar, "Atomcu Felsefe ve Modern Bilim", *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (Ekim 2022), 108.
[214] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 143-145.
[215] Suat Çelikkol, "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme" *Bilimname* 2019/37 (Nisan 2019), 109; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 150.
[216] Muhammet Tarakcı, *Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Saınt Thomas Aquınas* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 27-33.
[217] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 309-319.

adını verdikten sonra bu şekilde anılmaya başlanmıştır.[218] Kant, tanrının varlığını ortaya koyan argümanların aslında hiçbir şeyi kanıtlamayan nihayetsiz deliller olduğunu benimsemiştir. [219] Tarihteki örneklerde de görüldüğü üzere bir yaratıcının varlığı tartışmasıyla bağlantılı olarak yaratıcıyı kabul edenler onun varlığını ve mahiyetini kendi argümanlarıyla açıklamaya çalışmışlardır.

Tüm semâvi kitapların içerisinde isbât-ı vâcib konusunu en çok ele alan kitap, Kur'ân-ı Kerîm'dir. [220] İslâm inancına göre Allah, insanları akıllı bir varlık olarak yaratmıştır. Herhangi bir uyarıcı, bir kitap gönderilmese de insana verilen cevher ile kişi kendisini bulabilir. Hatta Mu'tezile ve Mâtürîdîler'e göre; vahyin ulaşmadığı kişiler, Allah'ın var olduğunu, onun zâtî ve sübûtî sıfatlara sahip olduğunu bilmesi zorunludur (vâcibdir). Vahyin onlara ulaşmaması bir mazeret değildir.[221] Çünkü akıl, Allah'ın varlığını idrak edebilecek özellikte yaratılmıştır. Tıpkı Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi.[222] Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de insanların sürekli tefekkür etmesini istemiştir. Akletmez misiniz, fikretmez misiniz, idrak etmez misiniz, ders çıkarmaz mısınız, düşünmüyor musunuz gibi ifadelerin yer aldığı birçok âyette Allah insanı aklını kullanmaya teşvik etmiştir. Örnek olarak şu âyetler gösterilebilir: *"Yeryüzünü enine boyuna uzatan, onda sabit dağlar ve ırmaklar meydana getiren, orada meyvelerin her birinden çifter çifter yaratan O'dur. Geceyi de gündüzün üzerine O bürüyüp örtüyor. Düşünen insanlar için şüphesiz bütün bunlarda ibretler vardır."*[223] *"Allah o su ile size ekin, zeytin, hurma, üzüm ve daha türlü türlü ürünler*

[218] Immanuel Kant, *Krıtık Der Praktıschen Vernunft*, çev. İonna Kuçuradi – Ülker Gökberk – Füsun Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 149-150.

[219] Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan (Ankara: Literatürk Academia, 2012), 133-134.
"Bu argümanlar ve ya delillerin, dikkatle ve titizlikle incelendikleri zaman, hiçbir şeyi kanıtlamayan sonuçsuz argümanlar olduklarının görüleceğini söyleyen Kant, Tanrının varoluşunu spekülatif akıl yoluyla kanıtlamanın, rasyonel teolojide şimdiye kadar kullanılmış olan üç yolu olduğunu belirtir. Bu üç yolu, üç ayrı Tanrı delilini tek tek alır, onların mantıksal olarak geçerli olmadıklarını ve dolayısıyla bir Tanrıbiliminin ya da rasyonel teolojilerin imkânsız olduğunu gösterir." Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 729-730.

[220] İlhan Güneş, *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 12.

[221] Ebü'l Muîn en- Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, thk. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 44.

[222] "Böylece biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. 'Rabbim budur' dedi. Yıldız batınca da 'Batanları sevmem' dedi. Ayı doğarken görünce, 'Rabbim budur' dedi. O da batınca, 'Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum' dedi. Güneşi doğarken görünce, 'Rabbim budur; zira bu daha büyük' dedi. O da batınca dedi ki: 'Ey kavmim! Ben, sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim.'" el-En'âm 6/75-76.

[223] er-Ra'd 13/3.

de bitirir. İşte bunda düşünen bir topluluk için büyük ibret vardır."[224] *"Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler:) 'Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!' "* [225] *"O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik."*[226]

Allah insanları tefekküre yöneltirken diğer yandan ise kendisinden başka bir ilâh olmadığını kullarına bildirmektedir. *"Mabudunuz tek ilâh olan Allah'tır; O'ndan başka ilâh yoktur; O rahmândır, rahîmdir."*[227] *"Allah; O'ndan başka asla ilâh yoktur; hayy ve kayyûmdur."*[228] *"Kuşkusuz yerde olsun gökte olsun hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz. Sizi rahimlerde dilediği gibi şekillendiren O'dur. Mutlak güç ve hikmet sahibi olan Allah'tan başka ilâh yoktur"*[229] *"Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka tanrı olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir."*[230]

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın varlığından ziyade birliğinden bahsedilir.[231] Nitekim aklı başında olan bir insanın aklını ve duyularını kullandığında zorunlu olarak bir varlığın olduğuna inanılacağını öngörür.[232] Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın varlığına inanmayanların sebebini kalplerindeki hastalıklardan kaynaklı olduğunu, kibirlendikleri için inkâr ettiklerini bizlere şu âyetlerle açıklar. "*Mûcizeleri açık ve kesin olarak görüp idrak ettikleri halde zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkâr ettiler. Bozguncuların sonunun nice olduğuna bir bak!"*[233]

Yine Allah Teâlâ, yaratıcısız bir insanın veya evrenin varlığının imkânsızlığından,[234] evrendeki sayısız nimetlerin varlığından ve gayelerinden,[235] her şeyin bir plan ve ölçü içinde

[224] en-Nahl 16/11.
[225] Âl-i İmrân 3/19.
[226] en-Nahl 16/44.
[227] el-Bakara 2/163.
[228] Âl-i İmrân 3/2.
[229] Âl-i İmrân 3/5-6.
[230] Âl-i İmrân 3/18.
[231] Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 28.
[232] Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 241.
[233] en-Neml 27/14.
[234] et-Tûr 52/35-38.
[235] en-Nahl 16/3-18; er-Rûm 30/20-27; Vâkıa 56/57-74.

yaratıldığından[236] bahsederek kendi varlığına âyetlerden delil göstermiştir.[237] Ve bu delilleri hep göstereceğini de kullarına Rûm sûresinde şöyle vahyetmiştir: "*Kur'ân'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?*"[238]

Bekir Topaloğlu, "*Allah'ın Varlığı"* adlı eserinde Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın varlığına işaret eden âyetleri yedi grupta sınıflandırmıştır.[239] Bu çalışmada, -yapılan bu sınıflandırmadan yola çıkılarak- Allah'ın varlığına işaret eden âyetler beş kategoriye indirgenmiştir:

- İnsanın yaratılışı ve insana verilen nimetler[240]
- Hayvanların yaratılışı ve insanların hizmetine verilmesi[241]
- Yerküre, denizler, dağlar, su, ateş, rüzgar vb. ile Güneş, Ay ve gezegenlerdeki değişmeyen gaye ve nizam[242]
- İnsana verilen yiyecekler, gemi ve zinet eşyaları[243]

[236] er-Ra'd 13/8; el-Kamer 54/49.
[237] Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib".
[238] er-Rûm 41/53.
[239] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 29-30.
[240] "el-Mürselât 77/20 vd.; Abese 80/17 vd.; A'lâ 87/1-5; el-Alak 96/1-2; Yâsîn 36/36, 77-83; el-Furkān 25/54; el-Kıyâmet 75/36 vd.; Fâtır 35/11, 27 vd; Tâhâ 20/49-56; Vâkıa 56/57-62; en-Neml 27/64; Yûnus 10/31 vd.; ez-Zümer 39/6; el-Mü'min 40/64 vd.; el-Câsiye 45/4; ez-Zâriyât 51/20 vd.; en-Nahl 16/70-78; el-Mü'minûn 23/12 vd., er-Rûm 30/8, 20-27; el-Bakara 2/21 vd., 28 vd., 268; en-Nisâ 4/1; er-Rahmân 55/1 vd., 14-16; el-Kehf 18/37."
[241] "Yâsîn 36/71 vd.; Fâtır 35/27 vd.; ez-Zümer 39/6; ez-Zuhruf 43/11 vd; el-Câsiye 45/4; eş-Şûrâ 42/29; en-Nahl 16/12 vd., 66, 69, 79; el-Mü'minûn 23/21 vd; el-Mülk 67/19; el-Bakara 2/164; Nûr 24/45."
[242] "el-Mürselât 77/25 vd.; Kāf 50/6 vd.; Yâsîn 36/33 vd.; el-Furkān 25/53; Fâtır 35/12, 27 vd.; Tâhâ 20/49-56; en-Neml 27/60 vd.; Yûnus 10/6; Lokmân 31/10-25; el-Mü'min 40/64 vd.; ez-Zuhruf 43/9 vd.; el-Câsiye 45/1-6; eş-Şûrâ 42/29; ez-Zâriyât 51/20; en-Nahl 16/15 vd.; el-Mü'minûn 23/84-90; el-Mülk 67/3 vd.; en-Nâziât 79/27 33; er-Rûm 30/8, 22 vd.; el-Ankebût 29/61; el-Bakara 2/21 vd., 28 vd.; Âl-i İmrân 3/190 vd.; el-Hadîd 57/4 vd., 17; er-Ra'd 13/2 vd.; 12 vd.; er-Rahmân 55/7, 13, 17, 25; İbrâhîm 14/10, 32; Yâsîn 36/37 vd.; el-Furkān 25/45 vd.; 61 vd.; Fâtır 35/13; Yûnus 10/4 vd.; el-En'âm 6/75 vd.; el-Mü'min 40/61 vd.; el-Câsiye 45/5 vd.; en-Neml 27/12 vd.; el-Mü'minûn 23/8-18; er-Rûm 30/23; el-Bakara 2/164, 284; Âl-i İmrân 3/190 vd.; el-Hadîd 57/6; er-Ra'd 13/2 vd; İbrâhîm 14/32 vd; Nûr 24/44; el-Mürselât 77/27; el-Kāf 50/9 vd; Abese 80/24-32; el-A'lâ 87/4 vd.; Yâsîn 36/33 vdd.; el-Furkān 25/48 vd.; Fâtır 35/3, 9. 12, 27 vd.; Tâhâ 20/53 vd.; Vâkıa 56/63 73; en-Neml 27/63 vd; Yûnus 10/31 vd.; el-En'âm 6/99; Lokmân 31/10; ez-Zümer 39/21; el-Mü'min 40/64 vd.; ez-Zuhruf 43/11; el-Câsiye 45/5 vd.; en-Nahl 16/10 vd.; 56 67; el-Mü'minûn 23/18 vd.;er-Rûm 30/24; el-Ankebût 29/63; el-Bakara 2/21 vd.; 28 vd.; 164; İbrâhîm 14/32"
[243] "Yâsîn 36/41; Fâtır 35/12; en-Neml 27/62; ez-Zuhruf 43/11 vd.;en- Nahl 16/14; el-Mü'minûn 23/21 vd.; İbrâhîm 14/32."

- Gafletten kurtulan insanın Allah'a yönelmesi[244]

Gerek filozoflarda gerekse Kur'ân-ı Kerîm'de Tanrı'nın varlığı konusunda bunca görüş beyan edilirken İslâm filozofları ve kelâmcılar bu konu da sessiz kalmamış ve isbât-ı vâcib konusunda birçok delil ortaya koymaya çalışmışlardır. Şimdi İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ardından kelâm ekollerinden Mu'tezile, Ehl-i Hadîs, Eş'arîlik, Mâtürîdîlik'te ortaya konulan isbât-ı vâcib görüşleri iki başlık halinde incelenmeye çalışılacaktır.

2.2. İslâm Filozoflarına Göre İsbât-ı Vâcib

2.2.1. Kindî

Gerçek anlamda ilk İslâm filozofu olarak tanınan Kindî, Allah'ın varlığını isbât edebilmek için öncelikle evrenin yaratılmış olduğu düşüncesini isbât etmek gerektiğine inanır.[245] Ona göre âlem sonludur. Eğer sonsuz olsaydı, bilfiil gerçekleşmezdi. Sonsuz olan, kadîm olandır. Kadîm olan ise bilkuvve var olur. Âlem bilfiil var olduğuna göre hâdistir.[246]

Kindî, mantığın aracısız kabul ettiği açık ve net bir takım önermelere dayanarak âlemin sonlu olduğunu ispatlamak istemiştir. Ayrıca Kindî, evrenin sonsuz olabileceğini varsaymış ardından dayanmış olduğu önermelerle bu doktrinin yanlışlığını göstermeye çalışmıştır. "*Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine"* adlı risalesinde Kindî'nin dayandığı bu aksiyomlar şunlardır:

a. Birbirinden büyük olmayan tüm cisimler eşittir.
b. Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve aynı olmasıdır.
c. Sonlu olan sonsuz olamaz.
d. Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca, hem diğer eşitlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan daha büyük olur.

[244] "el-A'râf 7/134 vd.; Yûnus 10/12, 98; el-En'âm 6/40 vd.; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/50; ed-Duhân 44/12; en-Neml 27/62; en-Nahl, 16/54."
[245] İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 14.
[246] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler-"İlk Felsefe Üzerine"*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 136.

e. Nicelik bakımından sonlu iki cismin toplamları da sonludur. Her nitelik ve niceliğe ilişkin her şeyde bu bir zorunluluktur.
f. Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.[247]

"Âlem sonludur." tezini ispatlayabilmek için önce âlemi sonsuz kabul eden Kindî, akabinde yukarıda verilen aksiyomlarla bu doktrininin yanlış olduğunu örneklerle ispatlamaya çalışır:

Sonsuz bir varlıktan belli ve sonlu olan bir miktar koparıldığını düşünmemizi isteyen Kindî, bu varlıktan geriye kalan bölümün ya sonlu ya da sonsuz olduğunu ifade eder. Şayet arta kalan kısım denildiği üzere sonlu olsaydı e maddesine göre varlığın bütünün sonlu olması gerekirdi. O zaman burada apaçık görülen bir çelişki meydana gelmiş olur. Çünkü bu varlık, hem sonludur hem de sonsuzdur görüşü ortaya çıkmıştır.[248]

Şayet varlıktan koparılan miktarla ortaya çıkan kemiyet, koparılmış olan varlığa miktar bakımından eşit olursa, bu durumda bir kemiyet diğer bir kemiyet ile birleşince eşitlik bozulmamalıdır. Ancak d maddesine bu durum aykırıdır. Parçanın bütüne katılmasıyla var olan büyüklüğün değişmemesi demek cüz ile kül arasında herhangi bir farkın olmadığı anlamına gelir. Ya da cüz ile külün aynı ebatlarda olduğu anlamı çıkar. Bu ise çelişkiden başka bir şey değildir.[249]

Sonlu olan varlıklara yüklenen nitelikler, zorunlu olarak sonlu olur. "Buna göre nicelik, nitelik, hareket ve hareketi (hızlı ve yavaş şekilde) belirleyen zaman ve cisme yüklenen her şey yine sonludur. Çünkü cisim, sonludur. O halde tümüyle âlem ve ona yüklenen her şey, sonludur."[250] Kindî'ye göre, "bilkuvve sonsuz olana bağlı olan her şey bilkuvve olarak sonsuz" olduğu için zaman ve hareket de bilkuvve olarak sonsuzdur ancak bilfiil olarak sonludur. Zaman, evrenin varoluş sürecidir. Eğer zamanın bir sonu varsa varlıkların da sonu vardır. Çünkü zaman, varlık ve hareketle bağlantılı olarak vardır. O halde zaman olmadan cisim ve hareket olmaz. Hareket yoksa zaman, zaman yoksa hareket yoktur. Değişim (hareket), varlığın hareket etmesiyle meydana geldiğine göre varlık varsa hareket

[247] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler - "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine",* 203.
[248] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine",* 203.
[249] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine",* 203.
[250] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine",* 204.

vardır. Varlık yoksa hareket de yoktur. Her hareket, cisimlerin var olma süreçlerini belirler. Her hareket mutlaka bir zamanla ilişkilidir.[251]

Ona göre, hareket de zaman da vardır. Ve "durumların değişmesi" olarak tanımladığı hareket, "değişenin, değişme sürecini gösteren sayıdır." Zaman ise "hareketin saydığı bir süreçtir." Buna göre cismin var olması hareketten önce olamaz. Özü itibariyle varlık, hareket ve zaman her zaman birlikte bulunur; biri diğerinden önce bulunmaz.[252]

Zaman, zorunlu olarak sonsuzluğun değil, sonluluğun dilimidir. Bu ise cismin var olma sürecinin de sonlu olması demektir. Süreci olmayan bir varlığın meydana gelmesi imkânsızdır.[253] Özü itibariyle varlık, sonsuz olamaz; sonlu olmak zorundadır. O halde varlığın ezelî olması imkân dâhilinde değildir. Gerçekliğin başlangıcı olarak kabul edilen tek bir zât vardır ki o da Allah'tır.[254]

Kindî; cisim, zaman ve hareketin sonluluğundan bahsettikten sonra cismin hâdis olmasını mantikî bir zorunluluk olarak görür. Ardından her yaratılanın (*el- muhdes*) aslında yaratıcının (*el- muhdis*) eseri olduğunu naklederek her yaratılanı zorunlu olarak var eden bir yaratıcı olduğunu ifade eder.[255] Diğer bir ifade ile bir cisim bilfiil sonsuz olamaz. Yani, miktar sahibi hiçbir varlık, bilfiil sonsuz olamaz. Sonsuzluk sadece bir imkân olarak mevcûddur. Şayet bir şey imkân halindeyse ve fiil alanına çıkabilirse o zaman sonlu olabilir.[256] O halde bu âlem yaratılmıştır, sonludur, bir başlangıcı vardır. Eğer âlem sonradan yaratılmış ise o halde bir muhdise yani onu sonradan var edene ihtiyacı vardır. Bu yaratıcı ise hiç şüphesiz Allah Teâlâ'dır.[257]

Kindî, teselsül adını verdiğimiz her şeyin varlığının sonsuz bir sebep zincirine bağlayarak devam etmesinin imkânsızlığını savunur.[258] Ona göre bir varlık, kendi varlığının nedeni olamaz. Kendi varlığından maksadı *tehevvî*dir. Yani onun hiçten ya da bir şeyden varlık kazanmasıdır. Bir şeyin kendi mevcûdiyetine sebep olması muhaldir.[259] Bu nedene

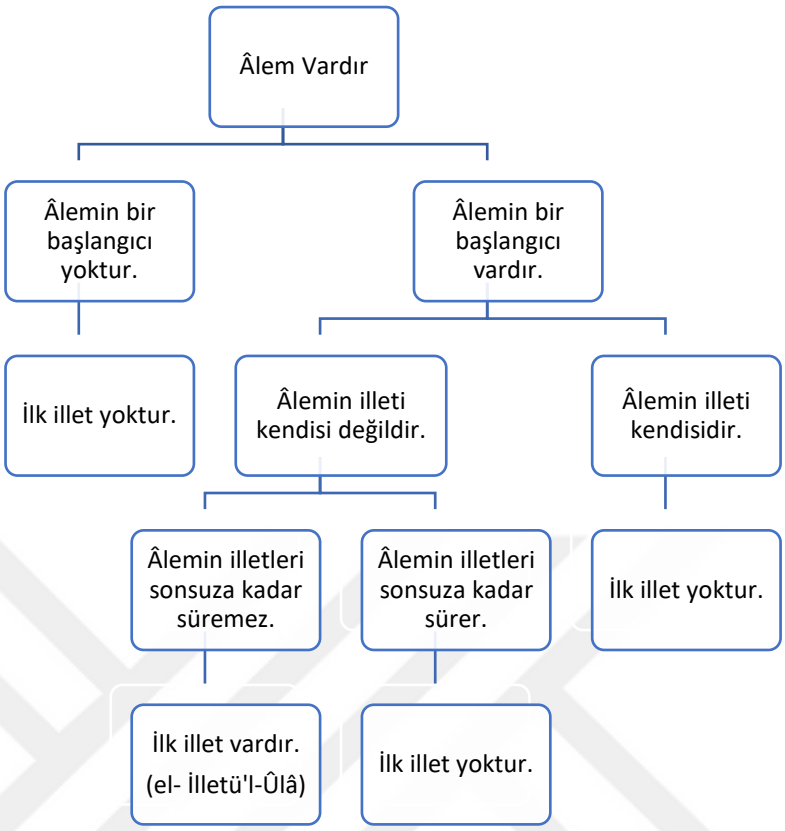
[251] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine",* 205.
[252] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine",* 205.
[253] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine",* 206.
[254] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Sonsuzluk Üzerine",* 200.
[255] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine",* 206.
[256] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Sonsuzluk Üzerine",* 201.
[257] Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri,* 15.
[258] Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri,* 16.
[259] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "İlk Felsefe Üzerine"*, 144-145.

sebepleri var eden ve zorunlu olarak var olan bir ilk sebebe ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Teselsülü inkâr eden Kindî, ilk sebebi *el-illetü'l- ûlâ* olarak isimlendirir ki bu tüm sebepleri var eden ezelî olan Allah'tır.[260] Kindî, ezelî olarak ifade ettiği *el- illetü'l- ûlâyı* yani ilk sebebi şöyle tanımlar: "*Yaratıcı, etkin, değişikliğe uğramayan (hareket etmeyen) ve her şeyin* gaye*si olan varlık (Tanrı).*"[261] Ona göre, ilk hakiki fiil, mevcûd olan her şeyi yoktan yaratmaktır. Bu fiil ise tüm sebeplerin gayesi olan Allah'tan başkasına ait değildir. Yoktan var eden bu fiile yaratma adı verilmiştir. İkinci kademede gerçek fiil ise "etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkması" iledir.[262] Sürekli etkileşim içinde olan Kindî'nin varlık anlayışında; ilk etkin olan Allah, kendisinde etkilenme olması imkânsız olan ve etkileyen varlıktır. Diğer varlıklar ise kendisinden sonrakileri etkiledikleri için etkin, öncekilerden etkilendikleri için edilgendir.[263] Gerçek etkin olan yalnızca Allah'tır. Allah'tan başka diğer tüm varlıklar mecazî anlamda etkindir. Mecazî anlamda etkin olan tüm cisimler aslında gerçek edilgenlerdir. Allah Teâlâ ise tüm edilginlerin ilk sebebidir.[264]

Kindî'nin hudûs delili kısaca şu şekildedir:[265]

- "Evren vardır." Görüşü bizi iki görüşe götürür.
- Ya "Evrenin bir başlangıcı vardır." ya da "Evren ezelîdir."
- "Evren ezelîdir." görüşünü kabul edersek "Bir ilk sebep yoktur."
- "Evrenin bir başlangıcı vardır." görüşünü kabul edersek bu bizi iki sonuca götürür.
- Biri "Evrenin sebebi kendisidir." ki bu bizi "Bir ilk sebep yoktur." görüşüne ulaştırır. Diğeri ise "Evrenin sebebi kendisi değildir." fikridir.
- "Evrenin sebebi kendisi değildir." görüşü bizi iki sonuca iletir. Biri "Evrenin sebepleri sonsuza kadar sürer." görüşüdür ki bu bizi "Bir ilk sebep yoktur." sonucuna ulaştırırken diğeri "Evrenin sebepleri sonsuza kadar süremez." fikridir. Bu ise bizi "Bir ilk sebep vardır (el-İlletü'l-ûlâ)." sonucuna iletir. [266]

[260] Okan Bağcı, "Kindî ve Gazzâlî'ye Göre Hudûs Delili ve Bilfiil Sonsuzluğun İmkânsızlığı", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (Bahar 2017) 265.
[261] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler - Tarifeler Üzerine*, 178.
[262] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler - Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*, 190.
[263] İsmail Erdoğan, "Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Haziran 2020), 635.
[264] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler - Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*, 191.
[265] Bağcı, "Kindî ve Gazzâlî'ye Göre Hudûs Delili ve Bilfiil Sonsuzluğun İmkânsızlığı" , 262.
[266] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine",* 206.



Şekil 2. 1. Kindî'ye göre hudûs delili

Kindî, eşyalarda var olan çokluk ve birlik dediğimiz "el-kesre ve'l-vahde" düşüncesinden de hareket ederek Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışır.[267] Kindî, Plotin (ö. 270) anlayışından gelen "Tabiatta birliksiz çokluk ve çokluksuz birlik yoktur" önermesi ile hareket eder. Ona göre, cisimler âleminde birlik ile çokluk iç içedir. Yani, vahdet ile kesret ortak bir uzlaşım halindedir. Ve bu birbirine zıt iki kavramın uzlaşımını sağlayan bir sebep vardır. Bu sebep, tesadüfî veya birbirlerinden kaynaklı değildir. Bu sebep vahdet ve kesretten daha önce var olan yüce ve üstün bir sebeptir.[268] Yani ona göre, varlıklarda tesadüf yoktur her olayın bir sebebi vardır. Varlıkların yapısında ise birlik ve çokluk bulunur. Tüm varlıkların cinsi, benzeri ve eşi olmayan bir nedeni vardır. Cisimlerin varoluşları ve varlıklarını sürdürebilmelerini sağlayan bu sebep en yüce, en şerefli ve en başta gelen bir sebeptir. Bu sebep ya çoktur ya da birdir. Eğer çok ise içinde birlik olacağı için bu çokluk birliklerin toplamı olacaktır. Böyle olunca bu çokluk hem çok hem bir olmuş olur ki bu

[267] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 61.
[268] Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* erişim 12 Nisan 2022.

durumda varlığın sebebi kendisi olmuş olur. Bu ise imkânsızdır. O halde geriye tek bir seçenek kalıyor; bu sebep içinde çokluğun olmadığı birdir. Bu ise Yüce Allah'tır.[269] Bunu konuda şunu belirtmek gerekir ki Kindî'nin eşyalarda kabul ettiği birlik *ârızî*dir. Zâtî değildir. Ârızî olması demek başkasından olduğu anlamına gelir. Eşyadaki birlik ârızî durumunda olduğu için, *zâtî* olandan meydana gelmektedir.[270]

Kindî'nin diğer kullandığı delil, gaye ve nizam delilidir. Geçmişten günümüze kadar isbât-ı vâcib konusunda en açık, en güçlü ve insanın mantığına en çok yatan delil olarak kabul edilen gaye ve nizam delilini; hem bilim insanı hem de İslâm filozofu olan Kindî, bu gelenekte ilk örnek kabul edilebilir.[271] Ona göre; kâinattaki mevcut düzen ve tertip, bazı varlıkların bazılarına tesir etmesi, ona itaat etmesi ve hâkimiyeti altında bulunması, her değişmeyen ile değişenin en mütenasip ve ideal seviyede olması gibi olaylar, evrenin güçlü bir şekilde yönetilmesi ve evrende birçok sağlam hikmetin bulunması bir hâkimin varlığının en büyük kanıtlarıdır.[272]

Kindî'ye göre Allah Teâlâ'yı veya gaybî kâinatı bilmek, sadece görünen kâinatta onun varlığına işaret eden düzen ve yaratılanlarla mümkün olur. Âlemde var olan düzen ve tertibe dikkat çeken Kindî, bu âlemde duyulara ve akla hitap eden birçok delil olduğunu düşünür. Her şey ahenk ve uyum içerisinde yaratılmıştır. Örneğin; güneşi Allah öyle bir yere yerleştirmiştir ki uzak veya yakınlığında ne tarım, ne hayat, ne de herhangi başka bir şey olurdu. Her şey oldukça sağlam ve düzenli yaratılmıştır. Mesela; güneş konumu itibariyle hareketli olmasaydı, sabit olsaydı, ne yaz-kış ne de bahar-güz olurdu. Yani her yerde tek bir mevsim olurdu. Bunun sonucunda hiçbir şey değişikliğe uğramaz, oluş-bozuluş gerçekleşmez, tüm varlıklar kaybolurdu. Şayet güneş devri hareket için dünyadan uzaklaşmamış, sadece dönencelerin arasında sabit kalsaydı dünyanın bir kısmı altı ay boyunca güneş ışığından yoksun olurdu; rahat ve huzur canlılar için bir hayal olurdu.[273]

Güneş'in yeryüzüne etkisinin ay içinde geçerli olduğunu düşünen Kindî, ayın yeryüzüne olan etkilerinden bahseder. Örneğin; ay şu an ki konumunda olmasaydı (yakınlık uzaklık açısından) bulut ve yağmur oluşmazdı. Nitekim ay, buharı açar, birbirinden

[269] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "İlk Felsefe Üzerine"*, 158-60.
[270] Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshâk".
[271] Cevher Şulul,"İlk İslâm Filozofu Kindî'nin Hayatı ve Felsefî Düşünceleri", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 11/44 (Haziran 2015), 68.
[272] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine"*, 209.
[273] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine"*, 209-220.

ayrıştırarak inceltir; onların bir araya gelerek toplanıp yoğunlaşmasına engel olur. Yine ay alçalarak yeryüzüne doğru yakınlaştığında rutubet artar; yeryüzünden uzaklaşınca ise rutubet azalır. Ay'ın hareketlerinin yeryüzüne etkisinin benzerlerini diğer yıldızlarda da görülmektedir. Bir yıldızın inişi sırasındaki en tepe noktası, zamanın ayarlanmasında başlangıç noktası olarak kabul edilmesi gibi. Ya da bir yıldızın ay ve güneşe yakınlık ve uzaklığına göre sıcaklığın artıp eksilmesi gibi. Bu durum ise dolaylı olarak insan vücudu üzerinde etkilidir. Isının seviyesine göre insan cildi kuru, normal ve yaş olabilir. Tüm bunlar hikmetle ve en yararlı şekilde düzene konulması, varlıkların kendi içinde dirlik halinde ve birbirine sebep olması, imkân dâhilinde olan her şeyin zorunlu fiil alanına çıkması ve tüm bu mükemmellik sağlam bir yöneticinin eseridir. Bu da hiç şüphesiz Allah Teâlâ'dır.[274] Yine Kindî'ye göre akıl sahibi insanlar; büyük bir ağaç, su kaplumbağası, yılan gibi diğer hayvanların hepsini düşünüp hayranlık duymalıdır. Her biri Allah'ın kudretinin, büyüklüğünün ne kadar yaygın olduğunu ispat eder.[275]

Kindî, "Yüce yaratıcı bu âlemde var ise ve aklî âlem bu âleme müessir ise, neden duyu organlarıyla hissedilmiyor?" sorusunu şöyle cevaplar: "O, bedendeki ruh gibidir. Nasıl ki ruh olmaksızın bedenin idâmesi mümkün değilse ve nasıl ki ruh müstakilen bilinmeyip ancak bedende görünen izleri vasıtasıyla tanınıyorsa, aynen öylece görülen şu âlem de, görülmeyen âlem tarafından idare edilmektedir. Görülmeyen o âlemin tanınması da ancak mahsûs âlemdeki tasarrufâtı ve izleriyle mümkündür."[276] Ayrıca ona göre, metafizik alanı araştıran bir kimse, akla aykırı olmayan, net ve açık bilgilerin somut karşılıklarını arıyorsa - yarasının ışıkta cisimleri göremediği gibi- gerçekleri göremez. Bu tarz insanların hataları kullandıkları yöntemden kaynaklıdır. Metafiziği araştıran insanlar "duyu algılarına benzer somut aklî kavramlar" oluşturabileceklerini zannederler. Fizik alanını araştıranlar ise matematik yöntemini kullanarak hata yapmışlardır. Kindî, "fizik değişenin, metafizik ise değişmeyenin bilgisini verir." görüşünü savunduktan sonra idrak edilen her bilginin ispatının istenilmemesi gerektiğini savunur. Çünkü ona göre, her şeyi ispat etmek mümkün olmamakla beraber her ispatın bir ispatı istenilmesi durumunda bu ispat işleminin sonsuza dek süreceğini belirtir. Bu durumda ise hiçbir şeyin var olmaması gerekir.[277]

[274] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine"*, 222-227.
[275] Şulul,"İlk İslâm Filozofu Kindî'nin Hayatı Ve Felsefî Düşünceleri",69.
[276] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 63-64.
[277] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "İlk Felsefe Üzerine"*, 134-135.

Kadîm filozofların insana "küçük âlem" dediğini nakleden Kindî, insanın yaratılışındaki güzelliklerle kozmik âlem arasında kurulan bağlantıyı bizlere aktarmaya çalışır. Kindî, insana "küçük âlem" denmesinin sebebini, âlemde var olan tüm güçlerin insanda var olmasıyla açıklar. Güçten maksat: düşünme, canlılık ve büyümedir. Örneğin "insandaki kemik ve benzeri şeyler, toprak; vücuttaki rutubet, damar, mide, mesane ve benzeri organlardaki sıvı birikintiler, su; karnında ve tüm organlardaki boşluk, hava; vücuttaki tabii ısı ise ateş" çeşitlerindendir. Madenler gibi zamk; beyin ve sinir gibi. "İnsanın saçı bitkilere, vücudun içinde ve dışındaki parazitler, üreyen hayvanlara" benzemektedir. Ona göre âlemde bulunan her şeyin tek bir varlıkta nizam ve tedbir ile toplanması, görünmeyen bir yaratıcının varlığına işarettir.[278]

Özetle Kindî, kâinatın yaratılmışlığından yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Teselsülü red etmiş, "el- illetü'l ûlâ" denilen ilk neden delilini kullanmış, "el-kesre ve'l-vahde" ile ifade edilen çokluk ve birlik şeklinde isimlendirilen düşünceden yola çıkarak Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere isbât-ı vâcib meselesine önem veren Kindî, gaye ve nizam delilini de kullanmıştır.

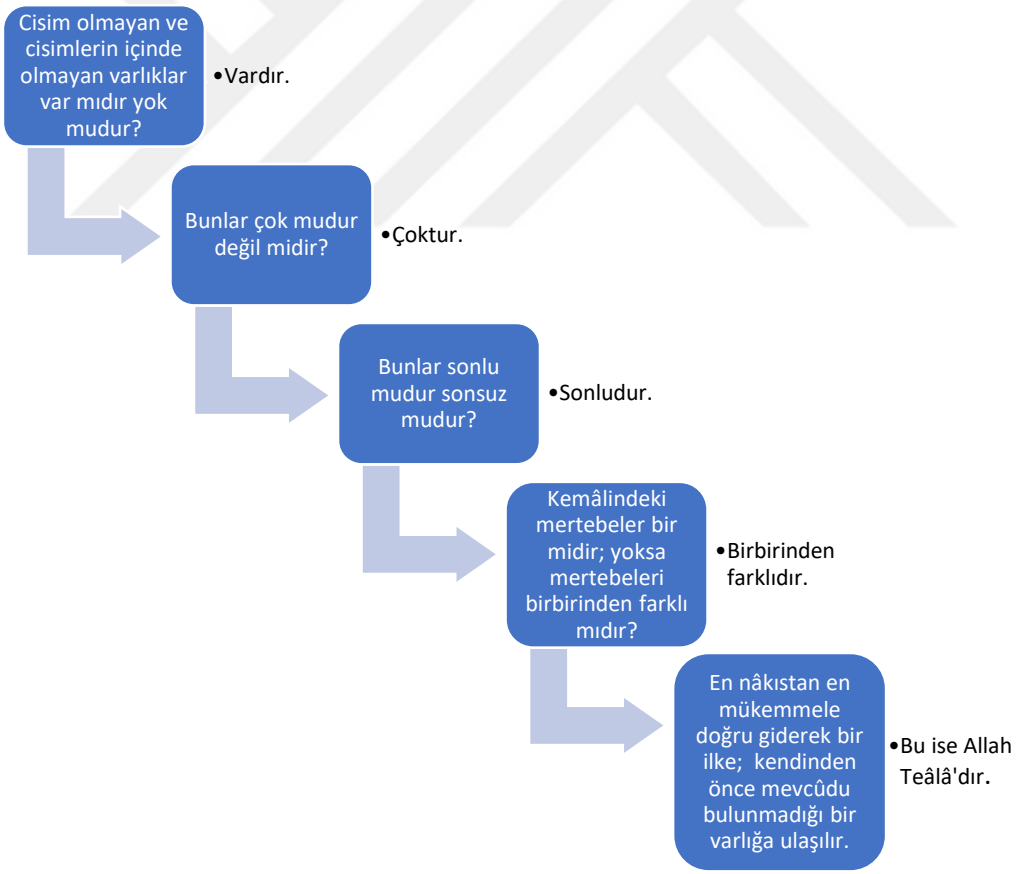
2.2.2. Fârâbî

Müslüman felsefecilerin en önemli temsilcilerinden biri de Fârâbî'dir. Nitekim kendisi Kindî'nin ortaya koyduğu ve biçimlendirdiği Meşşâî akımına, inandığı İslâm akidelerinin yanı sıra "Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk" düşünce sisteminden öğrendiği bazı unsurları birleştirerek seçmeci bir sistemi kurmuştur. Kurduğu bu sistemle ün kazandığı için "Muallim-i Sânî" unvanı ile anılmaya başlanmıştır.[279] Fârâbî, Tanrı'nın mahiyetini kuramsal, teorik bir şekilde açıklamaya çalışırken çoğunlukla felsefî kavramlar kullanmıştır. İsbât-ı vâcibde de kullandığı kanıtlar ve ifadeler de bu paralel doğrultusunda olmuştur.[280]

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* isimli eserinde ilâhiyat bölümünün üçüncü alt bölümünde isbât-ı vâcib yöntemini şöyle nakleder: İlk önce cisim olmayan ve cisimlerin olamayan varlıklar var mıdır yok mudur sorusunu araştırıp bunların olduğunu burhanlar ile kanıtlar. Ardından bunların çok olup olmadığını araştırarak çok olduklarına varınca sonlu mu değil

[278] Kindî, *Kindî Felsefî Risâleler – "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine"*, 239.
[279] Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 24 Aralık 2023.
[280] Mehmet Sabır Şaybak*, İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 35.

mi sorusuna yönelerek sonlu olduklarını ispat eder. Sonlu olduğu ispatlanınca da kemâldeki dereceleri bir midir, yoksa dereceleri birbirinden farklı mıdır sorusunu araştırarak birbirlerinden farklı olduklarını kanıtlar. Çok olmasına karşılık, bunların en noksanlıklarından daha mükemmeline ve ondan daha hârikulâdesine doğru yükselerek en nihayetinde kendinden daha mükemmel bir şeyin olması imkânsız olan, herhangi bir şeyin kendi varlığı derecesine benzer bir derecede olması asla mümkün olmayan, benzeri, eşi ve karşıtı bulunmayan bir kamîle, kendinden önce bir ilk bulunması imkânsız olan bir ilke (evvel), kendinden daha önde bir şey bulunması imkânsız olan bir önde – bulunana mütekaddim denir- ve varlığı bir şeyden almış olması imkânsız olan bir varlığa yani mevcûda ulaşıldığını, ezelî ve mutlak olarak sadece bu varlık olduğunu kesin deliller ile kanıtlar.[281] Hazırlamış olduğumuz aşağıdaki şema ile Fârâbî'nin isbât-ı vâcib yöntemindeki yolunu daha sistemli anlayabiliriz. Şema içerisinde yazılan soruları Fârâbî, kesin delillerle ispatlanarak diğer basamağa geçildiğini ifade eder.



Şekil 2.2. Fârâbî'nin isbât-ı vâcib yöntemi

[281] Fârâbî, *İhsa'ül- Ulûm*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 122.

Fârâbî, ilâhiyat bölümünün Allah'ın var olduğunu ispat ettikten sonra O'nun özelliklerini tetkik etme aşamasına geçildiğini söyler. Bu aşamadaki tetkikleri ise şöyle aktarır:

- Diğer varlıkların, meydana gelmesi ondan daha sonradır yani müteahhirdir.
- Zâtından başka her bir varlığa varlığını vermiş olan ilk mevcûddur.
- Kendi zâtından başka her şeye birliği kendisi vermiştir. O ilk birdir.
- Kendinden başka hakikat sahibi olan her şeye onun hakikatliğini verendir.
- Bunu hangi açıdan verirse versin onda çokluğun bulunması imkânsızdır.
- Bir, varlık, gerçek manasına geldiği için kendinden başka olup hakkında birdir, vardır ve gerçektir denilen şeylerden daha çok layıktır.
- Bu nitelikleri taşıyan aziz, ulu ve isimlerinin kutsal olduğu Tanrı yani Allah olduğu inancı taşıması gerekir.[282]

Fârâbî, Allah konusunu anlatırken işe "diğer varlıkların var oluşunun ilk sebebi" olduğunu ifade ederek başlar.[283] İlk varlık, diğer tüm varlıkların nedenidir. O tüm noksanlıklardan uzaktır. O varlıkların en yücesi, üstünü, faziletlisi, mükemmeli ve ilkidir. Onun yokluğu asla olmaz. İlk varlık, ne bilkuvve olarak ne de başka türlü ortaya çıkmıştır. Nitekim o ezelîdir. Başkasına ihtiyacı yoktur. Onun kendi cevheri bekâsı için yeterlidir. Onun zâtından başka zât bulunamaz. O öyle bir varlıktır ki onun için " kendisi ile oldu, kendisinden oldu ve kendisi için oldu" gibi sebepler asla bulunamaz. Çünkü O, madde değildir. Madde ve konu ile de kâim değildir. Onun mevcûdiyeti, her madde ve konunun hâricindedir. Onun bir sureti bulunmaz. Zira maddesiz suret olmaz. Eğer onun sureti olmuş olsaydı kendisinin madde ve suretten meydana gelmesi gerekirdi.[284] O zaman Tanrı'nın da var olması için başka bir sebep gerekecekti. Ancak Tanrı ilk sebep olduğundan onun var olması için hiçbir amaca, sebebe ihtiyaç yoktur.[285] Fârâbî'ye göre, O'nun meydana gelmesi asla bir amaç için değildir. Bir amaç için varolması onun bir sebep için varolması anlamına

[282] Fârâbî, *İhsa'ül- Ulûm*,123.
[283] Sabine Schmidtke*, Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 407.
[284] Fârâbî, *el-Medînetu'l–Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 46-47; Fârâbî, *El - Medinetü'l – Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları,4. Baskı, 2001), 15-16.
[285] Recep Anık, *Fârâbî Düşüncesinde Akıl* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15.

gelirdi ki bu da onu ilk sebep yapmazdı. O, aynı zamanda var oluşunu kendi zâtını hiçbir şeye borçlu değildir.[286]

Özetle ifade etmek gerekirse Fârâbî'ye göre etken sebep delili, ilk sebep delili veya ilk illet delili olarak adlandırılan bu delilde,[287] her şeyin bir nedeni vardır; tüm nedenlerin başında ise kendi zâtıyla var olan, her türlü noksanlıktan münezzeh, varlıkların en üstünü, faziletlisi, tek ve biricik bir ilk vardır. Varlığı, suret ve maddeden değildir. Onun varlığının nedeni yoktur. O, nedenlerin nedenidir.[288] Böyle bir varlık da Yüce Allah'tır.[289]

Fârâbî'nin kullanmış olduğu diğer bir delil ise imkân delilidir. Bu delile göre mümkün varlıkların var oluşu zorunlu varlığa bağlıdır.[290] Bu delil, Cevizci'ye göre ilk sebep delili veya kozmolojik delilinin bir versiyonudur. Fârâbî'nin yaptığı ve ilerleyen zamanlarda Aquinalı Thomas'ta ehemmiyet kazanacak olan "öz-varoluş ayrımına göre, maddi töz ya da varlıklar, birleşik varlıklar olup bir öz ile bir varoluştan" ortaya çıkarlar. Öz ile var olma, sadece zihinde yapılan bir ayrım değildir. Aynı zamanda gerçek bir ayrımdır. Nitekim biz bu ayrım ile bir şeyin, mevcûd olup olmadığını idrak etmeden, ne olduğu bilgisine ulaşırız. Tüm mevcûdat için geçerli olan bu ayrım, Tanrı için muteber değildir. Çünkü "Tanrının özü, var olmaktır." Tanrı kendi özü ile zorunlu olarak var olan, mevcûdiyeti ve mevcûdiyetinin devamlılığı için başka bir sebebe muhtaç olmayan bir varlıktır. Ancak duyusal âlemdeki varlıklar, Tanrı gibi zorunlu değildir. Bilakis onlar, mümkün ya da olumsal varlıklardır. Varlıkların var ve yok oluşlarından da anlaşılacağı üzerine "maddi töz ya da varlıkların özleri varoluşlarını içermediği için" onlar zorunlu olarak meydana gelmezler. Bu varlıklar eğer olmasaydı, mantık açısından herhangi bir olanaksızlık olmazdı. Hatta olumsal varlıklar kâinat düzeninde fark edilmezler. Bu sebeple, mümkün ya da olumsal varlıkların bir sebebi vardır. Bu varlıklar, kendi kendilerine meydana gelemedikleri için, var olabilmelerini başkalarından sağlarlar. Olumsal varlıkların sebepler zinciri sonsuza kadar sürüp gitmesi imkânsızdır. En nihayetinde bir ilk varlıkta son bulması lazım gelir.[291] Var olabilmek için

[286] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, 48.
[287] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 65.
[288] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, 15-16.
[289] Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri,* 19.
[290] Yunus Emre Artık, *Fârâbî ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.
[291] Tarakcı, *Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Saınt Thomas Aquınas,* 35-36; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 242-243. "Akıl ve duyumlarla algıladığımız üzere doğada birtakım değişimler yaşanmaktadır. Bunların bir nedeni vardır. Her nedenin başka bir nedeni olduğuna göre bu durumun sonsuza kadar sürmesi imkânsızdır. O halde bir ilk ve etken nedenin mevcûdiyetini kabul etmek gerekir. Örneğin; X, Y'nin, Y, Z'nin, Z, T'nin nedeni olabilir. Ancak X

ihtiyaç duydukları varlık, kendileri gibi olumsal olmamalıdır. Onlar meydana gelmelerini olumsal bir varlıktan değil, varlığı zorunlu olan bir mevcûttan, yani Tanrıdan alırlar.[292]

Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâ'il* isimli eserinde imkân delilini şöyle anlatır:

- Bütün varlıklar ikiye ayrılır:
- ✓ *Vâcibü'l-Mevcûd:* Zâtı itibariyle mecvudiyeti gerekli olandır. Başkası ile var olsaydı, zâtı itibari ile mevcûdiyeti mümkün değil, başkasından dolayı varlığı zorunlu olması gerekirdi.
- ✓ *Mümkinü'l-Vücûd:* Zâtı itibariyle mevcûdiyeti gerekli olmayandır. Eğer varlığını yok sayarsak, yok olur. Bu durum ise onun imkânsız olmasını gerektirmez. O bir neden olmadan var olamaz.
- Allah'ın kendi zâtı dışında yaratılmış olan her şey yani bu imkân âlemi zeval bulmasaydı, zamansızlık içinde zamanda meydana gelseydi, her şey mümkün olurdu. Tüm mümkün varlıklar ise;
  - ✓ Neden- sonuç ilişkisi içinde sonsuza kadar süremez.
  - ✓ Devir yoluyla meydana gelmeleri de mümkün değildir.
- O halde zâtı itibarıyla mevcûdiyeti gerekli olan Allah, ezelîdir. Mevcûdiyeti olmazsa olmazdır. O, mevcûdiyeti yok kabul edildiğinde imkânsız bir durum olur. O'nun yokluğu düşünülemez. O'nun varlığı bir nedene ilişkili olmadığı gibi başkasından olması da mümkün değildir. Zira o varlığın meydana gelmesindeki nedendir. O'nun mevcûdiyeti "*Vâcibü'l- Vücûd"*dur.[293]

Fârâbî imkân delili için kısaca şunları ifade eder: Fârâbî, yokluğu düşünülemeyen özü itibariyle var olması zorunlu yani "vâcibül-vücûd" olan Tanrı ibaresini, var olması zorunlu olmayan yani "mümkinü'l-vücûd" kavramı ile ilişkilendirir. Ona göre varlığı zorunlu olmayan varlıkların var olması için bir sebep gereklidir. Ve bu sebepler zinciri sonsuza kadar süremez. O yüzden zorunlu olmayan mümkün varlıkların, varlığı ezelî olan zorunlu varlıkta son bulmalıdır ki bu Tanrıdır.[294]

---

için bir neden düşünemeyiz. X kendi varlığının nedeni olması için aklımız bizi zorlar. X için eğer bir neden arar isek, akıl almaz, saçma nedenler zincirinden kendimizi kurtaramayız." Bk. Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri,* 18-19.

[292] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 242-243.

[293] Fârâbî, *Uyûnu'l- Mesâil*, çev. Şerife Gürel (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 47.

[294] Ayşe Nur Tohen, *Fârâbî ve Gazzâlî'ye Göre Tanrı* (Konya: Necrettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 7-8.

Fârâbî ontolojik delille de ilgilenmiştir.[295] Fârâbî'ye göre O'nun varlığın eseri her şeye sirayet etmiştir. Her şey O'nunla var olur; bu şekilde var olan her şey O'ndandır. Bütün varlık âlemi O'nun mevcûdiyetinin bir eseri olarak meydana gelmiştir. Varlık âlemindeki her şeyin mevcûdiyeti O'ndandır. Her şey O'nun murad ettiği şekilde, hayır üzerine, bir düzen içinde var olmuştur. O mevcûd olmayan varlığı yoktan yaratıp mevcûdiyetinin devam etmesini koruyandır.[296] "*Zihnimde ekmel bir varlık düşünüyorum. Kemal vasıtalarından biri de, gerçekte var olmaktır. O halde Tanrı'dan ibaret olan bu ekmel varlık mevcûddur.*" sözleri de Fârâbî'nin ontolojik kanıtına örneklik teşkil eder.[297] Yine *el-Medînetu'l-Fâzıla* isimli eserinde -yukarıda da değinildiği üzere- her türlü noksanlıktan uzak olarak ekmel varlığı betimler. Ona göre bu varlığın mevcûdiyeti, en yüce mevcûdiyet ve en kadîm mevcûdiyettir. O'nun varlığından daha yüce ve daha kadîm bir varlığın bulunması söz konusu değildir. Mamafih varlığının ve özünün yok olması düşünülemeyeceği gibi mümkün varlık kategorisinde değerlendirilmesi de söz konusu olmaz. Fârâbî bu şekilde şu sonuca varır: "*Her ne surette ve şekilde olursa olsun O'nun var olmaması mümkün değildir*."[298]

Fârâbî'de, ilk muharrik veya hareket delili olarak isimlendirilen ve ilk illet/ sebep deliline benzeyen bir delille karşılaşılır.[299] Fârâbî, *Uyûnu'l- Mesâil* isimli eserinde "Heyûlâ denilen ilk madde ve hareket-durgunluk ilkesi" başlığı altında hareket delilinden bahseder. Ona göre "irâde dışı meydana gelen hareketler *nebati nefs*" şeklinde isimlendirilirken "irâdeyle bir oluş veya birçok defa olan hareketler nasıl oldukları yahut nasıl durağan olduklarının ölçüsü" ise *hayvani/felekî nefs* şeklinde isimlendirilir. Ayrıca hareketle bağlantılı olan şeylere *zaman*; zaman içinde kesintiye uğramış şeye ise *an/vakit* denilir.[300] Fârâbî'nin, bu noktada Tanrı'nın varlığının ispatı ile hareket ve zaman kavramları arasında sıkı bir bağ kurduğu görülmektedir.[301] Nitekim ona göre, "hareket için bir zaman başlangıcı veya sonu" olamaz. Hareketin sürekli devir halinde olması gerekir. Sürekli devir halinde olabilmesi için ise onu harekete geçirecek bir muhakkike ihtiyaç vardır. Bu sürekli devam edecek olan devir hareketi son bulmadığı için ve kendiliğinden olmadığı için sonludur. Eğer

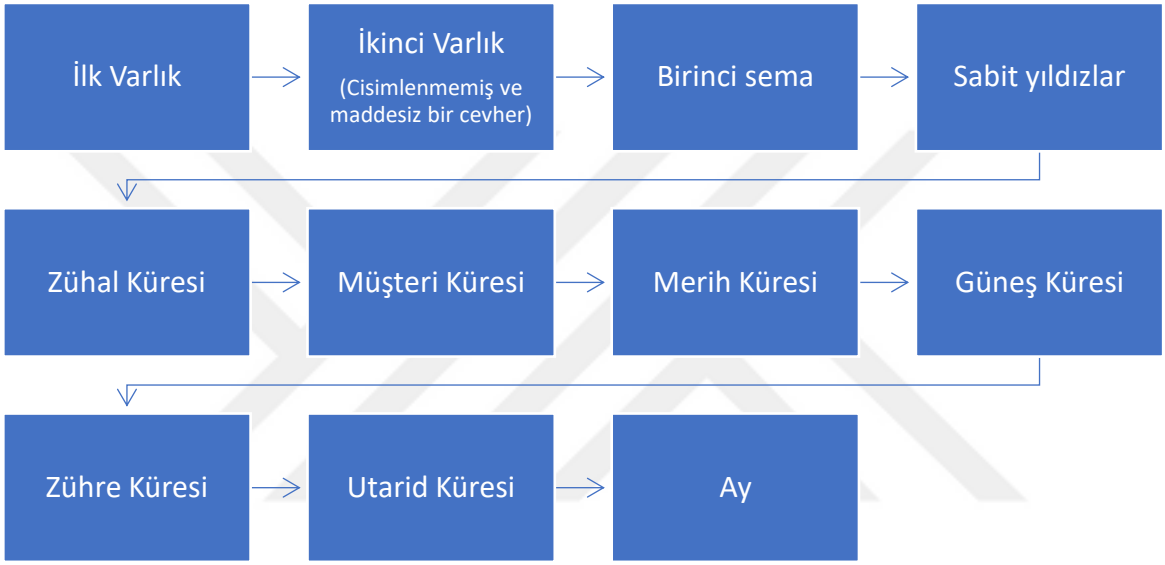
[295] Majid Fakhry, "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", çev. Ömer Mahir Alper, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 6 (Nisan 2012), 146-147.
[296] Fârâbî, *Uyûnu'l- Mesâil*, 53.
[297] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 68.
[298] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, 46-48; Fakhry, "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", 146-147.
[299] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 65.
[300] Fârâbî, *Uyûnu'l- Mesâil*, 61-63.
[301] Mehmet Karakuş, *Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 37.

sonsuz olsaydı iki muhakkik olması gerekirdi ve bu hareket sonsuza kadar sürerdi. Bu durum ise imkânsızdır. Fârâbî'ye göre hareket ettiren muhakkik olmazsa hareket gerçekleşmez.[302] "*Daimi hareketin, mufarık bir muharrikinin olması gerekir.*"[303] görüşünü savunan Fârâbî, hareket ettirenin tek olması, cisim olmaması, bölünememesi, madde ve nedenlerden elini çekmemiş olması, uzanımlı olması ve kendi zâtında hiçbir surette çokluğun mevcûd olmaması gerektiğini ifade eder.[304]

Fârâbî, ikinci varlıkların ve çokluğun oluşumunun -tabiatları icabı ile- hareketle döndüğünü belirtir. Ona göre, ilk varlıktan asla cisimlenmemiş ve maddesi bir cevher olan ve ilk varlığı akleden *ikinci varlık* taşar. Kendi ceveherinde aklettiği ise kendisinden başka bir şey değildir. İkinci varlık birinci varlığı aklettiği ve kendine has zâtıyla cevherlenmiş olduğundan *birinci sema* dediğimiz üçüncü varlık taşar. Bu maddesiz ve cevheri itibariyle akıldır. Kendini ve ilk varlığı akleder. Üçüncü varlık, ilk varlığı aklettiği ve kendi hususi zâtıyla cevherlendiği için ondan dördüncü varlık olan *sabit yıldızlar küresi* taşar. Dördüncü varlıkta maddesiz olup, kendini ve ilk varlığı akleder. İlk varlığı aklettiği için ve kendi hususi zâtıyla cevherlendiği için ondan da beşinci varlık olan *Zühal küresi* taşar. Beşinci varlık da maddesiz olup kendini ve ilkini akleder. İlk varlığı aklettiği ve kendine has zâtıyla cevherlendiğinden dolayı da ondan altıncı varlık olan *Müşteri küresi* taşar. Bu varlıkta maddesiz olup, kendini ve ilk varlığı akleder. İlk varlığı aklettiği için ve kendi hususi zâtıyla cevherlendiği için ondan da yedinci varlık olan *Merih küresi* taşar. Bu varlıkta maddesiz olup, kendini ve ilk varlığı akleder. İlk varlığı aklettiği için ve kendi hususi zâtıyla cevherlendiği için ondan da sekizinci varlık olan *Şems küresi* taşar. Sekizinci varlıkta maddesiz olup, kendini ve ilk varlığı akleder. İlk varlığı aklettiği için ve kendi özel zâtıyla cevherlendiği için ondan dokuzuncu varlık olan *Zühre küresi* taşar. Bu varlıkta maddesiz olup, kendini ve ilk varlığı akleder. İlk varlığı aklettiği için ve kendi özel zâtıyla cevherlendiği için ondan da onuncu varlık olan *Utârid küresi* taşar. Utârid'den de aynı sebeplerden ötürü on birinci varlık taşar ve ondan da maddesiz ve kendine has zâtıyla cevherlenmiş olan *kamer küresi* meydana gelir. Kamer küresinde kendini ve ilk varlığı akleder. Ancak bunun varlığını ortaya çıkarmak amacıyla madde ve mevzu'a muhtaç olmayan şeyler, burada son bulur. Bunlar maddenin kendisi olup, cevherleri itibariyle hem

[302] Fârâbî, *Uyûnu'l- Mesâil*, 63.
[303] Fârâbî, "Mufârık Varlıkların İspatı Hakkında Risale", çev. Nuri Adıgüzel, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 1998), 96.
[304] Fârâbî, *Uyûnu'l- Mesâil*, 63; Karakuş, *Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı*, 37.

akıldırlar hem de akla uygundurlar. Kamer küresinin yanında semâvi cisimler burada sona erer. Bunların hepsi doğaları gereği devr-i hareketle dönerler.[305] Özetle, aşağıdaki şemada gösterildiği gibi birbirinden taşan bu varlıklar maddesizdir; her biri kendini ve ilk varlığı aklettiği için ve de kendine has zâtıyla cevherlendiği için bir sonraki varlığı taşırır. Son küre olan Kamer küresinin meydana gelmesi için madde ve başka bir şeye muhtaç olmayan şeyler – ayın yanında semavi cisimlerde- Kamer küresinde son bulur. Bunlar maddenin kendisi olup, cevherleri itibariyle hem akıldırlar hem de akla uygundurlar. Her biri devr-i hareketle döner.



Şekil 2.3. Fârâbî'ye göre ilk varlıktan taşan varlıkların sıralaması

Fârâbî, semavî nefislerin üç kesin delil ile ispat edildiğini belirterek de hareket delilini temellendirmektedir. Mezkûr üç kesin delil şu şekildedir:

Birincisi: Doğal olmayan bir durumdayken, doğal hareket semavî nefisler nedeniyle meydana gelir. Bu sebeple; bunlar, sükûna yani doğal hale götürür. Nitekim doğal olmayan haller ortadan kaldırıldığı zaman, dairesel hareket için sükûn uygun olmaz.

İkincisi: Doğal hareket, zâtında sükûn bulacağı bir hal istemektedir. Bu ise yolların en yakın olanıdır. O zaman bu düzdür.

Üçüncüsü: Doğa, zâtından bir istenilenin kaçmasını gerektirmez. Aynı şekilde kendisi de istenilenden kaçmaz. Dairesel olan ise bu durumun aksidir. Bundan dolayı da

[305] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, 33-34.

hareket, doğal değildir. O, nefsanî ve ihtiyârîdir. Nitekim o, cüzî olarak ihtiyar olunur. Onun sadece akıl olması uygun değildir. Eğer bunun aksi olsaydı, hareketin cüzleri yok olmazdı. Herhangi bir hareket, bir işi ortaya çıkarmayan hareketin varlığının lazım olduğu diğer hareket ve hareketin cüzleri olmadan o iş ortaya çıkamazdı. Sonuç olarak da hareket olmazdı.[306] Fârâbî, bu şekilde sükûn halinde olanların harekete geçirilmesini sağlayan hareketsiz bir muharrik varlığa ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.

Fârâbî hareket delili ile Aristoteles'e yaklaşmıştır. Aristo ilk hareket ve şekli verdiğini söylediği Tanrı tasavvurunda, ilk şekil ve hareket sonra evrendeki hareketliliğe herhangi bir müdahalesi olmamıştır. Ancak Fârâbî'ye göre Tanrı, kâinata ilk hareketi veren ve bunun devamlılığını sağlayandır.[307]

Fârâbî'nin isbât-ı vâcibde kullanmış olduğu bir başka delil ise inâyet delilidir. Fârâbî, Eflâtun ile Aristo'nun birbirini tutmayan zıt görüşlerini ifade etmek için kaleme aldığı "*el-Cem' Beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*" adlı risalesinde inâyet deliline değinmiştir.[308] Ancak Topaloğlu'nun ifadesine göre felsefe tarihi Fârâbî'nin bu deliline hiç değinmemiştir.[309] Fârâbî, bu risalede, Aristo ve Eflâtun arasında geçen evrenin kadîm oluşu ve yaratılışı konusundaki ihtilâfları ve Aristo'ya ait olan "evrenin ezelî oluşu" teorilerinin doğru olmadığını ifade ettikten sonra kendi görüşlerini belirtir. Ona göre kâinattaki bir hardal tanesi bile Yüce Yaratıcı'nın kontrolünde ve idaresindedir. "Âlemin cüzlerinden hiçbir şey onun inâyetinin dışında değildir."[310] Evrende bulunan her bir parça, olay, durum kısaca her şey, en uygun yere, en küçük ayrıntısına kadar, çok ince bir hassasiyet ve beceri ile yerleştirilmiştir. Nitekim teşrih konusuna üzerine yazılan eserler, uzuvların yararlarını anlatan kitaplar ve doğa hakkında yapılan araştırma ve incelemeler hep bunun delilidir.[311]

[306] Fârâbî, "Mufârık Varlıkların İspatı Hakkında Risale", 96.
[307] Karakuş, *Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı*, 37-38.
[308] Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya *Felsefe Arkivi* 24 (Temmuz 2012), 247.
[309] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 67.
[310] Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", 247.
[311] Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", 247; Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 67.

2.2.3. İbn Sînâ

İslâm filozoflarından biri olan İbn Sînâ, İslâm felsefesinin en üst noktasında yer almaktadır. İbn Sînâ'nın kendi felsefî sistemine bakıldığında Fârâbî'nin fikirlerine çok şey borçlu olduğunu görülmektedir.[312] Kindî ile İslâm felsefesinin geçiş ve kuruluş aşaması gerçekleşmiştir. Fârâbî ile kuruluş dönemi tamamlanmış, İslâm felsefesi kendine özgü halini almıştır. Fârâbî'nin görüşlerini benimseyen İbn Sînâ ise Fârâbî'nin fikirlerini daha kolay anlaşılır, net bir üslûbla genişleterek düzenlemiştir.[313] Peter Adamson'un ifadesiye "İbn Sînâ'nın konumuz hakkında sunduklarının çoğu, Fârâbî'nin *el-Medînetu'l-Fâzıla*'sının giriş bölümüne yığıştırılmış kanıtların bir açılımı ve incelikli işlenmesidir."[314]

İbn Sînâ'ya göre, bilgiye ulaşmakta veya eğitimde izlenmesini uygun gördüğü yöntem; "basitten zora ve görünenden görünmeyene" doğru gidilmesidir.[315] Buna göre nazarî ilimler; metafizik ilmi (yüksek ilim), dil ve matematik ilmi, eğitim ve öğretim ilmi (orta ilim) ve fizik ilmi (alt ilim) olmak üzere üç kısma ayıran İbn Sînâ, insan anlayışına en yatkın olan ilmin fizik ilmi olduğunu söyler. Bununla birlikte düzensizliğin ve çeşitliliğin en çok olduğu ilim de fizik ilmidir. İkinci ilimde düzensizlik ve çeşitlilik daha azdır. Metafizik ilminin konusu ise tikel şeyler değildir. Aksine "mutlak olması itibariyle mutlak varlıklardır." Onun yüklemleri, varlığı kendisinden ve özünden olan durumlardır. Bu varlıklar madde ve harekete bağlı olmadan düşünülebilir.[316] Bu sebeple filozoflar; metafizik âlemin daha anlaşılabilir olduğunu, fizikî âlemin ise anlaşılmasının daha güç olduğunu ifade eder. İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib anlayışı da bir anlamda bu gerçeği yansıtır. Nitekim günümüzdeki modern fizik ile bu görüş daha çok doğrulanır. Çünkü insanlar, madde ve fizikî evreni araştırıp anladıkça şaşkınlığı daha fazla artar ve ne kadar az bilgiye sahip olduğunu idrak eder.[317]

İbn Sînâ, metafizik ilminin ilk konusunun "varlık olması bakımından varlık" olduğunu söyler. Metazifik ilminin konusunun "varlığa hiçbir koşul olmaksızın kendi

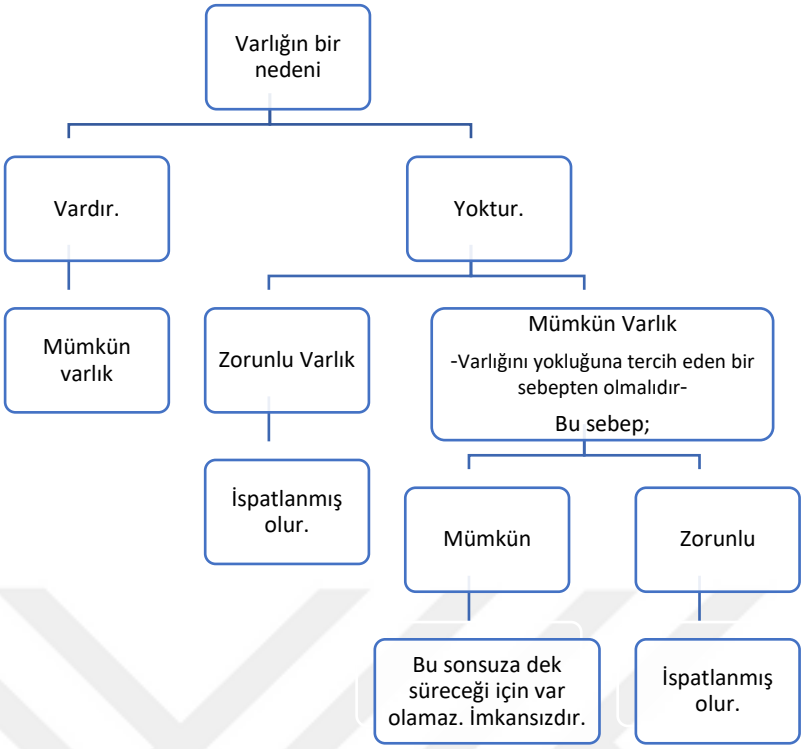
[312] Ömer Mahir Alper,"İbn Sînâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 25 Aralık 2023.
[313] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 68.
[314] Schmidtke*, Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*,411.
[315] Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Haziran 2021), 91.
[316] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 134-138.
[317] Yiğit, İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması, 91-92.

olmaklığı bakımından ilişen şeyler" olduğunu belirtir.[318] İbn Sînâ, her şeyin özel bir gerçekliğinin bulunduğunu, bu gerçekliğin ise mahiyet (öz, esas, hakikat) olduğunu ifade eder. Varlık felsefesinin temelini "varlık ve mahiyet ayrımına" dayandıran İbn Sînâ,[319] her şeyin kendine has gerçekliğinin "olumlama ile eşanlamlı ve varlıktan ayrı" olduğunun bilindiğini söyler.[320] O'nun felsefesinde "varlık" kelimesi temel ve anahtar bir terim olup bütün varlığı ifade etmek için kullanılır. Bunun yanı sıra Tanrı kavramının özünü belirlemeye çalışırken "Zorunlu Varlık" olan Tanrı'yı merkeze alır.[321] İbn Sînâ'ya göre "İlk'in mahiyeti yoktur, O'nun yalnızca innîyeti yani varlığı vardır. Mahiyet ise varlıktan ayrıdır."[322]

İbn Sînâ, *el-Risâletü'l-ʿArşiyye* isimli risalesinde zorunlu varlığı ispat edebilmek için şunları nakleder:

> Bilmelisin ki, var olanın varlık alanına çıkmasında bir sebebi ya vardır ya da yoktur. Eğer bir sebebi varsa, bu mümkün (olurlu) varlıktır. Bunu, ister o varolmadan önce zihinde farzedelim, istersek varlık halinde düşünelim, durum aynıdır. Çünkü varlığı mümkün olanın varlık alanına gelişi, kendisinden varlığın olurluluğunu (imkân) iptal etmez. Eğer varolmasının herhangi bir şekilde bir sebebi yoksa o Varlığı Zorunlu olandır. Bu kural gerçek olunca, bu varlık alanında, varlığının herhangi bir sebebi olmayan bir Varlığın delili, işte şimdi söyleyeceklerimdir:
>
> Bu varlık, varlığı ya mümkün ya da zorunlu olandır. Eğer varlığı zorunlu ise, bizim kastettiğimiz gerçekleşmiştir. Eğer varlığı mümkün ise, varlığı mümkün olan, varlık alanına ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebep sayesinde gelebilir. Eğer sebebinin de varlığı mümkün ise, o zaman mümkünlüler birbiriyle (fasit bir) ilişki içinde kalırlar ve kesinlikle var (mevcud) olamazlar. Çünkü düşündüğümüz bu varlık, sonsuz bir varlığın, kendisinden önce gel(ip de kendisinin de nedeni ol)mediği sürece varlık alanına giremez. Bu imkânsızdır. O halde mümkünlüler(in varlığı, zorunlu olarak) Varlığı Zorunlu olana dayanır.[323]

[318] İbn Sînâ, *Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker (Felsevuf.com: Felsevuf.com, 2016), 3.
[319] Şaybak*, İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 50.
[320] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 9.
[321] Şaybak*, İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 50.
[322] İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 89.
[323] İbn Sînâ, "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", çev. Enver UYSAL, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat fetültesi Dergisi* 9/9 (2000), 1-2; Topdemir, *İbn Sînâ,* 47; İbn Sînâ, *en-Necât* (Felsefenin Temel Konuları), çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 234-235.



Şekil 2.4. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık isbâtı

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık için -her ne şekilde olursa olsun- sebepler söz konusu bile değildir. Bunun ise dört sebebi vardır:

- *Etkin neden:* Bir şeyin varlığının sebebi olan nedendir.
- *Gâi ve tamamlayıcı neden:* Bir şeyin varlığının amacı olan nedendir.
- *Maddi neden:* Bir şeyin varlığı, kendi zâtında gerçekleşen nedendir.
- *Sûrî neden:* Bir şeyin varlığı, kendi zâtı ile olan nedendir.[324]

İbn Sînâ, zorunlu varlığın zâtından kaynaklı illetinin olmadığını söyler. Zorunlu varlığın bir illeti bulunsaydı, mevcûdiyetini o illetten almış olurdu. Zâtının gereğince zorunlu mevcûdda bir illet olsaydı, onun zâtı gereğince de zorunlu varlık olmayacağı aşikârdır. Yani zorunlu varlığın bir sebebi yoktur ve bir şeyin hem kendisi gereği hem de başkası sebebiyle zorunlu varlık olması imkânsızdır. Zorunlu varlık başka bir sebepten dolayı var olursa, o sebep olmadan meydana gelemez. Başka sebep olmadan var olamıyorsa da zâtı gereğince zorunlu olması mümkün değildir. Zâtından dolayı zorunlu ise onun mevcûdiyetinde başka

[324] Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ- Doğu'nun Sönmeyen Yıldızı* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 48.

mevcûdun zorunlu olmasının etkisi olmadan var olmuştur. Zira mevcûdiyetinde bir başka mevcûdun etkisi olan şey, zâtından kaynaklı zorunlu mevcût olamaz.[325]

Mümkün olan varlıkların ise zâtı gereğince mevcûdunda da yokluğunda da bir illeti bulunur. Nitekim o vücûd bulduğunda, kendisi için yokluktan ayrılmış olarak zuhûr etmiştir; yok olduğunda ise kendisi için mevcûddan ayrılmış olarak yokluk ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ'ya göre mevcûdun anlamı bir sebeple ilişkilidir ve o mevcûd sebeptir; yokluk anlamı da bir sebeble ilişkilidir ve o da mevcûd anlamının sebebinin yokluğudur. İbn Sînâ, bu tespitten dolayı şunları söyler: Mümkün mevcûdlar, bir sebeple olması gerekir. Aynı zamanda o sebebe göre zorunlu olması gerekir. Eğer öyle değilse, sebebin vücûdu sırasında ve o sebebe göre yine mümkün olur. Böyle bir durumda da mevcûd ve yokluktan herhangi birinin belirginleşmeksizin meydana gelmesi ve gelmemesi olanaktır. Bu ise meydana gelmesi sayesinde, yokluktan zuhûr edip mevcûdiyetinin netleşmesi veya mevcûd kısmından değil de yokluk kısmından netlik kazanması için "yeni baştan üçüncü bir şeyin varlığına" ihtiyaç vardır. Bu üçüncü şey ise başka bir sebeptir ve böylece sonsuza kadar gider. Sonsuza kadar uzamasına rağmen bile onun mevcûd kısmı netleşmez ve gerçekleşmez. Bu ise muhal bir durumdur. Onun muhal olmasının sebebi, sebeplerin sonsuza kadar uzamasından dolayı değildir. Çünkü bu, bir hipotezdir. Bunun muhal olmasındaki sebep, o şeyin zâtı gereğince netlik kazanacağı bir boyut varsayılmasıdır ancak bu henüz mevcûd değildir. O halde, mevcûdu mümkün olan her şey, "sebebine kıyasla zorunlu olmadıkça" meydana gelmez.[326]

İbn Sînâ, şeylere ait mahiyetlerin varlığa sonradan eklendiğini ancak Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin olmadığını savunur. Yani Zorunlu Varlık dışındaki diğer tüm mevcûdatın mahiyetleri vardır. O mahiyetler, kendi zâtları bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onlara sadece dışarıdan ilişmektedir.[327] İlk'in mahiyeti yoktur. Mahiyet sahibi dediğimiz diğer varlıkların hepsi İlk'ten taşmaktadır. İlk dediğimiz varlık ise yokluk ve diğer özelliklerin ondan olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır. [328] Yani, "O'nun mahiyeti yoktur, O'nun maddî bir nedeni yoktur, O'nun formal ve gayî bir nedeni yoktur"[329] Ayrıca zorunlu varlığın mahiyetinin olması ve varlığının zorunluluğu bu mahiyetten kaynaklı olması

[325] İbn Sînâ, en-Necât, 234-235; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 11.
[326] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 11-12.
[327] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 91.
[328] bn Sînâ, *Metafizik II*, 92.
[329] İbn Sînâ, "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", 3-6.

imkânsızdır.[330] Zorunlu Varlık'ın kendi zâtında birleşme ile bulunan bir niteliğin de bulunması mümkün değildir. Eğer mümkün olursa, Zorunlu Varlık'ın bir mahiyeti bulunması gerekecek ve o mahiyet de zorunlu varlık olacaktır.[331]

İbn Sînâ'ya göre "Zorunlu Varlık'ın Zorunlu Varlık olmasından başka bir mahiyeti yoktur. İşte bu Zorunlu Varlık olması O'nun innîyettir."[332] Zorunlu Varlık'ın mevcûdiyeti özünün kendisi değilse, varlığı özüne sonradan ilave edilmiş (ârız) olur. Sonradan eklenilen her şeyin bir sebebi vardır. Sebepli olan her şey de yine başka bir nedene ihtiyaç duyar. Bu neden ise ya özünün hâricinde bir şey olur ya da özü ile aynı olur. Eğer özü hâricinde bir şey ise, o mevcûdiyeti zorunlu olamaz ve işi yapan sebepten uzak duramaz. Eğer neden özü ile aynı ise, bu nedenin mevcûdluğu tam bir mevcûd olması lazımdır ki; ondan, başkasının mevcûdluğu ortaya çıksın. Mevcûddan önce olan özün herhangi bir mevcûdluğu yoktur. Bundan önce onun mevcûdiyeti olsaydı, ikincinin mevcûdluğundan müstağni olurdu. Bu durum ise bizi tekrar onun ârızî olduğu bilgisine ulaştırır. Peki, zorunlu varlık nereden ârız olup da sonrasında lazimî konuma geldi? Bu da bize gösteriyor ki "zorunlu varlığın inniyeti, onun mahiyetidir"[333]

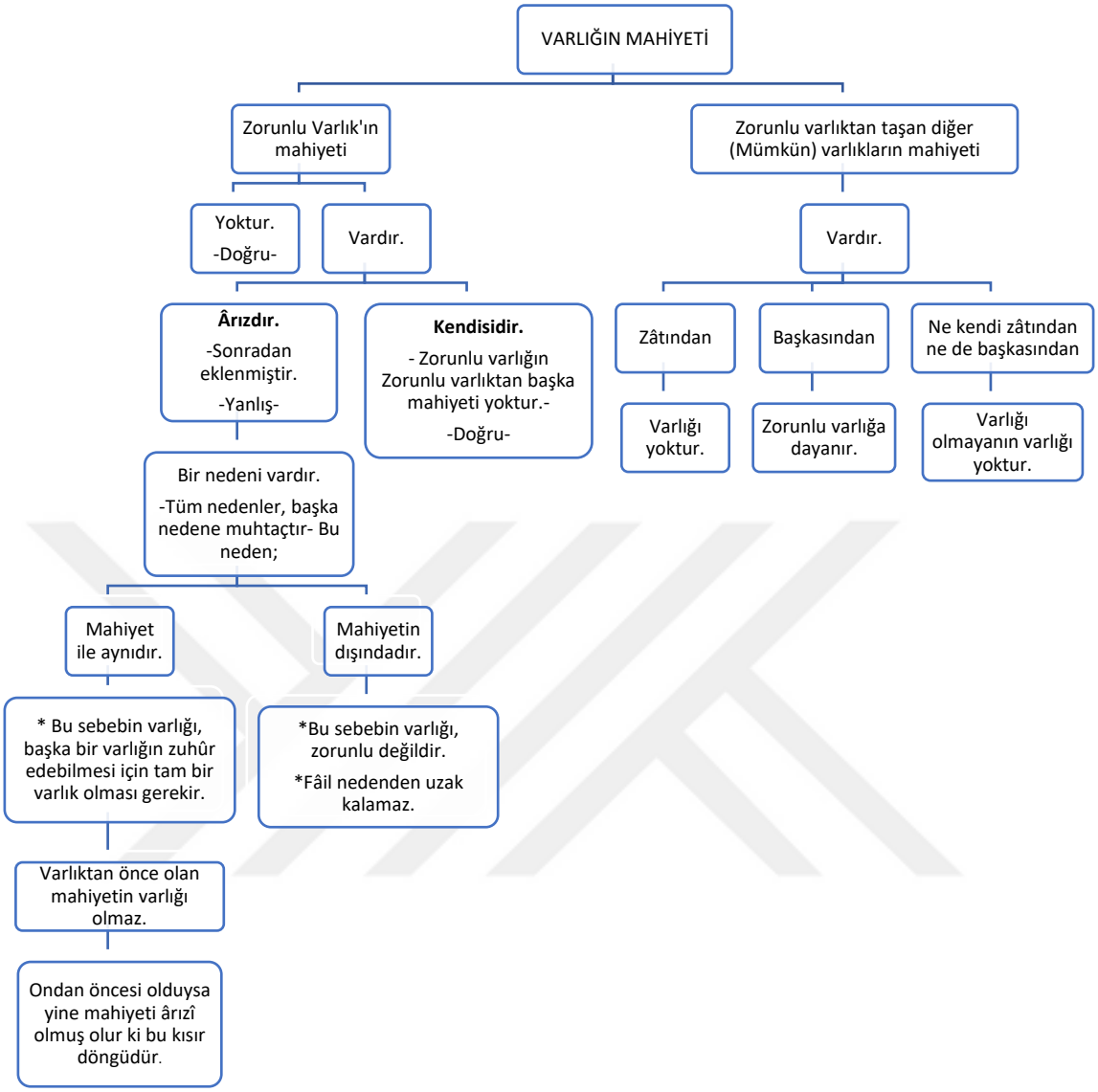
Kısaca İbn Sînâ, Tanrı'nın en temel niteliğinin zorunluluk olduğunu ifade etmektedir. Nitekim kâinatta mümkün mevcûdlar dizisi veya sebeplilik zinciri ne kadar sürerse sürsün, o en nihayetinde kendi zâtına dayanmak, "var olmaması imkânsız veya yokluğu düşünülemeyen zorunlu bir varlık ya da ilkede" son bulmak mecburiyetindedir. Bu ilke, varlık ile mahiyeti aynı olan, ayrı olmayan "Zorunlu Varlık" Tanrıdır. Onun varlığı ayan beyan ortadadır. O her şeyin delili ya da burhanıdır. Zorunlu Varlık denilen Tanrı kendisi dışında olan diğer varlıklarla açıklanamaz. Bilakis tüm varlıklar yalnızca Zorunlu Varlık ile açıklanabilir.[334]

İbn Sînâ'ya göre mümkün varlıkların mevcûdiyeti üç farklı şekilde olur. Ya "kendi özlerinden", ya "başkalarından" ya da "ne kendi özlerinden ne de başkalarındandır". "Ne kendi özlerinden ne de başkalarından" kaynaklı meydana gelmeyenin mevcûdiyeti yoktur. Mevcûdiyeti, "kendi özüyle mümkün olanın" da kendi mahiyetinden gelen bir varlığı yoktur. O sebeple kendilerinden dolayı var olamazlar. Olsalardı eğer, mahiyeti kendiliğinden

[330] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 89.
[331] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 90.
[332] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 91.
[333] İbn Sînâ, "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", 3.
[334] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 258.

zorunlu olurdu. O zaman mevcûdiyeti başkasındandır. İbn Sînâ, varlığı başkasından olan ile zâtından olanın farklı şeyler olduğunu söyler. Nitekim varlığı zâtından olanın başkasıyla bir ilintisi yoktur ancak başkasından olanın başka bir ilintisi vardır. Başkasından olanın mevcûdiyetinin ortaya çıkabilmesi için bir başkasına ihtiyaç vardır. O zaman, mevcûdiyetinin başkasından olmasının zorunlu olması lazımdır. Bu ise zincirleme denilen teselsülü gerektirir. O zaman başkasından olan mevcûdiyeti, ortaya çıktığı takdirde zorunlu olur. O halde kendi mahiyetinde mümkün olan, başkasından dolayı zorunlu olmadıkça zuhûr edemez. Başkasıyla zorunlu olunca da, mevcûdiyeti o başka illet için ve kendisi için zorunlu olur. Bundan dolayı da kendisi için mümkün, başkası için zorunlu olur.[335] İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ilişkisini hazırlamış olduğumuz aşağıdaki şemadan daha sistemli bir şekilde görebiliriz.

[335] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* çev. Muhittin Macit- Ali Durusoy- Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 130; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 91; Topdemir, *İbn Sînâ- Felsefe Meseleleri,* 129-130.



Şekil 2.4. İbn Sînâ'ya göre varlık-mahiyet ilişkisi

Topaloğlu'nun beyanına göre İbn Sînâ, hudûs deliline itiraz eden ilk İslâm filozofudur. Aslında onun bu itirazı reddetmekten çok tercih amacını taşır. Ona göre, Allah'ın varlığını delillere dayanarak bir sonuca bağlamak, O'nun yaratıkları üzerinden değil, "mevcûdun imkânıyla" olmalıdır. İbn Sînâ'ya göre varlık, yoktan yaratma görüşünün tersine Zorunlu Varlık denilen "Vâcibü'l Vücûd'dan zorunlu olarak sudûr etmesi" ile var olur. O Tanrı'ya zorunluluk atfettiği için- Yaratıcıyı her türlü eksiklikten uzak tutma

endişesiyle- Kelâm âlimleri tarafınca eleştirilmiştir. İbn Sînâ'nın varlık anlayışında ise "var olmak zorunlu olmak, zorunlu olmak var olmaktır."[336]

İbn Sînâ'nın hareket delilini de kullandığı görülmektedir. O, "her hareketin bir cisimde olduğunu ve ancak bir hareket ettirici" nedeniyle bulunduğunu söyler.[337] Ona göre, bir şey doğal bir durumdayken hareket etmesi imkânsızdır ve doğal hareketlerin hiçbiri cisimlerin zâtına uygun değildir. Yani herhangi bir hareket, hareket halinde olan bir şeyin doğasından kaynaklı değildir. Eğer doğa, hareket için lazım olsaydı, onun doğal halde olmaması icap ederdi.[338] İbn Sînâ'ya göre kendiliğinden hareketli olan hiçbir cisim yoktur. "Cisimlilik doğası; uzunluğu, genişliği ve derinliği bulunan cevherin doğasıdır. Bu ölçü cevherde ortaktır ve hareketi gerektirmez." Her hareketli için bir hareket ettirenin bulunduğunu ispat ettiğini beyan eden İbn Sînâ, nasıl ki cisimler sonsuza kadar var olamazlarsa, hareketlilerin sonsuza kadar olmaları da imkânsız olduğunu savunur. Bu sebeple her hareket ettiricinin, hareketli olması da imkânsızdır. O halde hareketlilik hali, "hareket etmeyen hareket ettiricide ve hareketlinin ilk hareket ettiricisinde" son bulması gerekir. Nitekim "hareket ettirme, hareket etme, nedensellik ve nedenlilik de döngü yoktur. Zira bu döngü bir şeyin, kendisinin ilkesi olan bir durumun ilkesi olmasını zorunlu kılar. Buna göre, bizâtihi önce gelenden önce gelmiş olur."[339] İbn Sînâ'ya göre sonsuz bir kuvvetle hareketli olan ilk hareket ettirici, -Meşşâî bilginlerinin de savunduğu gibi- birden fazla olamaz.[340] Kesinlikle "hiçbir yönden maddî olmayan bir güçtür. Çünkü onun hareket ettirmek için herhangi bir şekilde hareket etmesi mümkün değildir. Aksi halde dönüşüme uğrar ve maddi olurdu."[341] Ayrıca ilk hareket ettirici, "değişen, dönüşen, cisimsel ve maddi bir şey değildir." Nitekim bir cismi, sonsuza kadar hareket ettirecek bir güç yoktur. Bundan dolayı da ilk muharrik sonsuz ve cismanî olmayandır.[342]

---

[336] İbn Sînâ, *en-Necât*, 213-214; Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 144; Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* 138; Mehmet Şaşa, *Kur'ân-ı Kerîm'de İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklîliği Meselesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 55.

[337] İbn Sînâ, *en-Necât*, 112-113; Topdemir, *İbn Sînâ- Felsefe Meseleleri,* 125.

[338] İbn Sînâ, *en-Necât*, 113-115

[339] Topdemir, *İbn Sînâ- Fizik,* 171-248.

[340] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 135.

[341] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 130.

[342] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 151; İbrahim Halil Dündar, "Fizikten Metafiziğe Tanrı'nın Varlığının İspatı İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'te Hareket Delili", *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* 17/3 (2022), 232.

İbn Sînâ'ya göre, yokluk varlığa yalnızca bir nedenle geçebilir. Varlığa geçmeyi başarmış her şey için varolma imkânı mevcûdiyetinden önce gelir. Hareket mevcûdda yeniden meydana gelen bir şey olduğuna göre, onun zorunlu olarak, kendini yokluktan varlığa geçebilmesini sağlayan bir sebebi olmalıdır. Hareket zâtıyla vâcib değildir. Bilakis dışarıdan bir şeyle vâcibtir. Hareketin özü sadece mümkündür ve kendi kendine meydana gelemez. İşte bu "ilk prensip, ilk hareket ettici Vâcib Varlık olan Allah'tır."[343] Burada ifade edilmelidir ki, Ahmed Nuri, İbn Sînâ'nın her ne kadar Aristo'nun hareket delilini açıklayıp eksik gördüğü yerleri tamamlamaya çalışmış olsa da isbât-ı vâcib konusunda hareket delilini kullanmadığını ifade eder.[344]

İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcibde kullandığı diğer bir delil ise *inâyet delili*dir. İnâyet sözlükte "*isteme, amaçlama, ilgilenme, önem verme*" anlamlarına gelir. Allah'ın inâyetiden (inâyetullah) maksat ise "*O'nun yardımı, lutfu ve koruyup gözetmesidir*." Terim anlamı olarak "*Allah'ın küllî bilgisi ve takdirinin kâinatın varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir*."[345] İbn Sînâ'ya göre inâyet şöyledir:

> İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecek tarzda bir taşma ile taşmasıdır.[346]

İnâyet deliline göre âlim ve âkil bir yaratıcının eseri olan âlemde olup biten her şeyin amacı ve hikmeti bulunmaktadır. Âlemde gerekli ve lazım olmayan hiçbir şey yoktur.[347]

İbn Sînâ'ya göre yüksek illetler bir işi yaparken bizim için yapmazlar. Yüksek illetleri hiçbir şey meşgul edemez, onları hiçbir şey güdüleyemez ve bir tercih onlara ilişemez. Bunun mümkün olmadığına şüphe yoktur. Âlem ve içindekilerin varoluşlarındaki şaşırtıcı eserler tesadüfen ortaya çıkmamıştır. Aksine belirli bir metodun ve tedbirin

---

[343] Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 77; Dündar, "Fizikten Metafiziğe Tanrı'nın Varlığının İspatı İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'te Hareket Delili", 232.
[344] Engin Erdem, "Ahmed Nuri: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi" *Dini Araştırmalar* 14/39 (Temmuz-Aralık 2011), 55; bk. Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib (*İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 3129), 11[b].
[345] Kasım Turhan, "İnâyet", *TDV İslâm Ansiklopedi*, erişim 30 Eylül 2022.
[346] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 160. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 284; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 145; İbn Sînâ, "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", 8.
[347] Topaloğlu- Çelebi, "İnâyet Delili", 156.

gerektiği aşikârdır. O halde bilinmelidir ki İlk; varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilir. Yine zâtı gereği, mümkün olan iyilik ve yetkinliğe illet olur. Âlemi belirtilen tarzda ondan memnun olarak mümkün olan hârikulâde şekilde iyilik düzenini akleder. Böylelikle en hârikulâde biçimde nizam ve iyilik olarak akledilen şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel nizama götürecek şekilde bir taşma ile taşar. İşte inâyet budur.[348] Yani inâyet; onun ilmi, bütünü ve bütünün olması gerektiği durumu ve bu düzenin ondan ve onu kuşatmasından zorunlu olarak meydana geldiğini kavrayıştır. Varlık, en güzel düzen üzere bilinene İlk'in bir amaç ve isteğinden kaynaklanmaksızın uygun olur. Bu sebeple İlk'in, bütünün varlığının düzeninde doğruluğun nasıllığını bilmesi, bütünündeki hayrın yani iyiliğin taşması için kaynaklık teşkil eder.[349] İbn Sînâ; kurtuluşu isteyen bir kimsenin, bütün tertip ve düzenin ezelî olan ilimde uygun ve gerekli zamanla beraber temsil olunacağını, ondan da bu tertibin fasıllarındaki düzen üzere taştığını söylemekten başka bir şey bulamadığını ifade eder. Zira ona göre bu anlatılan şey, inâyettir.[350]

İbn Sînâ inâyet delilini iki farklı biçimde ortaya koyar. Birincisi, evrende düzen ve nizamı gözeten, yaratılanların mevcûdiyetini sürdürebilmesi için gerekli varoluşu bahşeden ve bu mevcûdiyetin devamlılığı için münasip bir mekân hazırlayarak onları koruyup gözeten bir varlık olması gerekir. Bu durum, koruyup gözetenin varlığının kanıtı kabul edilir. Böylece âlemde var olanlar hayatlarını idame derlerken diğer varlıklarla olan münasebetlerinde ortaya çıkan olumlu ve olumsuz etkilerin de bir düzen ve nizamda olması şarttır. Bu itina ve muhafazaya inâyet denir. Bu inâyeti ise sağlayacak olan yegâne Zorunlu Varlık Tanrı'dır. İkincisi ise evrende varolan düzen ve gayelilikten yola çıkarak değil de Tanrı'nın sıfatları bakımından meseleye yaklaşır. Yani birinci anlayış biçimi "evrende bir nizam vardır, öyleyse Nâzım vardır," önermesi iken; ikincisi ise "Tanrı Nâzımdır, öyleyse evrendeki nizam ondandır." anlayış şeklidir. İbn Sînâ, Tanrı'nın sıfatlarını ele alan ikinci anlayışı benimsemektedir. "İnâyet, İlk olanın varlığının bulunduğu iyilik düzenini, Tanrı'nın zâtı gereği bilmesidir." Tanrı'nın ilmi var olan her şeyi kuşatmıştır. En mükemmel düzenin nasıl meydana geleceğini bilir. Her şey O'nun doğrultusunda gerçekleşir. Zorunlu Varlık'ın bu ilmi sebebiyle her şeye Tanrı'nın iyiliği bulaşır yani sirayet eder. Ancak Zorunlu Varlık bunların hiçbirini bir amaç doğrultusunda yapmaz; bilakis tüm bu düzenin yapısı kendi ilâhî ilminde mevcûddur ve nizam O'ndan taşmaktadır. Kâinatta hiçbir şey tercih ve zorlama ile

[348] İbn Sînâ, *Metafizik II*, 160.
[349] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 168-169.
[350] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 145.

zuhûr etmediği gibi hiçbir şey rastgele veya tesadüfî olarak da meydana gelmemiştir. "İnâyet; İlk Sebeb'in, iyilik nizamında varlığın nasıl olması gerektiğini zâtının gereği olarak bilmesinin bir sonucudur, dolayısıyla Tanrı, iyiliğin ve mükemmelliğin kaynağı ve sebebidir."[351]

İbn Sînâ'nın ontolojik delil ile karıştırılan diğer bir delili ise *sıddîkîn delili*dir. "Bu delil zihinsel temelli bir kanıt değil *ontolojik sezgi* temelli bir kanıttır. Dolayısıyla varlığın sezgisine ve bilgisine eremeyen kimselere delilin söyleyeceği fazla bir şey yoktur." Toplum bir Tanrı olduğuna inanır ve şahittir. Gerçekliği kesin olmayan düşüncelerde insanlar görünenle görünmeyen arasında bir bağ ve ilişki kurarlar. Toplum tarafından Yüce Yaratıcı'nın varlığı kabul edilmekte ancak Yüce Yaratıcı'nın mahiyetini pek kavranamamaktadır. Şu halde bu kavrayışın sağlanmasında peygamberlere, filozoflara veya ariflere ihtiyaç duyarlar ki bunlara *sıddîklar* denilmektedir. Onların var olması ise Tanrı'nın varlığına işarettir. Sıddîkların isbât-ı vâcibi ise varlık merkezlidir. Kısaca ifade etmek gerekirse "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'tan Tanrı'ya, Tanrı'dan da âleme ulaşarak verdiği hükme 'sıddîkların hükmü' adını verir. Çünkü sıddîklar, âlemden hareketle Tanrı'yı tasdik etmek yerine Tanrı'dan hareketle âlemi tasdik ederler."[352] İbn Sinâ, bunun benzerine Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle işaret edildiğini belirtir: "*Kur'ân'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?*"[353]

İbn Sînâ'ya göre, mahlûkları Allah'a şahit tutmak ile Allah'ı mahlûklara şahit tutmak arasında esas bir fark mevcûddur. Kelâm âlimleri ve tabiatçı filozoflar mezkûr âyetin ilk bölümünü esas alarak yaratılmışları Allah'a şahit tutarlar. Bu yolu takip edenler de doğru yolu tutmuştur. Ancak âyetin ikinci kısmını -İbn Sînâ'nın sıddîklar olarak betimlediği- esas alan ilâhiyatçı filozoflar, Allah'ı yaratılmışlara şahit tutarak en doğru yolu takip etmektedirler.[354]

İbn Sînâ, isbât-ı vâcib konusunda nefsi nâtıkanın kendisini bilmesiyle bağlantılı bir ilke ortaya koyar ve "*Kendini bilen Rabbini de bilir*" fikrine ulaşır. Ona göre nefis kendini idrak etmesinin akabinde onu yaratan Tanrı'yı bilme, tanıma gelir ki; bu bilgiye irfânî

[351] Şaybak, *İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 52-53; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 160; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 145; İbn Sînâ, *en-Necât*, 284-285.
[352] Yiğit, İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması, 89-106; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 133.
[353] Fussilet 41/53; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 133.
[354] Erdem, "Ahmed Nuri: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi", 54.

özelliklere sahip olan akıl ulaşabilir. Gayret ve irâdeye bağlı olmakla beraber zor durumdan fiil haline dönüştürebilecek bu akıl, sadece insanda bulunur. İnsan bilkuvve durumunda olan aklı bilfiil durumuna getirebildiği zaman Yüce Yaratıcı'nın bilgisine erişebilir. Bilfiil durumuna gelen aklın gücü, maddeden ayrı olarak artık kendi benliğini idrak etmeye başlayınca, yine maddeden ayrı başka varlıkları da fikredip kavrayabilecektir. İbn Sînâ'ya göre metafizik evrene açılan kapı, benlik şuurudur.[355]

2.2.4. İbn Rüşd

İbn Rüşd (ö. 595/1198), isbât-ı vâcib konusunda kendi fikirlerini beyan etme işine İslâm düşünce tarihindeki İslâm filozoflarının ve kelâm âlimlerinin öne çıkan kanıtlarını eleştirerek başlamıştır.[356] İbn Rüşd, Allah'ın bilinmesi konusunda akıl yürütmeye gerek olmadığını savunanları (Haşviyye ve Sûfiyye vb.) eleştirdiği gibi, bu meselede yanlış akıl yürüten kimseleri (Mu'tezile, Eş'arîler ve İbn Sînâ vb.) de eleştirmektedir.[357] İbn Rüşd'e göre Haşviyye, Sûfiyye, Mu'tezile ve özellikle de Eş'arîler; te'vil diye isimlendirdikleri yorumlama biçimi ile şeriatın başında esas olarak belirtilen akâid esaslarına uymayan yeni inançlar belirlemişlerdir. Sonra da bu belirledikleri inanç esaslarına ters düşenleri bid'atçi ve kanı ve malı helâl olan birer kâfir olarak nitelemişlerdir. İbn Rüşd, bu görüşleri eleştirdikten sonra onları şeriatın maksadını kavramayan, delelate düşmüş, sapkın kimseler olduklarını belirtir.[358]

"Haşviyye"[359] adı ile anılan bu görüşlere göre, marifetullah dediğimiz Allah'ı bilme meselesinin yöntemi aklî değil, semî' yani naklîdir.[360] Haşviyye'nin düşünce yapısının altında rivâyete dayalı bir metodun var olduğu söylenebilir. Onlar Allah Teâlâ'nın varlığı

---

[355] Şaybak, *İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 56.
[356] Adem Akman, *İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 26.
[357] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 140; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955), 37; Akman, *İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı*,4.
[358] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 138.
[359] "Haşviyye'nin genel olarak nasları ilk okuyuşta akla gelebilecek manaları ile aldıkları, söz gelimi Allah'a nispet edilen yed, vech, ayn (el, yüz, göz) gibi ifadeleri zâhirî manalarıyla kabul ettikleri ve bunun sonucunda antropomorfist bir tanrı anlayışını benimsedikleri görülür. Bu sebeple benzer yaklaşımda bulunan Müşebbihe ve Mücessime gibi mezhep mensupları Haşviyye grubu içinde mütalaa edilir. Ayrıca Haşviyye Hz. Peygamber'e nispet edilen rivâyetleri, metin ve isnad açısından herhangi bir incelemeye tâbi tutmadan kabul eder." Geniş bilgi için bk. Topaloğlu- Çelebi, "Haşviyye", 119.
[360] İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 37.

hakkında bilgi edinmek istenildiğinde de izlenmesi gereken yolun Kur'ân ve Sünnet olduğunu belirtmişlerdir. Bunun hâricinde başvurulacak metotların dinin yapısını bozacağına inanırlar. Aklı ve re'yi dinî meselelerde kullanılması gereken, başvurulabilecek bir araç olarak asla görmemişlerdir.[361] İbn Rüşd'e göre bu kimseler dalâlettedir.[362] Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bizzat Allah Teâlâ, insanları kendi varlığına inanmaları için aklını kullanmaya, fikretmeye, düşünmeye davet etmiştir. Diğer bir ifade ile aklı kullanmanın önemine vurgu yapılmıştır. İbn Rüşd'e göre bu meselede âyetler de vermek mümkündür:[363] "*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvâya eresiniz.*"[364]; "*...Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında bir şüphe mi var?...*"[365]; "*Onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye soracak olsan, mutlaka "Allah" diyeceklerdir…*"[366] İbn Rüşd, bu zihniyetin zekâ ve akıl bakımından zayıf insanları ikna etse de tüm insanları kapsamayacağını üstelik bu anlayışın "dinin ve nassların genel açıklamalarına ters olduğunu" ifade etmiştir.[367]

Sûfiyye diye de isimlendirilen tasavvuf ehli taifesi, akıl yürütme meselesindeki yöntemleri, akıl yürütme yani birtakım mukaddemelerden ibaret değildir. İbn Rüşd, bunların yanlış olan görüşlerine göre, marifetullahdaki yöntemlerinin; nefsin şehvani birtakım arızalardan soyutlayıp talep edilen meseleye odaklanma sonucunda gerçekleşecek olan ilham ile olduğunu beyan eder. Bu görüşlerini ispat edebilmek için ise *"...Allah'tan korkun, Allah size öğretiyor…"*[368] "*Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz…*"[369] "*Ey iman edenler! Allah'a saygıda (takvâ) kusur etmezseniz, O size bir temyiz kabiliyeti verir...*"[370] gibi âyetleri örnek gösterdiğini belirten İbn Rüşd, sûfîlerin âyette kast edilen mananın bu mesele için olduğunu zannettiklerini nakleder. İbn Rüşd, bu vasıtayla Allah'ın varlığı tespit edilse bile, -insan

[361] İsa Koç, *Haşviyye Fırkası* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 58-59.
[362] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 140.
[363] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 140; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 37; Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri,* 24.
[364] el-Bakara 2/21.
[365] İbrâhîm 14/10.
[366] Lokmân 31/25.
[367] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 140-141; H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 15 Nisan 2022; Şaybak*, İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 61.
[368] el-Bakara 2/282.
[369] el-Ankebût 29/69.
[370] el-Enfâl 8/29.

fıtratından kaynaklı- herkesin aynı metodla bilemeyeceğini düşünür.[371] Yani bu idrak tüm insanları kapsamaz.[372] Eğer, insanlar için kastedilen yöntem, bu yol olsaydı akıl yürütme metodu bâtıl olur ve akıl yürütme metodunun insanlarda mevcûdiyeti de abes düşerdi. Oysa Kur'ân-ı Kerîm, baştan sona akıl yürütmekten ve aklını kullanmaya davet etmekten ve akıl yürütme metodları hakkında fikretme uyarıları yapmaktan ibarettir. İbn Rüşd, nazarın doğru olması meselesinde nefsin şehevî arzularının öldürülmesi şartını inkâr etmez. Hatta bu meselenin bir sıhhati olarak görmekte ve bu mesele için faydalı olacağını savunur. Şeriatın bu yola davet edip amele teşvik etmesinin sebebi; sıhhatin öğrenmek için faydalı olmasa bile bir şartı olmasından kaynaklıdır. Yoksa tasavvuf ehlinin zannettiği gibi, bu yöntem kendi başına yeterli görülmesinden ibaret değildir. İbn Rüşd'e göre bu yöntem sadece "nazar yani akıl yürütme" için, söylenildiği şekilde yeterli olabilir. Yani bu yöntem, nazar konusunda faydalıysa da sadece nazarın sıhhat şartı olarak görüldüğünde faydalıdır.[373]

Mu'tezile'nin kitaplarının hiçbirinin Endülüs'e ulaşmadığını ifade eden İbn Rüşd; Mu'tezile'nin yönteminin, Eş'arîler'in benimsediği metotlara benzemesini ihtimal olarak görür.[374] Eş'arîler, Allah Teâlâ'nın varlığı onaylamanın sadece aklen mümkün olabileceğini söyler. İbn Rüşd; Eş'arîler'in bu konuda, akıl yürüterek iman etmedeki davetlerinde kullandıkları yöntemin şer'î yollar olmadığını söyler. Çünkü onların meşhur yöntemi "âlem hâdistir" esası üzerine bina edilmiştir. Eş'arîler'e göre kâinatın yaratılışı da "bir daha bölünmeyen en küçük parça olan cisimlerden (cüzʾ-i lâ-yetecezzâ)" oluşur. Bölünmeyi kabul etmeyen bu parçalar sonradan yaratılmıştır. Bu cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşan cisimler de sonradan yaratılmıştır. Bu yol, İbn Rüşd'e göre çok zor ve meşekkatli bir yoldur. Hatta halkın çoğunluğu bir yana akıl yürütme sanatında tecrübeli olanlar dahi bu yolda zorluk çekmişlerdir. Bu yöntem, ne burhan yöntemidir ne de Allah Teâlâ'nın varlığı hakkındaki şüpheyi ortadan kaldıracak bir yöntemdir.[375]

İbn Rüşd, bunu şu şekilde açıklar: Eğer kâinatın yaratılmış olduğunu kabul edersek, Eş'arîler'in dediği gibi hiç şüphesiz onu yoktan yaratan bir muhdisin olması lazımdır. Allah'ın muhdis olduğunu açıklamaya ise kelâm âlimlerinin gücü yetmemektedir. İbn Rüşd'e göre bu yaratıcıyı ne sonradan yaratılmış ne de başlangıcı olmayan ezelî olarak farz

[371] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 156-157; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 51-52.
[372] Karlığa, "İbn Rüşd".
[373] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 156-157; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 51-52.
[374] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 158.
[375] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 141; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 38.

edilmemelidir. Eğer sonradan yaratılmış olarak kabul edilirse ondan önce de onu yaratanın olması gerekir ki bu sebepler zincirinin kabulünü gerektirir. Eğer başlangıcı olmayan ezelî bir muhdes olduğunu varsayarsak, yaratılanlar ve yaratılanlarla alakalı fiillerinin de ezelî olması gerekir. Ancak yaratılmış olanın varlığı, yaratılmış bir eylemle var olmalıdır.[376] İbn Rüşd, Eş'arîler'in bilimin sahasına giren, âlemin nasıl meydana geldiği, ne zaman başladığı gibi meseleleri tartışarak Yüce Yaratıcının varlığına erişmek istediklerini ancak bu metodun halkın kafasını karıştırmaktan başka bir işe yaramadığını savunur.[377]

İbn Rüşd'e göre Eş'arîler'in benimsediği "hudûs delili" ile İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) benimsediği ve İbn Sînâ'nın da değişik bir anlayışla ele aldığı "imkân ve cevâz delili" aklî kanıtta var olması gereken kesinlik ve kavramayı sağlayacak basitlik ilkelerinden mahrumdur. Dolayısıyla bu kanıtlara başvurmak tamamen faydasızdır.[378]

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) "tabiatta sebep olarak düşünülen şey ile eser olarak düşünülen şey arasındaki ilişki, bizce, zorunlu bir ilişki değildir." şeklinde ifade ettiği fikrini eleştirmektedir. İbn Rüşd'e göre duyulur varlıklarda gözlemlenen etkin sebeplerin mevcûdiyetini reddetmek bir safsatadan ibarettir. Bu safsatayı söyleyenler, ya diliyle kalbindekini reddetmektedir ya da bu mesele de kendisine ilişen asılsız sözlere dayalı bir şüphenin peşindedir. Bunu kabul etmeyen kimse, her eylemin mutlaka bir eylemcisi bulunduğunu da kabul etmez. Bu sebeplerin, kendilerinden zuhûr eden eylemlerde kendi kendilerine yetebilmeleri ya da ister ayrık ister bitişik olsun hariçteki bir sebeple eylemlerin tamamlanması zaruri bir bilgi değildir. Birçok araştırma ve inceleme gerektiren bir durumdur. İbn Rüşd, kelâm âlimlerinin, bu dünyada fâilleri anlaşılmayan birtakım eserler var olduğu için, birbirlerini etkiledikleri anlaşılan etkin sebepler meselesinde böyle bir şüpheye düşmelerini doğru bulmaz. Doğada varlık ile eser arasında sebepler olduğunu savunan İbn Rüşd, sebepleri idrak edilmeyen varlık ile eserlerin, sadece sebeplerinin bulunduğunun anlaşılamamasından kaynaklı bilinmediğini ve araştırılmaları gerektiğini ifade eder. Sebeplerinin bulunduğu idrak edilmeyen varlıklar, doğal olarak bilinmiyor ve araştırılmaları lazım geliyorsa, bu durumda bilinmeyenler hâricinde kalan varlıkların sebepleri zorunlu olarak duyularla anlaşılıyor demektir. Böyle bir durum ise, kendiliğinden

[376] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 141-142; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 38.
[377] Şaybak*, İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 62-63; İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 141-156.
[378] Karlığa, "İbn Rüşd".

anlaşılan ve anlaşılamayan arasında bir ayrım yapamayanların işidir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin "eser- sebep ilişkisinin zorunlu bir ilişki olmadığı" görüşleri aldatmacaya dayalı bir yanıltmacadır.[379] Özetle, İbn Rüşd, İmâm Gazzâlî'nin nedensellik fikrini de tenkit ederek onun geçersiz olduğunu göstermek istemiştir. Ona göre, sebeplerin varlığını reddetmek çok boş ve asılsızdır. Zira bir şeyin nedeninin ne olduğunu bilmemek, nedeni inkâr etmeyi değil, onun araştırılmasını gerektirir. Kâinattaki sebeple sonuç arasındaki bağlantının zorunluluğu, kâinattaki düzenin teminatıdır.[380]

İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın varlığını isbât konusunda kelâm âlimleri karmaşık, anlaşılması güç delillendirme yollarını kullanmışlardır oysa kelâm âlimlerinin kullandığı bu deliller herkesin anlayıp idrak edebileceği türden değildir. Açık yani kesin ve basit ifadelerle Allah'ın varlığı ispatlanabilir. Ona göre Allah'ın var olduğu bilgisine ulaşmak için öncelikle esere ve müessere bakmak gerekir. Çünkü bilinenden bilinmeyeni çıkarma (istidlâl) metoduyla bir cisme baktıldığında o cisimdeki sanat ve cismin sanatkârı da bilinmiş olacaktır. Böylelikle varlıklardan yola çıkarak Allah'ın varlığı kanıtlanmış olur. İbn Rüşd, izlenilen bu yol ile yani "istidlâl yöntemiyle" araştırma yapmanın dinimizce vâcib olduğunu savunur.[381]

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın varlığını isbât etmek için açıkladığı teolojik yaklaşımı şöyle ifade edilebilir: Kâinat, bütün parçalarıyla insanın ve diğer varlıkların var oluşuna uygundur. Bütün parçalarıyla bir amaca uygun vücûda gelen her şey yaratıcı bir neden olmaksızın var olamaz. Kâinatın da bu şekilde var olduğu idrak edildiğine göre, kâinatın bir yaratıcısı olmalıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm baştan sona incelenecek olursa Allah Teâlâ'nın bizleri varlığın yaratılışındaki muhteşem sanatı görmeye çağırdığı görülecektir. İslâm filozofu İbn Rüşd, bu anlayıştan hareket ederek Allah'ın varlığını ispat etmek için iki delil kullanmıştır.[382] Bu iki delil, -Kur'ân âyetleri titizlikle incelendiği zaman görülecek ve anlaşılacaktır ki- Kur'ân'ı Kerîm'de bulunan kanıtlardır. Ayrıca bu iki delil sahâbenin de itimad ettiği ve herkesi sâlik olmaya çağırdığı bir metoddur.[383] Her iki metodun temelinde

[379] İbn Rüşd, *Tehâfütü't- Tehâfüt*, çev, Kemal Işık, Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 485-488.
[380] Metin Pay, "Kozmolojik Delil", *Dini Araştırmalar* 19/48 (Haziran 2016), 30.
[381] Fatih Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1132.
[382] Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîler'i Eleştirisi", 1133.
[383] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 158; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 53.

ise; insanın, tabiatının işleyişi ve tertibi konusunda akıl yürütmesi yatmaktadır. Her iki delil de, aynı bakış açısından ortaya çıkmış iki farklı kanıt tipidir.[384]

1. İnâyet delili: "*lutuf, ihsan, iyilik*" manalarına gelen inâyeti[385] İbn Rüşd, "insan hakkındaki inâyete ve bütün varlıkların bu inâyet adına hâdis bulunmasına vukuf yolu" olarak tanımlar. İbn Rüşd, bu delilin iki esasa tekabül ettiğini ifade eder. Birincisi, kâinattaki bütün varlıkların insanın hayatına uygun olmasıdır. (İnsan- âlem birbiriyle uyumlu iki varlıktır.) İkincisi ise, insan hayatının evren ile olan uyumunun, amaç ve irâde sahibi olan bir fâil tarafından sudûrunun zorunlu olmasıdır. (Bu uyum, amaçlı ve irâdeli bir fâilin varlığının zorunlu sonucudur.) Nitekim böyle bir uygunluk tesadüfen ortaya çıkması imkânsızdır. Varlığın, insan yaşamına uygun ve uyumlu olması esası hakkında İbn Rüşd; gece, gündüz, güneş, ay, mevsimler, bulunduğu mekân, hayvanat, bitkiler, yağmurlar, nehirler, denizler, ateş, toprak, su ve hava gibi tüm kâinatın, insan ihtiyaçlarına uygun olarak yaratıldığına örneklik teşkil ettiğini aktarır. İnsanların ve hayvanların uzuvlarında da bu uyum ve uygunluk görülür. Var olan şeylerin faydalarının bilinmesi de inâyetin eseridir. İşte bu sebeple, Allah'ın gerçek manada bilmek ve öğrenmek isteyen herkes mevcûdiyetteki yarar ve hikmetleri araştırıp incelemesi vâcib olur.[386] Kısaca inâyet delilini önermeleri şu şekilde olan bir kıyas ile ifade etmek mümkündür:

- Kâinat kusursuz bir tertip ve uyum içerisindedir.
- Kâinatın kusursuz tertip ve uyumu insanların hayatlarını sürmelerine imkân sağlar.
- Kâinatın insan yaşamını imkânlı hale getiren kusursuz tertip ve uyumu rastlantı eseri olamaz.
- O halde kâinatı tertipli, uyumlu ve bir amaç doğrultusunda var ederek insan yaşamına uygun hale getiren bir Tanrı var olmalıdır.[387]

2. İhtirâ' delili:[388] "Örneği ve benzeri olmaksızın yaratma" anlamına gelen ihtirâ', İbn Rüşd'ün nazarında "var olan cisimdeki cevherlerin yaratılışında (ihtirâ') aşikâr olan

[384] Akman, *İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı,* 64.
[385] Topaloğlu- Çelebi, "İnâyet Delili", 156.
[386] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 159; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 53.
[387] Akman, *İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı,* 64.
[388] " 'Yaratmak, benzeri ve örneği olmaksızın icat etmek' anlamına gelen ihtirâ' ile delil kelimesinden oluşan bir terkip olup tabiatta gözlenen mükemmel ve uyumlu kuruluş ve işleyişten hareketle evrenin bir yaratıcısının bulunduğunu ispat eden delillerden birini teşkil eder." Bk. Topaloğlu- Çelebi,"İhtirâ' Delili", 146. İbn Rüşd felsefesinde var olan her şeyin ihtirâ' edildiği açıktır. İhtira kanıtının temelinde âlemin yaratılması teması vardır. Bk. Şaybak*, İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 65; Akman, *İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı,* 77.

haldir." [389] Cansız varlıklarda hayatın, idrak yetisinin ve aklın ihtirâ'ı buna örnek gösterilebilir. Bütün hayvanlar, bitkiler ve gök cisimlerinin varlığı bu delile dâhildir. Bu delil ile de bütün insanların fıtratlarındaki potansiyel şu iki temele dayanmaktadır:[390]

Birincisi: Görülen bütün varlıklar ihtirâ' olunmuştur. Bu özellik, hayvanlarda ve bitkilerde bizzat bilinir. Allah Teâlâ'da "*... Allah'tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar!...*"[391] buyurmuştur. Birtakım topluluk halinde gördüğümüz cisimlerin bizzat kendilerinde hayat (yaşam) hâdis olmaktadır; bu da bize o yaşamı icâd eden bir mûcid ve ihsan eden bir mevcûd olduğunu göstermektedir. O da Allah Teâlâ'dır. Gökyüzünde bitmek bilmeyen hareketlerden, buradakilerin inâyet ile görevlendirildiğini ve bizim hizmetimize sunulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Bu görevlendirilme ve hizmete verilmesi zorunlu olarak kendi varlıklarının dışında bir varlık tarafından ihtirâ' edilmiştir.[392]

İkincisi: "Her muhterâ'ın bir muhtâri vardır" şeklindedir. Yani her ihtirâ' edilen varlığı, ihtirâ' eden bir varlık vardır. İbn Rüşd'e göre her iki temelden şöyle bir sonuca ulaşılması da doğru olur: Her varlığın mutlaka bir ihtirâ' edeni vardır. İhtirâ' edilenlerin miktarı hakkında bu cinsten birçok kanıt mevcûddur. İşte bu sebeple; Allah'ı bilme meselesine hakkıyla sahip olabilmek, Cenâb-ı Hakk'ı en doğru şekilde bilmek isteyen kişiye, bütün varlık âlemindeki gerçek ihtirâ'a hâkim olabilmek için varlıkların cevherlerini bilmek vâcib olur. Nitekim varlığın gerçekliğini bilmeyen, ihtirâ'nın gerçekliğini de bilemez. "*Göklerin ve yerin egemenliği üzerinde, Allah'ın yarattığı her bir nesne üzerinde ve kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı?...*"[393] âyet-i kerîme ile de buna işaret edilir. İbn Rüşd'e göre, bir varlığın mevcûdiyetindeki hikmeti araştırıp iyice inceleyen kimsenin inâyet kanıtına hâkimiyeti, fazlasıyla mükemmel olur.[394] Bu delil kısaca şöyle ifade edilebilir:

- Tüm mevcûdat ihtirâ' edilmiştir.
- Her ihtirâ' edilen mevcûdatı bir de ihtirâ' eden mevcûddur.

[389] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 159.
[390] İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 53-54.
[391] el-Hac 22/73.
[392] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 160; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 53-54.
[393] el-A'râf 7/185.
[394] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 160; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 53-54.

- O halde mevcûdatı ihtirâ‘ eden bir Tanrı vardır.[395]

İbn Rüşd'e göre; her iki delil de şeriatın kanıtlarıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in üzerine akıl yürütmeye dikkatini çektiği ve herkesi sâlik olmaya çağırdığı bu deliller; âyetler incelendiği zaman üç kategoride sınıflandırılabilir.

1. Sadece inâyet deliline işaret eden âyetler*:* "*Gökte yıldız kümeleri oluşturan, yine orada bir ışık kaynağı ve aydınlatan bir ay yaratan (Allah) mübarektir, cömerttir*."[396] "*Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da (yeri dengede tutan) kazıklar yapmadık mı? Sizi çifter çifter yarattık. Uykunuzu dinlenme vesilesi kıldık. Geceyi (uyku için) örtü yaptık. Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık. Üstünüzde yedi kat sağlam gök yaptık. Orada ısı ve aydınlık saçan bir lamba yarattık. Size tohumlar, bitkiler, sarmaş dolaş olmuş bağlar bahçeler bitirmemiz için yoğun bulutlardan oluk gibi boşalan sular indirdik.*"[397] "*İnsan yediğine bir bakıp düşünsün! Biz bolca su indirdik. Sonra toprağı uygun şekilde yardık. Oradan ekinler bitirdik. Üzüm bağları, sebzeler; Zeytin ve hurma ağaçları; Gür ağaçlı bahçeler; Meyveler ve çayırlar; Sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için.*"[398] vb. âyetlerdir.[399]

2. Sadece ihtirâ‘ deliline işaret eden âyetler: "*İnsan neden yaratıldığına bir baksın. O, atılan bir sudan yaratıldı.*"[400] "*Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?*"[401] "*Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim.*"[402] "*Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu: Allah'tan başka kendilerine yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar! Hatta sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de!*"[403] vb. âyetlerdir.[404]

3. Her iki delile işaret eden âyetler: "*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvâya eresiniz. Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina*

[395] Akman, *İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı,* 77-78.
[396] el-Furkān 25/61.
[397] en-Nebe 78/6-16.
[398] Abese 80/ 24- 32.
[399] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 161; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 55.
[400] et-Târık 86/5-6.
[401] el-Gāşiye 88/17-20.
[402] el-Enâm 6/79.
[403] el-Hac 22/73.
[404] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 161; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 55-56.

kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O'na eş ve ortaklar koşmayın."[405] "*Onlar için ölü toprak açık bir kanıttır. Ona can verdik ve ondan taneler çıkardık; işte bundan (yaptıkları yiyecekleri) yiyorlar*."[406] "*Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler:) 'Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!*'"[407] vb. âyetlerdir.[408]

İbn Rüşd'e göre, bu iki delilin hem felsefî hem dinî açıdan ters düşmemesi hem de herkes tarafından kolaylıkla anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Bu kanıt, cedel ve hitabet ehli kimselere de gerçek bir Tanrı tasavvuru sunar. Aynı zamanda felsefe dünyası açısından yanlış olmaması âlimler nazarında önemli olduğuna delâlet eder. Bu iki delil bilime ve deneye önem veren kimseler içinde bilgiler sunar. Bu bilgileri daha detaylı ve tafsilatlı çalışmak isteyen âlimler ekstradan felsefeye başvururlar.[409]

2.3. İslâm Kelâmına Göre İsbât-ı Vâcib

Kelâm ilminin hem konusu hem gayesi hem de menşeine bakıldığında isbât-ı vâcib meselesinin oldukça önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Kelâm iliminin konusu "Allah Teâlâ'nın zât ile sıfatları, nübüvvet ve risâlete ait konular ve mebde ile meâd (başlangıç ve sonuç) itibariyle mahlûkatların hallerinin incelenmesidir (bahs)." [410] Mütekaddimûn kelâmcılarına göre; Yüce Allah'ın zât ve sıfatları kelâm ilminin mevzusu iken [411] zamanla bu genişleyerek İmâm Gazzâlî ve onu takip edenlerin görüşleri doğrultusunda "var olması itibariyle, her varlık" kelâmın kapsamına girmiştir.[412] Kelâm

[405] el-Bakara 2/21-22.
[406] Yâsîn 36/33.
[407] Âl-i İmrân 3/191.
[408] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 161; İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi- Fasl'ül-Mekal*, 56.
[409] Akman, *İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı,* 80-81.
[410] Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, sad. Salih Sabri Yavuz, Faruk Sancar (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 17.
[411] Yavuz, "Kelâm".
[412] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/148; Muhittin Bağçeci, *Kelâm İlmine Giriş* (Kayseri: Netform Matbaacılık, 2000), 31.

ilminin amacı "kesin deliller kullanarak ve muhaliflerin şüphelerini reddetmek suretiyle dinî inançları" ispat etmektir.[413] İslâmda kelâm ilminin menşei ise Allah fikridir.[414]

Dinin bütün inanç kaideleri içerisinde Allah'a iman etmek, en önde gelen kaidedir. Nasıl ki amelî hükümlerinin temelinde inanç hükümleri varsa diğer akâid esaslarının temelinde Allah'a iman etmek vardır. Ancak Allah'a iman etmek demek sadece onun varlığını kabul etmek demek değildir. Aynı zamanda onun her şeye gücü yettiğini, her türlü noksanlıklardan uzak olduğunu, hiçbir şeye muhtaç olmadığını vs. tasdik etmek gerekir. Velhasıl iman etmek demek sadece varlığını onaylamak demek değil, doğru bir yaratıcıya doğru bir biçimde iman etmek demektir. İşte kelâm âlimleri de Allah'a iman ve Allah'ın sıfatları ile alakalı bahisleri "ilâhiyat" başlığı altında ele almışlardır.[415] İlâhiyat başlığının ilk konusu, bütünüyle evrenin mahlûk olduğu ve bunun her şeye gücü yeten bir Hâlık'ı olduğunu ispat etmekti. İslâmın Batı dünyası ile etkileşime geçtiği 19. Yüzyılda, felsefe alanında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Pozitif ilimlerde kendini geliştiren Batılılar, sekülerizmin etkisi ile "materyalizm, evrimcilik, pozitivzm ve Freudizm" gibi Allah'ın varlığını inkâr etmeye kadar giden akımların ortaya çıkarmasına neden olmuştur. Bu değişiklerden sonra, kelâmın ilâhiyat bahsindeki "zât-sıfat ilişkisi" probleminden önce "Allah'ın varlığı" esas sorun olarak görülmeye başlandı.[416] Geçmişten günümüze kadar İslâm düşünce dünyasının önemli meselelerinden biri olan isbât-ı vâcib, İslâm âlimlerinin de üzerinde titizlikle durduğu bir konudur. İslâm âlimleri, insanların körü körüne inanmaktan kurtarılması, bilinçli bir iman seviyesine çıkarılması, insanların imân ile ilgili oluşabilecek şüphelerin giderilebilmesi, Allah'ın varlığına yapılabilecek itirazların cevaplanabilmesi gibi ihtiyaçları sıralayarak isbât-ı vâcibin gerekliliğine vurgu yaparlar. Bu konuda müstakil

[413] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/148; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 17; Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 18.
[414] Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*,23; Nafiz Danışan, *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitalarından Parçalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları (Son Havadis Matbaası), 1955), 4.
[415] Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 13-14.
[416] Yavuz, "Kelâm".

eserler de yazmışlardır.[417] Bu başlık altında kelâm ekollerinden Mu'tezile, Ehl-i Hadîs, Eş'arîyye ve Mâtürîdîlik'te ortaya konulan isbât-ı vâcib görüşleri incelenmeye çalışılacaktır.

2.3.1. Mu'tezile

Mu'tezile'nin kurucusu olarak Vâsıl b. Âtâ (ö. 131/748) bilinir. Ancak kendisine ait günümüze fazla bilgi ulaşmadığı için, Mu'tezile hakkında edinilen bilgiler ise genellikle onun görüşlerine karşı olan Ehl-i sünnet fırkalarına ait kaynaklara dayanmaktadır. Bu eserlerde ise Mu'tezile'nin Allah'ın varlığını ispatlamadaki görüşlerine çok az yer verilmektedir. Bu durumun sebebi Allah'ın sıfatları mevzusunda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında birçok görüş ayrılığı olmasına rağmen, isbât-ı vâcib meselesinde fazla ihtilâf çıkmamış olmasına bağlanabilir.[418] Mu'tezile kelâmında akıl, "kesin bir bilgi kaynağı" olarak kabul edilir. Nübüvvetin ulaşmadığı noktalarda insanların aklını kullanarak Allah'a ulaşmanı, onu bilmesi gerekir. Örneğin Mu'tezile'nin Bağdat ekolünden Sümame b. el-Eşres (ö. 213/828) bu konuyla ilgili olarak şöyle der: "*Eğer şeriat olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi, peygamberlerce getirilmeseydi, O'nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktır.*"[419] Mu'tezilî âlimlere göre Allah'ın varlığı bilgisine ancak akılla ulaşılabilir. Bu konuyla ilgili rivâyetlere baktığımızda Nazzâm (ö. 231/845) "*Akıllı bir insan şeriattan önce düşünce ile Allah'ın varlığını bilir.*" şeklinde görüşünü belirtirken Ebul' Hüzeyl el-Allâf [ö. 235/849-50 (?)] ise Yaratıcının ve diğer bütün bilgilere sadece aklî zaruretlerle ulaşılabileceğini ifade eder.[420]

Mu'tezili âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), "Allah'ı bilmek için akıl yürütmenin vâcib olduğunu" savunur. O, burada bizatihi vâcibliği kastetmez. Kastedilen asıl mana, bilmektir. Nitekim akıl yürütülmeden direk bilgiye ulaşılabilseydi, onun vâcib olmasının bir anlamı kalmazdı.[421] Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l Hüzeyl'in evrendeki yaratılanlardan yola çıkarak yaratana ulaşmasını doğru ve isabetli bir metod olarak yorumladıktan sonra Ebû Ali el- Cübbâî'nin (ö. 303/916) yaratan bir varlığın kendisine ve ya yarattıklarına benzemesini câiz görmediğini ve Allah Teâlâ ile ilgili ulaşılan bu bilginin

[417] Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib".
[418] Şaybak, *İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 61.
[419] Şaşa, *Kur'ân-ı Kerîm'de İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklîliği Meselesi,* 20-25.
[420] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/110; Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri,* 10.
[421] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/110.

(muhâlefetün li'l-havâdis) akıl yürütme ve istidlâl yoluyla elde edilen ilk bilgi olduğunu savunduğunu belirtir.[422] Özetle ona göre, akıl yürütmek vâciblerin ilkidir ve Allah'ın insanlara verdiği ilk nimettir. Bu sebeple, akıl yürütülecek mesele marifetullaha ulaştıran bir nazar olmalıdır.[423]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın bilgisine ne müşâhede yöntemiyle ne de zaruri olarak ulaşılır. Ona yalnızca tefekkür (düşünme) ve nazar (akıl yürütme) ile ulaşılabilir. Bu sebeple kulun ilk zorunlu görevi akıl yürütme ile Allah'ı bilmesidir. Çünkü bir şeyi tanımadan, bir şeyin niteliklerini belirtmek ve ya o şey hakkında hüküm vermek doğru değildir. Bu sebeple zan veya başka şeylerle Allah'ı bilmiş sayılmayız.[424]

Hudûs delili, Kelâm ilmine ait kriterlerle ilk kez Mu'tezile ekolü tarafından ortaya konulmuştur. Cevher ve arazlar aracılığıyla evrenin yaratıldığı dolayısıyla bir yaratıcının olması gerektiği fikri ilk kez Ca'd b. Dirhem [ö. 124/742(?)] tarafından ortaya konulmuştur. Delil, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) aracılığıyla Mutezile'ye geçmiş, Basra Mu'tezile kolunun kurucusu Ebü'l Hüzeyl el-Allâf tarafından geliştirilmiştir. Bu delil; Eş'arî, Matûrîdî ve onlardan sonra gelen kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır.[425] Yine Mu'tezile ekolünden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât [ö. 300/913 (?)], Nazzâm'ın farklı bir hudûs delili kullandığını nakleder. Ona göre, mahiyeti itibariyle birbirine zıt özelliklerin - örneğin sıcaklık ve soğukluğun- bir varlıkta bir araya gelerek toplanması bunu zorla yaptırmaya gücü yeten bir varlığın deliline işarettir.[426]

Mu'tezile mezhebinin Kelâm ilmine ait fikirlerini en kapsamlı bir şekilde ortaya koyan Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde,[427] hudûs delilini kullandığı görülmektedir. O, muhdisin ispatını cisimlerin ve arazların yaratılmış olduklarını ispat ettikten sonra yapar. Cisimler ile kastedilen âlemde müşâhede ile bilinenlerdir. Cisimler, var oluşları itibariyle önlerine geçemeyecek (hareket, sükûn, yakınlık ve uzaklık gibi) arazlarla birlikte bulunmaktadır. Bu arazlar da hâdistir. Nitekim arazlar yaratılan olmayıp kadîm olsaydı; yakınlaştıkça uzaklığın, uzaklaştıkça yakınlığın ortadan kaybolmaması gerekirdi. Kadîm dediğimiz kavram bir cismin başlangıcı olmadığını ifade eder. Mevcûd olanın varlığı, bir

[422] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*,1/106.
[423] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/144.
[424] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/65-70.
[425] Şaybak, *İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 70.
[426] Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 3 Temmuz 2022.
[427] Şaşa, *Kur'ân-ı Kerîm'de İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklîliği Meselesi,* 64.

illet/sebep ya da seçenin seçmesi olmadan vâcibtir. O halde kadîm olan varlık, ebedî olarak her zaman vardır. O halde yokluğu düşünülebilen her cismin kadîm olmaması ve hâdis olması zorunludur. Cisim ve arazlar muhdes olduklarına göre onların muhdise ihtiyacı zorunlu olarak kabul edilir. Bu muhdes ise bizlerden farklı olan Kadîm Teâlâ'dır.[428] Kısaca cisim-âraz metodunda hudûs kanıtı şöyle ifade edilebilir: Cisim, âlemde müşâhede edilen her şeydir. Cisim, arazlarıyla yaratılmıştır. Arazlar da yaratılmıştır. Her yaratılanı bir yaratan vardır. O halde kâinatın da bir muhdisi mevcûddur. O da Allah Teâlâ'dır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah Teâlâ'ya ulaşırken -diğer istidlâl yöntemlerindense- âlemde müşâhede ile bilinenlerle istidlâl yöntemi çok daha kolay ve tercih edilebilir. O, cisimlerle istidlâlin çok tercih edilme sebeplerini şöyle açıklar:

- Cisimler, hem tafsilî (detaylı) hem de icmâlî (bütün) yanları ile zorunlu olarak bilinirler.
- Tevhidin kemâlinin gerçekleşebilmesi için cisimlerin yaratılmış olduğunu bilmek gerekir.
- Cisimlerle istidlâl, arazların ispat ve muhdesliğini içine alır. Ancak arazlarla istidlâl, cisimlerin ispat ve hudûsunu içine almaz.[429]

Mu'tezilî âlimlere göre evrende var olan her şey bir amaç doğrultusunda hâdis olup âlemde var olan her şeyin bir hikmeti ve bir sebebi vardır. Bu sebeple hem büyük hem de küçük evrende amaçlılık esastır. Bu ilâhî adaletin gereğidir. Akıl sahibi insan kâinatta var olan bu sistemi düşünüp idrak ettikçe Allah'ın varlığına kanıtlar bulmuş olur. Kâinattaki amaç ve hikmete vurgu yapan Mu'tezile, Müslümanları doğayı keşfetmeye yöneltmiş, Kindî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarını da etkilemeyi başarmıştır.[430] Allah Teâlâ ne yaparsa hikmetli ve doğru yaptığını ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, tevhidin ispatında âlemdeki düzene dikkat çekerek eğer iki tanrı olsaydı ve zıt şeyler yapmak isteselerdi yeryüzündeki mevcûd düzenin bozulacağını söyler.[431]

Mu'tezile'ye göre marifetullah şeriattan önce akıl iledir. Âlemin mevcûdiyetinde sebep-sonuç prensibini benimseyen, hüsün- kubuh konusuna da aynı mantıkla yaklaşan Mu'tezile, evrende hâdis olan her şeyin Allah'ın hikmeti gereği bir sebebi ve sonucu

[428] Kâdî Abdülcebbâr, *el- Muhtasar fî Usûli'd-Din*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık,2019), 32-38.
[429] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/154.
[430] Şaşa, *Kur'ân-ı Kerîm'de İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklîliği Meselesi,* 80.
[431] Kâdî Abdülcebbâr, *el- Muhtasar fî Usûli'd-Din*, 73-74.

olduğunu ifade eder. Bu sebeple isbât-ı vâcib meselesinde insan aklı, Allah'ı bilmek ve bulmak mecburiyetindedir.[432]

2.3.2. Ehl-i Hadîs

Ehl-i Hadîs, "hadîsçiler, hadîs taraftarları" manasına gelir. İlk başlarda hadîs öğrenmek ve öğretmekle meşgul olanlar için kullanılırken zamanla "hadîse göre iman ve amel etmeye çalışan, bunun için belli usuller geliştiren kimseler" anlamını kazanmıştır.[433] Ehl-i hadîsin öncü isimlerinden olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ashâbü'l-hadîs kavramını "*hadîsle amel eden kimse*" olarak tarif etmiştir. Ashâbü'l-hadîsin en belirgin özellikleri, hadîsleri imkân dâhilinde yorumlamadan ve kıyas metoduna başvurmadan tatbik etmek, aklın ve edebiyatın dayandığı ilimlerden ziyade nakil ilimleriyle meşgul olmak şeklinde beyan edilebilir.[434] "İlk Selefîler, Hanbelîler, Zâhirîler ve bazı Şâfiî ve Mâlikî âlimleri" Ehl-i hadîsten sayılmışlardır.[435] Haşviyye de Ehl-i hadîs ve Hanbelîler'le yakın bağlantı halindedir. Onların "*Âsâra, Ehl-i âsâra ve taklide sarıl. Çünkü din, Hz. Peygamber'i ve ashabını taklitten ibarettir. Bizden evvelkiler bizi şüphede bırakmamışlardır, şu halde onları taklit et; rahat bul, eseri ve ehl-i eseri çiğneyip geçme.'*"[436] görüşleri riyavet merkezli bir yöntem izlediklerini bizlere ifade eder. Rivâyet yöntemini, Allah'ın varlığını bilme konusunda da kullandıkları şu ibarelerden anlaşılmıştır: "*Allah'ın varlığı hakkında bilgi edinmenin yolu akıl değil, Kur'ân ve Sünnet'tir.*"[437] Haşviyye, Tanrı'nın varlığına nakille ulaşılabileceğini savunurken diğer yandan aklın yetki ve katkılarını hiçe saymıştır.[438] İbn Rüşd'e göre aklın aktif rolünü inkâr eden Haşviyye, Allah Teâlâ'nın varlığı kanıtlama da yalnızca işitme yolunu yani nass ve nakli seçmiştir.[439]

Hanbeli âlimlerinden olan İbn Kayyim El- Cevziyye (ö. 751/1350) , *el-Fevâid* isimli eserinde marifetullaha götüren iki yol olduğunu söyler. Kur'ân-ı Kerîm'de haber verilen bu iki yolun birincisi, Allah'ın yaratmış olduklarına bakmak; ikincisi, âyetlerin üzerinde

[432] Güneş, *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri*, 23.
[433] Topaloğlu- Çelebi, "Ehli Hadîs", 77.
[434] Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 16 Nisan 2022.
[435] Topaloğlu- Çelebi, "Ehli Hadîs", 77.
[436] İmâm el-Berbehari, *Şerhu's Sünne*, çev. Mustafa Özenli (Konya: İhlas Kitapevi, 2021), 259-260; Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadîs* (Ankara: Kitâbiyât yayınları, 2004), 271; Koç, *Haşviyye Fırkası,* 58;
[437] Koç, *Haşviyye Fırkası,* 58.
[438] Şaybak*, İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili,* 61.
[439] İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, 140; Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri,* 10.

tefekkür etmektir. Birinci yol, şahit olunan ve bakılan âyetler iken ikinci yol, işitilen ve akledilen âyetlerdir.[440] Yine Cevziyye'ye göre ilim talep ederken amaçların en yücesi "Kur'ân ve Sünnettir, Allah ve Resûlü'nden anlaşılanlardır."[441] Bu asıl hedeflerdir ve bilinmesi gereken şeyleri bilmektir. İlim talep edenlerin en aşağısı ise "önemsiz ve meydana gelmeyecek konuları amaç edinmek veya ihtilâfları meseleleri bilmeyi ya da insanların aslı olmayan sözlerine uymayı" hedeflemesidir.[442] Ona göre, ilim kelâmın dışında olan bir konudur. Şimdilerde kelâm çokken eskiden ilim fazladır. İlim, yalnızca Allah'tan gelen ve Resûl'ün getirmiş olduklarıdır. Bunun dışında kalan ilimler ise zararlı ilimlerdir.[443] En olgun, en kusursuz yol Resûlullah'ın getirdiği yoldur.[444]

İtikadda mezhebi Selefî, fıkıhta ise Hanbelî olan İbn Kudâme'ye (ö. 620/1223) göre ise şahid olup tanıklık ettiğimiz veya gayb olan hususlarda Resûlullah'ın bize bildirdiği ve sahih nakille bize ulaşan her şeye iman etmemiz gerekir. Akledebildiğimiz veya akledemediğimiz tüm meselelerde hüküm böyledir.[445] İmâm Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre mü'minlerden herhangi birinin bir sıkıntısı hakkında verilecek hüküm, kesinlikle Allah'ın kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'de doğru bir biçimde yer almaktadır.[446] İbn Kudâme, Selef mezhebine göre Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda "Allah Teâlâ'nın kendi yüce zâtını Kur'ân âyetlerinde, indirdiklerinde ve Rasûl'ünün dilinde nitelendirdiği ad ve sıfatlara hiçbir şey eklemeden ve çıkarmadan, kastedilen manaları aşmadan, zâhirî manasına ters düşecek bir açıklama ve te'vil yapmadan, mahlûkatın sıfatlarına, yaratılmış varlıkların adlarına, alâmetlerine benzetmeden" inandıklarını aktarmaktadır. İbn Kudâme, bu konuda selefîlerin İmâm Şâfiî'nin de söylediği gibi "Allah'tan gelene Allah'ın muradı üzerine iman ettim. Yine Resûlullah'dan gelene de Resûlullah'ın muradı üzerine iman ettim" desturu üzerine hareket ettiklerini; Kitâb ve Sünnet'te olana iman ettiklerini, olmayanlar hakkında ise sükût ettiklerini ifade etmektedir.[447] İbn Kudâme, *Zemmu't-Te'vîl* isimli eserinde Selef mezhebine uymanın zorunluluğunu âyet, hadîs ve imâmların görüşleri ile açıkladıktan sonra, doğru

[440] İbn Kayyim el- Cevziyye, *el- Fevâid*, çev. Abdullah Tunçer (İstanbul: Polen Yayınları, 2006), 47.
[441] İbn Kayyim el- Cevziyye, *el- Fevâid*, 110.
[442] İbn Kayyim el- Cevziyye, *el- Fevâid*, 110.
[443] İbn Kayyim el- Cevziyye, *el- Fevâid*, 178.
[444] İbn Kayyim el- Cevziyye, *el- Fevâid*, 239.
[445] İbn Kudâme, *Lum'atu'l- İ'tikâd*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mercan Kitap, 2013), 55.
[446] İmam Şâfiî, *el-Umm*, çev. Musa Özdemir (İstanbul: Buruc Yayınları,2015), 1/103.
[447] İbn Kudâme, *Zemmu't-Te'vîl*, çev. Mustafa Kemal Koca (İstanbul: Mercan Kitap, 2013), 17-27.

yolun selefin gittiği yol olduğunu yine Kitap, Sünnet ve icmâdan delillerle beyan etmiş, aklî açıklamalarla da desteklemiştir.[448]

Özetle selef-i sâlihin olarak isimlendirilen sahâbe ve tâbiînler, "Allah'a; Kur'ân-Kerîm'de kendisini ve Hz. Peygamber'in O'nu ne şekilde vasfetmişse" o şekilde kabullenip inanmayı tercih etmişlerdir. Selefiyye'nin yöntemini tekrar bina etmek için Mu'tezile ve felsefe akımlarından sonra eleştirel özelliklere sahip yeni bir selefî hareket ortaya çıkar. Bu hareketin en aktif savunucusu İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328).[449] İbn Teymyye'ye göre felsefeciler Allah'ı tanımamaktadır. Hatta bu felsefeciler marifetullah konusunda Yahudi ve Hristiyanlardan daha cahildir. En cahilleri ise başöğretmen olarak nitelendirilen Aristo'dur (m.ö. 384-322).[450] İbn Teymiyye, çoğu kelâm âlimlerinin Kur'ân ve Sünnet ile sahâbe ve tâbiîn sözlerinin ifade ettiği gerçekleri derinlemesine bilmediklerini; bundan dolayı da sadece Müslümanların dininden ve icmâ'ın görüşlerinden zannettikleri sözler söyleyerek kendilerini delillendirmişlerdir. Kelâm âlimleri arasında şer'î hakikatler meselesinde çok fazla eksiklik ve bilgisizlik olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, aklî konularda bazen felsefecilerin sapkın görüşlerine yöneldiklerini bazen de felsefecilerin doğru tespitlerine karşı çıktıklarını aktarır. Ancak Selef ulemâsından hiçkimse onların söylediklerini iddia etmemiş; hatta onların savunduğu görüşlerin tersini söylemişlerdir.[451]

İbn Teymiyye, insanlar arasında meydana gelen bütün tartışmalarda hakem olarak Kurân ve Sünnet'in seçilmesi gerektiğini savunur. İbn Teymiyye'ye göre, bu konuda onlara söylenebilecek en güzel söz şudur:

> Bize bir Kitap veya Sünnet getirin ki size öyle cevap verelim. Aksi takdirde biz Kitap ve Sünnet'in delâlet etmediği şey konusunda cevap vermeyeceğiz. Çünkü insanlar arasında tartışmaları çözecek olan, ancak gökten indirilmiş kitaptır.

Bu söz söylendikten sonra eğer işi akla havele edecek olurlarsa, bilinmelidir ki herkesin aklı vardır. Bu akılcılar birbirleriyle muhalefet halindeler. Onlardan biri akıl şu kesin bilgiyi ifade eder derken diğeri ona karşı çıkar. Bu yüzden İbn Teymiyye'ye göre

[448] İbn Kudâme, *Zemmu't-Te'vîl*, 67-130.
[449] Güneş, *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri*, 17-18.
[450] İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 173.
[451] İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, 176.

insanlar arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarını Kur'ân ve Sünnet olmadan çözmek câiz değildir.[452]

İbn Teymiyye'ye göre, Resûllullah'ın Allah Teâlâ hakkında bize haber verdiklerinde anlamını bilsek de bilmesek de onlara iman etmemiz zorunludur. Çünkü o doğru ve doğrulanmış olan bir gerçektir. Selef ulemâsı ve önde gelenlerin ittifakıyla sabit olan konularda da aynı hüküm geçerlidir. Zaten bu konuların büyük kısmı Kitab ve Sünnet'te nass ile sabittir. Selef âlimleri arasında da görüş birliği ile kabul edilmiştir. Sonraki dönemlerde gelen âlimlerin kabul veya reddettikleri konularda ise onların kastettiği manayı anlayarak yola çıkmak gerekmektedir. Mana doğru ise kabul edilir, yanlış ise reddedilir. Eğer ki mana hem doğru hem yanlışa işaret ediyorsa o zaman bu mana olduğu gibi bırakılır ve söz tefsir edilir. İnsanların cihet, yer kaplama gibi meselelerde görüş ayrılığına düşmesi buna örnek olarak gösterilebilir. İbn Teymiyye'ye göre nasslarda geçen "yüce olma, istivâ, üstünde olma ve yükselme" kavramlarının ispat edildiği gibi "cihet" kavramı ispat veya reddedilemez. Nitekim bilinmelidir ki "Yaratan ve yaratılmış olan dışında bir varlık mevcûd değildir. Yaratıcı, yarattıklarından farklı ve yücedir. Yaratıklarında O'nun zâtından bir şey bulunmadığı gibi, O'nun zâtında da yarattıklarına ait bir şey yoktur."[453]

İbn Teymiyye, Kur'ân ve Sünnet'te olmayan şeylere çağıran bir kimsenin aslen bid'at ve dalâlete çağırmakta olduğunu söyler. Zira onlara "Allah'ın Kitabı'na ve Rasûlü'nün Sünneti'ne çağırmaktan başka bir şekilde cevap vermiyorum." demek gerektiğini ve bu şekilde cevap vermenin mutlak surette vâcib olduğunu ifade etmektedir.[454] Ona göre en iyi yöntem Kur'ânî yöntemdir. İbn Teymiyye'ye göre nakil mecburi olarak tercih edilmelidir. Saf bilgi ve akıl, isbât-ı vâcib meslesinde yeterli değildir. Çünkü Yüce Yaratıcı, aklın sınırları dâhilinde değildir. Bu sebeple akıl, Allah'ın varlığını isnad ya da reddedemez. Aklın durumu "*ilm-i nafi*'yi" gerektirmez. Bu sebeple kişi "nakle iman edip amel-i sâlih yapmalıdır." Daha sonra ortaya çıkan müteahhirûn selefîler ise Kur'ân ve Sünnet'e bağlı olacak şekilde Kur'ân'dan bazı aklî kanıtlar bularak, bunları isbât-ı vâcibde kullanmışlardır.[455]

---

[452] İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l Aklî ve'n Naklî*, çev. Abdullah Ademoğlu (İstanbul: İ'tisam Yayınları,2021), 233-234.
[453] İbn Teymiyye, *er- Risâletü't- Tedmüriyye*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 52.
[454] İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l Aklî ve'n Naklî*, 238.
[455] Güneş, *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri*, 17-18.

İbn Teymiyye'yi en doğru şekilde anlayabilmemiz için öncelikle onun esas kaidesini belirlememiz gerekir. O ise şudur: Aklî kanıtlar hiçbir zaman naklî ve semî kanıtların önüne geçemez. Ona göre, "naklî şer'î delilin bizzat kendisi akılla çatışmayan ve çatışması mümkün olmayan aklî delildir." Velev ki çatışma vukuu buldu; o zaman nakil mutlaka öncelikli tercih edilir. Akıl, nakilden sonra gelir. Yine İbn Teymiyye, kelâm ve filozofların isbât-ı vâcib konusunda ortaya koyduğu aklî argümanları doğru akâid için doğru bulmaz; onları inkâr eder ve bâtıl olduklarını söyler. Hatta bu delilleri kullanan kelâm âlimlerini de bid'atçı olarak isimlendirmekten çekinmez.[456]

2.3.3. Eş'ariyye

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından kurulan Eş'arîlik, naklin ile aklın dengeli bir şekilde kullanıldığı itikadî bir ekol olmakla birlikte Ehl-i sünnet'in en büyük kollarından biridir.[457] Eş'arî, kelâmda yöntem olarak; Mu'tezile ekolünün inanç konularında aklı kullanması ve Selefin tamamen naklî savunması metodlarını harmanlayarak Selef-Mu'tezile ortası bir anlayış benimsemiştir. İbn Küllâb'ın [ö. 240/854 (?)] öncülüğünde geliştirilen bu yöntemde "akıl-nakil ve te'vil" esasından yola çıkarak Mu'tezile'ye karşı, "nakil-akıl ve te'vil" sıralamasını kabul etmişlerdir. İspat ve te'vili kabul eden Eş'arî, akâidle bağlantılı konularda aklın rolünü benimsemiş, Selef ve Mu'tezile arasında itidalli bir metod izleyerek Sünnî gelenek çizgisinde yer alan mezhebin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.[458]

Eş'arî'ye göre, Allah'ın varlığına dair bilgiler, insan fıtratında doğuştan var olan zaruri bilgiler değildir. Bu bilgiler sonradan istidlâli olarak kazanılır. Şayet marifetullah (Allah'ı bilmek) insanda zorunlu olarak var olsaydı kimsenin aklında hiçbir şüphe olmazdı. Marifetullah'ın zorunlu olduğu yer âhiret yurdudur, dünya değildir. Mu'tezile'nin akılcı yönünden etkilenmesinin bir tezahürü olarak İmâm Eş'arî, insanın Allah'ın bilgisine ulaşabilmek için kesinlikle gayret etmesi gerektiğini savunur. Hatta Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinden de örnekler sunarak bu görüşünü destekler. Eş'arî, Allah'ın konuyla ilgili buyruklarını emir olarak kabul etmiş ve Allah'ın bilgisine ulaşamamayı veya herhangi bir şüphe içinde olmayı mutlak surette redddetmiştir.[459]

---

[456] Somiah Mohammed Najeeb Hassan Mohammed, *İslâm Düşüncesinde Selefi Yaklaşım ve İbn* Teymiyye (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 54.
[457] Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *TDV İslâm Ansilopedisi*, erişim 28 Aralık 2023.
[458] Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 120-121.
[459] Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi,*215.

Eşârî; cisim, zaman, hareket ve sebeplilik gibi birçok kozmolojik tartışmalarla ilgilenmiştir. Çünkü ona göre Kelâm ilmi sadece dinî konularla sınırlı olmayıp kozmolojik meseleleri içine alacak kadar sahası geniştir. Kelâmî düşünce sisteminde atomcu âlem tasavvurunu ısrarla ele almasının sebebi, kâinat hakkında bilgi sahibi olmadan Tanrı hakkında konuşmanın imkânsız olduğunu savunmasıdır. Bundan dolayı bizi marifetullaha götürecek en önemli delil evrendir. Zira insan, bilinmeyenlerin bilgisine bilinen âlemden ulaşır. Evrenin marifetullah hakkında delil olabilmesi için öncelikle onun bir mahlûk olduğunu yani sonradan yaratıldığını ispatlamak gerekir. İşte Eş'arî'nin atomlarla temellendirdiği âlem anlayışında, evrenin mahlûk olduğu, her yaratılanı bir yaratanın olduğu, bu yaratıcı ise Allah Teâlâ olduğunun ispatı yer almaktadır.[460]

Eş'arî, "*Mahlûkâtı yaratan bir yaratıcının ve onu yöneten bir idarecinin varlığının delili nedir?*" sorusunu insanın bizâtihî kendisinin delil olduğunu söyleyerek cevaplandırır. İnsanın ilk halinin bir damla su (nutfe) olduğunu, ardından kan pıhtısına (aleka) ve sonrasında ise et, kan ve kemiğe büründüğünü ve bunların kendi kendine gelişemeyeceğini nakleder. İnsan aklının en üst noktasında dahi bir kişi ne bir göz, ne bir kulak yaratabilir. Bu ise insanoğlunun âciz ve noksan olduğunu gösterir. Bir insan, en yetkin olduğu zamanda bile bunları yapamıyorsa zayıf ve âciz durumda iken hiç yapamaz. İnsanoğlu zamanla büyür, gençleşir ve yaşlanır. Bunların hiçbirini kendisi yapmaz. İhtiyarlıktan gençliğe dönmek istese dönemez. Velhasıl bir insanın tüm bu merhalelerini yaşatan, onu her hâl üzere gözeten bir yaratıcı vardır.[461] Eş'arî bu sorunun cevabını "*Usûlü Ehli's-sünne ve'l-Cemâa*" adlı risalesinde de el- Mü'minûn /12-14. âyetlerine dayanarak açıklar. Nitekim risalede âyetleri verdikten sonra insanoğlunun yaratılmış olduğunun ve onu yaratan bir muhdisin olması gerektiğinin delili olarak insanın değişkenliğini gösterir. Ona göre değişen herhangi bir varlığın kadîm olması söz konusu olamaz. Kadîm olan şey değişemez. O halde insanoğlu yaratılmıştır ve onu yaratan vardır.[462]

Hudûs kanıtını kabul etmekle zorunlu olarak atomculuk öğretisini kendi felsefesine taşıyan İmâm Eş'arî,[463] isbât-ı vâcibde atom görüşünün zor bir delil olduğunu imâ eder.[464]

---

[460] Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi,*215-216.
[461] Ebu'l Hasan El- Eş'arî, *El- Lüma' fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 41.
[462] Ebu'l Hasan El- Eş'arî, *el- İbane (Eş'arî'nin el-İbane ve Usulü Ehli's-Sünnet Adlı Eserlerinin Tercümesi)*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 131-132.
[463] Metin Yıldız, "Kozmolojik Kelâm Delili", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4-5 (Ocak 2016),22.
[464] Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi,* 216.

Nitekim o "*Usûlü ehli's-sünne ve'l-cemâa*" isimli risalesinde Peygamber'in haberlerinden oluşan delillerin, istidlâl kanıtının bir ürünü olan a'raz-cevher delilinden daha anlaşılır olduğunu bizlere ifade eder. Ona göre, bu yöntemde araz-cevher hakkında birçok bilgi sahibi olmakla beraber bu yöntemi kullanabilmek de gerekir. Bu sebeple araz-cevher ile istidlâl yöntemini tüm yönleri ile incelemek çok uzun bir süreçtir. Ayrıca selef bilginleri, Hz. Peygamber'in kanıtlarla ifade ettiği konuların doğruluğuna güvenmişler ve filozoflarla bid'atçilerin benimsedikleri istidlâl yöntemini kullanmaktan kaçınmışlardır. Onlar, Kitap ve Sünnet'e sarılarak ikisine ters anlayışlardan uzak kalmışlardır. Nitekim onlara göre, Peygamberimizin nübüvvetinde hiçbir şüphe yoktur.[465]

İmâm Eş'arî, gaye ve nizam delilini de kullanmıştır. Eş'arî'ye göre, Allah Teâlâ insanların kendisini bilmesi için evreni yaratmıştır. İnsanoğlunun ise bu kâinattaki sanat eserlerine bakarak sanatçıyı görmesi gerekir.[466] Bu evrende her şey bir düzen içerisinde ve amaç üzerine yaratılmıştır. Örneğin; Eş'arî'ye göre gece ve gündüzün yaratılması ile Allah Teâlâ, insanların geceleri dinlenip gündüzleri çalışmalarını, sıcaklık ve soğukluktan canlıların yeteri kadar istifade etmelerini murâd etmiştir. Allah, sadece gece ve sadece gündüzü de yaratabilirdi. Ancak sadece gece olsaydı insanlar işleri yapamaz ve zorlanırlardı. Sadece gündüz olsaydı yine tüm canlı varlıklar bu durumdan zarar görürdü. İnsanlar ise mal biriktirme hırsı ile gece gündüz çalışarak dinlenemez, tükenirlerdi. Aynı şekilde yaratılanları çevreleyen tüm renkler, onların gözlerini rahatsız etmeyen, uygun düşen cinsten hâdis olmuştur. Eğer bu uyum olmasaydı, insanoğlu zarar görürdü.[467] "Göklerin yedi katıyla ayakta durması, hareket halinde olmasına rağmen, yeryüzünün bir beşik gibi varlıkların üzerinde durabileceği bir konumda olması, yüksek dağların etrafında zarar vermeksizin yerinde oturması, rüzgarın, bitkileri aşılama görevini üstenerek esmesi, gök boşluğunda bulutların düzenli seyri, sürekli hareket halinde olan okyanus ve denizlerin alanlarını taşmayacak şekilde bulunmaları" her şeyi kontrol eden Tanrı'nın varlığına işaret etmektedir.[468]

Eş'arîler isbât-ı vâcib konusunda sebep-sonuç prensibini de kullanmışlardır. Onlara göre âlem mümkinât dünyasıdır. Bu nedenle onun bir sebebi olmalıdır. Bir sebebe ilişkili olan şeyin sebebi, yine kendisi değil, kendisi hâricindeki bir sebeptir. Bu ise varlığında

[465] Eş'arî, *Usulü Ehli's-Sünnet,* 142-144.
[466] Eş'arî, *Usulü Ehli's-Sünnet,* 131.
[467] Eş'arî, *Usulü Ehli's-Sünnet,* 134.
[468] Eş'arî, *el- İbane,* 12.

herhangi bir sebebe ilişkili olmayan ve varlığı kendiliğinden olan bizâtihi Allah'tır. Eş'arîler, eser-müessir şeklinde ilişkilendirilen bu kanıtta aklın rolünü kullanmışlardır.[469] Hiçbir şeyin tesadüfî olmadığını savunan Eş'arî'ye göre, eğer aksi düşünülürse birçok birbirine aykırı durumun meydana gelmesi gerektir. Bu ise âlemde bir karışıklık doğurur. Hâlbuki kâinatın mükemmel bir nizam ve içerisindedir. Bu sebeple tüm bunları tertip ve idare eden bir yaratıcının mutlaka olmalıdır. Zira bir planlayıcı ve ustası olmaksızın insanoğlu çamur ve hor suyu ile -üstelik içerisinde kendisine ait olan görevleri mükemmel bir şekilde yerine getiren harikulâde organlar varken- tesadüf eseri meydana gelmiş olamaz.[470] Ona göre; nasıl ki bir pamuk kendiliğinden eğrilmiş ipliğe ve sonrasında kumaşa dönüşemez ya da boş arazide bir bina kendiliğinden olamaz, işte bu kâinattaki tüm varlıkları da yaratan bir yaratıcı vardır.[471]

Mu'tezile'ye göre "Allah'ın varlığı şeriatten önce aklen bilinmesi gerektiği"[472] fikrini savunurken, İmâm Mâtürîdî'ye göre "Allah'ın varlığı akılla, dinî teklif ise şeriatla"[473] bilinmektedir. İmâm Eş'arî ise "Allah' ı tanımak ilkin akıl ile sağlanır. Sonra şeriatla da vâcib olur."[474] tezini benimseyerek bu meselede orta yolu tutmuştur.[475] Zira İmâm Eş'arî'ye göre Allah'ın varlığını bilmek "akıl ile bilmek vâcibdir fakat akılla bilmenin vâcib oluşunun delili akıl değil, âyet ve hadîslerdir." Mu'tezile'nin nazarın vâcibliğini belirleyenin akıl olduğu anlayışına karşı çıkmış olmaktadır.[476] Eş'arîler iman etme meselesinde ise eğer peygamber gönderilmeseydi, iman etmenin veya küfre düşmenin haram olmayacağını; kendisine Allah'ın vahyi veya tebliği ulaşmamış kimselerin Allah'a iman etmeme konusunda mazeretli sayılacağını savunmaktadır.[477] Eş'arî âlimlerinden Fahreddin er- Râzî ise "*el-Muhassal"* adlı eserinde Allah Teâlâ'yı bilmek için herhangi bir öğreticiye ihtiyacı olmadığını ifade etmektedir. Bu tezini ise şu ibarelerle savunmaktadır: "*Ne zaman âlemin mümkün olduğuna*

[469] Güneş, *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri*, 22.
[470] Eş'arî, *el- İbane,* 132 -133.
[471] Eş'arî, *El- Lüma' fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bida'*, 42.
[472] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/110.
[473] Ebû Mansûr el- Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 52-53.
[474] Eş'arî, *Usulü Ehli's-Sünnet*, 131-132.
[475] Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri,* 10.
[476] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 342-343; Kamil Güneş, "Eş'arî'de Mukallidin İmanı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Eylül 2007), 16.
[477] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/106; İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 10 Şubat 2024; Mustafa Özgen, Eş'arî *ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 43-44.

ve her mümkünün müessirinin olduğuna dair bilgi meydana gelirse ister burada bir öğretici olsun ister olmasın âlemin bir müessirinin olduğunu biliriz."[478]

2.3.4. Mâtürîdîyye

Ehl-i sünnet kelâm mezheblerinden sayılan Mâtürîdîlik mezhebi,[479] Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî'nin fikirleri etrafında ortaya çıkmıştır.[480] Mezhebin kurucusu kabul edilen İmâm Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* isimli kelâmî eserinde, basit bir düşünce sistemi ile idrak edilebilecek mukaddimelerden meydana gelen kanıtlarla marifetullaha ilişkin aklî deliller ortaya koymuştur.[481] Ebû Hanîfe de marifetullah meselesinde hem naklî hem de aklî delillerin kullanırken, inkârcılar ve bid'at ehliyle daha fazla iletişim halinde olduğu için aklî delillerin kullanılmasına ağrılık vermiştir.[482] Mâtürîdîler'e göre, insanlar âleme yönelik basit tefekkürlerle Allah'ın varlığını bilebilirler. Bu anlamda insanın hem iç hem de dış dünyasından hareket ederek "hudûs, imkân, fıtrat, gaye-nizam delilleri gibi aklî istidlâllerle" yola çıkarak Allah'ın varlığını bilmek mümkündür. Onlara göre kâinatı varoluş açısından araştırılması, Allah'ı "ilim, irâde, kudret sahibi bir yaratıcı" aracılığıyla yaratıldığını kavramak için yeterlidir. Bu sebeple O'nun varlığını reddetmek, aklî öğretilere dayanan bir sebep değil, tamamen psikolojik bir durumdur. Dolayısıyla insanlar için Yaratıcı'nın varlığını bilmek, aklen zorunludur. Allah, insanlara resûl ve nebîler göndererek doğru yolu göstermeseydi, yine de insanların akıllarını kullanarak Yüce Yaratıcı'yı bulmaları mecburîdir.[483]

İmâm Mâtürîdî, isbât-ı vâcibe ait kanıtlarını, "hudûsu'l-âlem" dediğimiz evrenin sonradan yaratılması üzerine bina etmektedir. Bu sebeple kâinat varlığı için bir muhdise yani onu yaratana muhtaçtır. Ancak Mâtürîdî, evrenin yaratılmış olduğunu kanıtlamadan önce, "âlemin ezelîliğini (kıdemini) iddia eden tabiatçılar (ashâbu't-taba'), yıldızlara tapanlara (ashâbu'n-nucûm), seneviyeler (mecûsîler)" gibi farklı grupların argümanlarını çürütmek

[478] Fahreddin er- Râzî, *el-Muhassal,* nşr. Eşref Altaf (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 38.
[479] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 85.
[480] Yunus Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 21 Ocak 2024.
[481] Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delîli (Hadesü'l-a'yân Delili)", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (Haziran 2016), 163.
[482] Beyazîzâde Ahmed Efendi, *Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, 40.
[483] Şaban Ali Düzgün, *Kelâm* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 143.

zorunda kalmıştır.[484] İsbât-ı vâcibde metot olarak öncelikle evrenin varlığının hâdis olduğunu kanıtlamayı tercih eden Mâtürîdî, bilinenden bilinmeyene doğru bir yol izlemiş, "fizik âleminden gelen duyu bilgisine vahiy ile gelen bilgiyi" ekleyerek bu verileri akılla delillendirerek kanıtlamıştır. İmâm Mâtürîdî, kanıtlamak istediği her mevzuda "duyu, mütevâtir haber ve selim aklı" birbirinden hiç ayırmamıştır.[485] İmâm Mâtürîdî, yaratıcının varlığını ispat ederken üç bilgi edinme yöntemi ile öncelikle cevherlerin yaratılmışlığını kanıtlamıştır.[486] Bu kanıtlama ile âlemin varlığının hâdis oluşunu ispat etmiş akabinde bir muhdise ihtiyaç duyulduğu ifade ederek Allah'ın varlığı delillendirmiştir.

Atom teorisi üzerinden fikirlerini belirten, cevher (ayan) - araz ilişkisinden yola çıkarak maddelerin yaratılmış olduğunu kabul eden İmâm Mâtürîdî,[487] bu konuda şöyle demiştir: Evrende cevher ve arazlar ayrı kalamazlar. Ayrı kalması muhal bir durumdur. Cevhere gelen arazların ise kendisi olmadan vücûd bulması ve varlıklarını devam ettirebilmesi imkânsızdır. Bu durum ise bize, cevher ve arazların birbirlerine muhtaç olduğunu göstermektedir. Evrenin vücûd bulup varlığını devam ettiribileceği başka bir etkene muhtaç olması, kendi kendine var olmasının asılsızlığını göstermektedir.[488]

Mâtûrîdî, yine bu konuda Allah'ın varlığını ispatlamaya şöyle devam etmiştir: Her cevherin özünde kendinde birleşmesi mümkün olmayan zıt özellikler birleştiğine göre bunu tertip eden vardır. O da Allah'tır. Her ayanın kendini hayatta tutabilmesi ve hayatını devam ettirebilmesi için gıda ve bunun gibi şeylere ihtiyacı vardır. "Bekâsının bağlı bulunduğu bu nesnelere kendi bilgisinin ulaşması ihtimal dâhilinde bulunmadığına göre onları nasıl üretip elde edeceğini de bilemez." O halde âlim ve kadîm olan bir yaratıcı vardır. Doğa en başından beri kendi kendine var olsaydı herhangi bir değişikliğe uğramadan hep aynı çizgide vardığını sürdürürdü. Hal böyle olmadığına göre başka bir şeyle varlık kazanmıştır. O da Allah'tır.[489]

Mâtûrîdî göre, "yoktan (lâ min şey') bir şeyin meydana getirildiğini" benimseyen kişi varlığı duyu çerçevesinde algılamaktadır. Zira aklî meselelerde bilgi, duyuları kapsamadığı için "Şu mümkündür, bu mümkün değildir." şeklinde ifade edilemediği için bu

[484] Lütfi İbrahim, "Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtûrîdî'nin Delilleri", çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Haziran 1991), 202.
[485] Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 12 Temmuz 2023; Özişçi, *İmam Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'nin Tevhid Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi,* 13.
[486] el- Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73.
[487] Güneş, *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri*, 20.
[488] el- Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 86.
[489] el- Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 86.

hükümlerde duyuların dışındadır. Üstelik itiraz eden bu kimseler "atomların yok olmadan ayrışımı" tezini de duyulara dayanmadığı halde benimsemektedirler.[490] İmâm Mâtürîdî, evrende bulunan bunca kötülüğü idare ettiren bir yaratıcının olması gerektiğini şu cümleleri ile ifade ederek Allah'ın varlığını ispatlamak istemektedir: *"Şunu unutmamak gerekir ki, tabiatta kötü, çirkin, değersiz ve aşağılık şeylerde vardır. Eğer dıştan gelen etkili bir yönetim bulunmasaydı realitenin böyle olma ihtimali yoktu. Başarıya ulaşmak ancak Allah'ın yardımıyla mümkündür."*[491] Evrenin yaratılmış olduğu konusunda yapılacak incelemelerin son noktaya ulaşması İmâm Mâtürîdî'ye göre insan gücünü aşan bir durumdur. Zira doğada var olan her şey görme, işitme gibi duyunun meselesine girdiğinden her biri yaratılmışlığın delilidir. Mesela başlangıç dönemini bilmemesi, bünyesinde bozulan yönünü düzeltmekten veya benzerini yeniden inşa etmekten habersiz olması, ayrıca varlığına koruyacak şeylerden âciz kalması veya temel yapısını değiştirme imkânından yoksun bulunmaması gibi.[492]

Âlem yaratılmış olduğundan bahsetmişken ilk dönem Mâtürîdî âlimlerinden olan Hakîm es- Semerkandî (ö. 342/953) *Sevâdü'l-A'zam* isimli eserinde Allah'ın yaratma sıfatı ile ilgili söyledikleri isbât-ı vâcib meselesi açısında önemli görülmüştür. Es- Semerkandî Allah'ın yaratma sıfatı ile ilgili şunları söylemiştir:

> Müslüman, Allah Teâlâ'nın, mahlûkatı yaratmadan önce de yaratıcı olduğunu ve onda herhangi bir durum değişikliğinin olmayacağını bilmelidir. Bu yüzden Allah Teâlâ, mahlûkatı yaratmadan önce yaratıcı değildi, yarattıktan sonra yaratıcı oldu demek, Allah önceden ilâh değildi, sonradan ilâh oldu demek gibidir. Bu ise açık şekilde küfürdür. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: Allah her şeyi yaratandır.[493]

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'-l Kur'ân* isimli eserinde de "*Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır*."[494] âyetinin tefsirinde âlemin yaratılmış olduğuna dair işaretler olduğunu ifade etmektedir. Nitekim cisim ve

[490] el- Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 80.
[491] el- Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 81-82.
[492] el- Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 81.
[493] Ebû'l Kâsım el- Hakim es-Semerkandî, *İzahlı Sevâdü'l A'zam Tercümesi*, çev. Hüsamettin Vanlıoğlu, Abdullah Hiçdönmez, Fatih Kalender, Emin Ali Yüksel (İstanbul: Neşriyat Yayınları, 2017), 158.
[494] el-Bakara 2/164.

olaylar değişiklikliğe uğramakta ve halden hale girmektedir. Ancak bu değişiklikler ve hareketlilik devam ederken cisim ve olayların ilk yaratılıştan haberleri yoktur. Üstelik kendilerini meydana getirecek bir güçten de âcizdirler. Bu da bizlere cisimleri ve olayları var eden bir yaratıcının varlığını göstermektedir.[495]

İmâm Mâtürîdî'nin gaye ve nizam delilini de kullandığı görülmektedir. Örneğin; "*Allah, geceyi gündüze, gündüzü de geceye katıyor. O güneşi ve ayı da buyruğu altına almıştır; her biri belirlenmiş bir vadeye kadar kendi yolunu izler. İşte Rabb'iniz Allah budur, mülk O'nundur. O'ndan başka yalvarıp durduklarınız ise bir çekirdek zarına bile hâkim olamazlar*."[496] âyetinin tefsirinde "gece ve gündüzün, güneş ve ayın ve de tüm varlık âleminin başlangıcından sonuna kadar artmadan veya eksilmeden, yer değişikliğine uğramadan aynı düzen, aynı yasa ve aynı sistem içinde devam etmesinin bir yaratıcının var ve bir olduğunu ispat ettiğini" söylemiştir. Nitekim ona göre, Yüce Allah, her şeyi olduğu gibi var etmiş, onları idare etmiştir. Her birini, aynı sistem içinde korumuştur. Eğer varlık âlemi kendiliğinden meydana gelmiş olsaydı, aynı ölçüde devam etmesi mümkün olmazdı. Bilakis ileri-geri gidip dururlardı. Aynı şekilde birden fazla tanrı olsaydı da düzen bozulurdu. Nasıl ki dünya hükümdarlarında birinin yaptığına diğeri engel oluyorsa tanrılarında birden fazla olması durumunda biri değiştirir, diğeri öbürüne engel olurdu. Âlemde hiçbir muhalefetin olmaması, her şeyin aynı sistem içinde akıp gitmesi de tek bir yaratıcının var olduğunu bizlere gösterir.[497] Yine "*O'nun işaretlerinden biri de şudur: Sen arzı (ölmüş gibi) kupkuru görürsün; ama üzerine yağmur indirdiğimizde toprak canlanıp kabarır. Ona can veren, elbette ölülere de can verir. O her şeye kādirdir*."[498] âyetinin tefsirinde, iki âyet öncesinde Allah Teâlâ'nın "*Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun işaretlerindendir*."[499] buyurduğunu belirterek bu âyetlerle "Allah'ın bir olduğu, her şeye gücü yettiği, her şeyi bildiği, tüm bu ilmin ve gücün kendi zâtından olduğu, her şeyi hikmetle ve kusursuz bir şekilde tertip edip idare ettiğine dair deliller bulunduğunu" ifade etmiştir.[500]

---

[495] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 1/326.
[496] Fâtır 35/13.
[497] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 12/34-35.
[498] Fussilet 41/39.
[499] Fussilet 41/37.
[500] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 13/145-146.

İmâm Mâtürîdî'nin fıtrat delilini de kullandığı tespit edilmiştir. Örneğin Mâtürîdî, "*O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme ol maz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler*."[501] âyetinde geçen "Allah'ın insanları yaratmış olduğu fıtrat" bölümünü açıklarken bu beyanın farklı manalara açık olabileceğini ifade etmiştir. Mâtürîdî, bu manaları üç grupta toplamıştır. Birincisi, "Allah'ın fıtratı yani Allah Teâlâ'nın insanları yaratırken insan yapısına yerleştirdiği kendisinin var olduğuna dair bilgidir." Allah, her kulunu kendi birliğini ve ulûhiyetini idrak edebilecek şekilde yaratmıştır. Peygamberimizin "*Her doğan fıtrat üzere doğar. Sonra anne-babası onu yahudileştirir ve hıristiyanlaştırır*"[502] hadîs-i şerifi de bu anlamdadır. İkinci mana ise "akıllarıyla başbaşa bıraksalar fıtratlarına göre Allah'ın varlığına, birliğine iman edecek şekilde Allah onları yaratmıştır."[503] Eğer bizler nefsimizin aşırılıklarından kendimizi kurtarabilirsek, fıtratımız doğrultusunda davranırız.[504] Üçüncü mana ise "Cenâb-ı Hakk imtihan olma sorumluluğunu insanların yaratılışına yerleştirmesidir." [505] Bu âyetinde devamında "*Bütün gönlünüzle O'na yönelin, O'na saygısızlıktan sakının, nama zı kılın ve şirke sapanlardan olmayın*."[506] buyurulmuştur. Mâtürîdî, bu âyette geçen "şirke sapanlardan olmayın" kısmını tefsir ederken bu beyanın "Allah'ın her birimizin yaradılışına yerleştirmiş olduğu niteliklerde Allah'a ortak koşmayın" manasına gelebileceğini ifade etmiştir.[507] Yine bir sonraki âyetin tefsirinde de fıtrat deliline değindiği görülmektedir. "*Dinlerini parçalayıp -her bir grubun kendindekini beğendiği- fırkalara ayrılanlardan olmayın*" [508] âyetinde geçen "dinlerini parçalayıp fırkalara ayrılanlardan" kastedilen mananın insan yaratılışına yerleştirilen dinlerden ayrılanlar olabileceğini belirtmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu anlam, Allah Teâlâ'nın ulûhiyet ve birliğine dair bilgileri insanların yaratılışına yerleştirmiş olduğuna dair bir delildir.[509]

Buraya kadar İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ardından kelâm ekollerinden Mu'tezile, Ehl-i Hadîs, Eş'arîlik, Mâtürîdîlik'in isbât-ı vâcib

[501] er-Rûm 30/30.
[502] Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi,* 4/529; Abdullah Parlıyan, *Sünen-i Tirmizi Tercemesi* (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), 2/200-201.
[503] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Ayğan (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 11/217-218.
[504] Fatma Aygün, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Ocak 2017), 162.
[505] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 11/218.
[506] er-Rûm 30/31.
[507] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 11/220.
[508] Er-Rûm 30/32.
[509] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 11/221.

konusundaki görüşlerini iki başlık halinde incelemeye çalıştık. Şimdi ise yeni ilm-i Kelâm dönemi âlimlerinden Abdüllatif Harpûtî'nin hayatı, eserleri, kelâm ilmindeki yeri ve kelâmî görüşleri incelendikten sonra Allah'ın varlığının kanıtlanması meselesindeki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

3. ABDÜLLATİF HARPÛTÎ'YE GÖRE İSBÂT-I VÂCİB

3.1. Abdüllatif Harpûtî'ye Göre İsbât-ı Vâcib

Abdüllatif Harpûtî, isbât-ı vâcib konusunu ilâhiyat bölümünde ayrı bir konu başlığı olarak ele almıştır. Ancak marifetullaha dair bazı bilgileri gerek mukaddime gerekse iman gibi diğer bölümlerde işlemiştir. İsbât-ı vâcibin Harpûtî nazarındaki öneminin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle marifetullah hakkındaki görüşleri incelenmeye çalışılacaktır.

Harpûtî, marifetullah dediğimiz Allah'ın tanınması veya Allah'ın bilinmesi meselesinin şer'î hükmünün vâcib olduğunu ifade etmektedir.[510] O, bu şer'î hükmüne "*De ki: "Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?" Fakat iman etmeyecek topluma ne o kanıtların ne de uyarıların yararı olabilir.*"[511] âyetini delil olarak göstermektedir.[512] Yapılan incelemelerde, Harpûtî'nin isbât-ı vâcib ile ilgili bu görüş ve örneğinin aynısı Kâdı Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr'* ında [513] ve Cürcânî'nin *Şerhu'l- Mevâkıf* 'ında [514] rastlanılmıştır. Harpûtî'ye göre bu âyette geçen "Bakın", "Görün", "İnceleyin" anlamındaki (انظروا) emir kipinin ilk olarak akla getirdiği vücûbun anlamı, Allah'ı tanıma konusundaki akıl yürütmenin vâcib olduğuna işaret etmektedir.[515] Aşağıda açıklanacak olan hadîsten de anlaşılacağı üzere, akıl yürütmenin terkedilmesi üzerine Allah'ın tehdidi lazım geleceği için, bu emir kipinin delâlet edeceği nedb (yakarış) ve ve istihbâb (bir şeyi iyi ve güzel addetmek) gibi manalara işaret etme ihtimalleri ortadan kalkmaktadır.[516]

Harpûtî'ye göre, Cenâb-ı Hakk'ı tanıma ve O'na iman etme konusunda akıl ve fikir yürütmek yeterli olduğu için, marifetullah meselesinde nazar (akıl yürütme) vâcib olmuştur. Harpûtî, aklın Allah'ı bilmede yeterli olduğu, her akıllı ve bulûğ çağına ulaşmış kimselerin Allah'ı bilmesinin ve O'na iman etmesinin vâcib olması görüşünün Ebû Hanîfe'den rivâyet edildiğini ifade eder. Nitekim İmâm Kemâl İbn Humâm (ö. 861/1457) "*Hiçbir kimse yaratıcıyı tanımama (bilmeme) meselesinde mazeretli sayılamaz. Nitekim herkes gerek gökte*

---

[510] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 15.
[511] Yûnus 10/101.
[512] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 15-16.
[513] Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 46
[514] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/336.
[515] Cürcânî'de "emir ise ondan ilk olarak anlaşıldığı gibi vâciblik ifade eder." şeklinde ifade etmiştir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/338.
[516] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 28.

gerekse kendi nefsinde yaratıcıyı gözlemlemektedir. Evrenin yaratıcısı peygamber göndermediği halde insanlar üzerinde kendi akıllarıyla Allah'ı tanımaları vâcibdir." şeklindeki fetvasını Hakim eş-Şehid'in İmâm Ebû Yûsuf'tan (ö.182/798), onun da İmâm Ebû Hanîfe'den rivâyet ettiğini ifade etmiştir.[517] Harpûtî, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî'nin fikreden çocuğun aklının yeterli ve çıkarımda bulunma gücüne sahip olmasından dolayı marifetullahın onlara da vâcib olduğu görüşünü benimsediklerini beyan eder.[518]

Harpûtî'nin eserlerinde, İslâm kelâmındaki isbât-ı vâcib görüşlerine sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Ona göre, İmâm Mâtürîdî de "Allah'ı bilmenin vâcib olması"[519] görüşünü akıl bu konuda yeterli olduğu [520] prensibine dayandırmaktadır. İmâmın bu görüşünü, bu mezhebe bağlı olan Irak Mâtürîdîleri de benimsemiştir. Harpûtî, Ehl-i sünnet'ten Eş'arî ve Şafiîlerin "marifetullahın vâcib olması aklın yeterli olmasındandır" görüşünde farklı düşündüklerini ifade etmekte ve bu meseleyi iman bahsinde yeniden ele almaktadır.[521] İman bahsinde Mâtürîdî'nin görüşlerini tekrar ele alan Harpûtî, -yukarıda geçen görüşüne ek olarak- şunları da eklemiştir: "Akıl yoluyla Allah'a iman etmek vâcibdir."[522] "Fetret ehli (vahyin ulaşmadığı) kimseler, Allah'a iman etmeye muhatap ve yükümlüdür. Bu sebeple akıl yürüterek çıkarımda bulunmayanlar, Allah'a iman etmedikleri için kâfir olurlar ve necat (kurtuluş) ehlinden değillerdir."[523]

Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe'ye göre Cenâb-ı Hakk, akıl aracıyla yapılan akıl yürütme ile çıkarımda bulunmayı yarattıktan hemen sonra bazı şeylerin hüsün ve kubhunu idrak etmeyi yaratmıştır. Bir şeyin hüsün ve kubhu ile hükmeden Cenâb-ı Hakk'tır. Bundan ötürü hüsün ve kubuh şer'îdir. Bu noktada Mu'tezile'ye katılan Harpûtî, hüsün ve kübûha hükmedenin akıl olmadığını belirtir. Akıl yürütme yoluyla da imanın hüsnü ve kubhu bilinir.[524] Allah, peygamber ve şeriat göndermeden evvel de akıl yürüterek iman etmek vâcib, iman etmemek

[517] Mûsâ b. Zekeiya el- Hasfekî, *Vassâfu'l- Müteârife fî Şerhi Müsnedi İmam Ebû Hanîfe*, nşr. Mustafa Acıoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 268; Ebû Hanîfe, *el- Âlim ve'l Müte'allim*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınları, 2022), 9; Beyazîzâde Ahmed Efendi, *Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, 39; Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, s. 6-7.
[518] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, s. 6-7; Hasfekî, *Vassâfu'l- Müteârife*, 268.
[519] Ebû Mansur el- Mâtürîdî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Adnan Bülent Baloğlu – Murat Memiş (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), 30.
[520] Mâtürîdî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 75.
[521] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, s. 7.
[522] Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992),43.
[523] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 188.
[524] Hansu, *Mu'tezile ve Hadîs*, 85.

haramdır. [525] Buna delil olarak Hanefî âlimleri, Ebû Hanefî'nin "*Allah peygamber göndermese de, insan üzerine Allah'ı tanıması vâcibdir. Zira hiçbir akıl sahibi kendi yaratıcısını bilmeme konusunda mazaretli değildir*." [526] manasındaki sözünü aktarırlar. Onlara göre akıl, ilâhî hüccetleriden bir hüccettir. Şeriat gelmesinden önce, akıl ile istidlâl etmek vâcibdir. Mâtürîdî âlimleri, aklın şer'î bir argüman olduğunu Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinden[527] çıkarımda bulunarak aklın, şer'î bir delil olduğunu kabul ederler.[528] Allah'a inanmayan ve bilmeyenleri İslâm'a davet etmek tüm ümmet-i Muhammed'in üzerine farzdır.[529] Kur'ân ve Ehl-i sünnet'e inanmayan ateist ve materyalistlerin aklî kanıtlarla davet edilmesi zorunludur.[530]

Harpûtî, Eş'arîler'in bu konuda farklı düşündüklerini ifade eder. Eş'arî âlimlerine göre akıl, Allah'ı bilme ve tanıma noktasında yeterli değildir. Bu sebeple peygamberlerin davet ve tebliğleri şarttır. Eğer davet ve tebliğ yoksa Allah'a iman etmek vâcib değildir. Fetret ehli de cansız varlıklarda ve hayvanlarda olduğu gibi Allah'a iman etmekle mükellef ve muhattab değildir. Dolayısıyla fetret ehli mazeretlidir, necat ehlindendir ve de mü'minler ve kâfirler arasında yer alan üçüncü sınıfı oluşturmazlar.[531]

Eş'arîler de Mâtürîdî âlimleri gibi Ehl-i sünnet itikadına ters düşen "mü'minler ile kâfirler arasında yer alan üçüncü sınıfı" kabul etmemişlerdir. Eş'arîler'e göre hüsün ve kubuhu fikredebilmek ancak şeriatla mümkündür. "*...Biz bir resûl göndermedikçe azap da etmeyiz*." [532] âyetinden hareketle "peygamber ve şeriat göndermeden akıl ile Allah'ı tanımanın" vâcib olmadığına hükmederler.[533] Eğer vâcib olsaydı, Allah'ın büyük vâidinin (tehdidi) işaret ettiği "*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz...*"[534] âyetindeki

[525] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 109-110.
[526] Beyazîzâde Ahmed Efendi, *Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, 39.
[527] Mâtürîdî âlimlerinin, aklın şer'î bir delil olduğunu temellendirdikleri âyetlerden birkaçı şöyledir: "…Doğrusu ben seni de kavmini de apaçık bir sapkınlık içinde görüyorum' demişti." el-Enâm 6/74; "Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. 'Rabbim budur' dedi. Yıldız batınca da 'Batanları sevmem' dedi." el-Enâm 6/76; "Peygamberleri, 'Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında bir şüphe mi var? ...'"İbrâhîm 14/10;"; 'Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık!' diye de ilâve ederler." el-Mülk 67/10.
[528] el- Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* 62-65.
[529] Beyazîzâde Ahmed Efendi, *Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, 159.
[530] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 109-110.
[531] Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 46; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/360-362.
[532] el- İsrâ 17/15.
[533] Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 46; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/360-362.
[534] en-Nisâ 4/48.

gibi, Allah'a akılları ile iman etmeyen herkesin azap görmesi gerekirdi.[535] Ancak Allah "*...Biz bir resûl göndermedikçe azap da etmeyiz*."[536] buyurduğu için böyle bir azap gelmeyecektir ve akıl yürüterek Allah'ı tanımak vâcib değildir.[537]

Harpûtî, Eş'arîler'in bu görüşlerine Mâtürîdîler'in yaptığı açıklamayı da zikreder. Mâtürîdîler'e göre söz konusu delillere birçok şekilde cevap verilebilir. Bu âyette geçen "Resûl" kelimesinin akıl ile te'vil edilmesi gerekir. Yapılan bu te'vil görünüşte uzak gibi görünebilir ancak akıl yürütme ile Allah'ı bilmenin vâcib olduğuna işaret eden sem'î ve aklî olan kesin kanıtların te'vil edilmesi daha uzaktır. Bu durum ise söz konusu delili te'vil etmeyi zorunlu kılar. Âyette geçen "azap" kelimesinden murad, dünyadaki kitlesel ve genel bir felakettir. "Resûl" ile kastedilen mana ise peygamber gönderilmeden ve şeriat gelmeden bilinmesi mümkün olmayan hükümlerdir. Peygamberin gelmesi ve tebliğ etmesi ile bilinebilecek olan hükümlerden kaynaklı Allah azap etmez. Allah'ı bilmek ve tanımak bu hükümler içerisinde yer almaz.[538]

Harpûtî, yeri gelmişken büyük imâmların görüşlerine göre Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasında ortaya çıkan bütün anlaşmazlık ve çatışmaların sebebi yanlızca marifetullah konusu olduğunu ifade eder. Diğer şer'î meselelerinde bir ihtilâfın olmadığını ifade eden Harpûtî, her iki grubunda Allah'ı bilme konusu dışındaki "şer'î hükümleri bilmede aklın yeterli olmadığı; peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların indirilmesindeki asıl hikmetinin, akıl yürütme ile bilinmeyen ibadet şekilleri ve hadler gibi şer'î hükümlerin açıklanması olduğunu" konularını kabul ederler. Hatta peygamber tebliğinin ulaşamadığı meskenlerde peygambere iman etmenin vâcib olmadığı zorunlu bilgidir. Harpûtî tüm bu tartışmaları, İmâm Gazzâlî'nin Peygamber Efendimiz'in gönderilmesinden sonra gelen insanları üç farklı grupta ele alması ile çözüme kavuştuğunu ifade eder. Bu üç grup şöyledir:

> Birinci grup; Peygamberimizin davet ve tebliğinden haberi olmayandır ki bunlar hiç şüphesiz kurtuluşa erenlerdir. İkinci grup; Peygamberimizin daveti, mûcizeleri, örnek yaşayış ve güzel ahlakından haberi olanlardır ki bunlar hiç şüphesiz azap ehlindendir. Üçüncü grup ise; Peygamberimiz'in davet ve tebliğinden haberdar olmuş, fakat kendilerine ulaşan bu haberleri

[535] Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 46; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/362.
[536] el-İsrâ 17/15.
[537] Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 46; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/362; Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, 44; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi,* 204-215; Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 110.
[538] Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 43-45; Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 110.

derinlemesine araştırmaya ve soruşturmaya fırsat bulamayanlardır ki bu kimselerin kurtuluşa ereceği ümit edilir.[539]

Harpûtî, birinci grubun kesin kurtuluşu ile üçüncü grubun ümit edilen kurtuluşunun Allah'ı tanıma koşuluna bağlı olduğunu belirtir. Nitekim bu grupların kurtuluş ehlinden olmaları, "şer'î imanlarının var olması nedeniyle değil, davetin kendilerine ulaşmaması" gibi bir mazeretle mazur olması nedeniyledir.[540]

Harpûtî'ye göre, İslâm âlimleri marifetullah meselesinde "akıl yürütme ve istidlâl etmenin aklî ve şer'î açılardan vâcib olduğu konusunda" görüş birliğine varmışlar ve söz konusu aklî ve naklî kanıtlarla istidlâlde bulunmuşlardır. Ancak Mu'tezile'nin marifetullahın şer'î olarak değil de aklî olarak vâcib olduğu görüşüyle kendilerine muhalefet ettiğini nakleden Harpûtî, Mu'tezililerin şer'î istidlâlin vücubuna inanmadıklarından dolayı istidlâli terk etmenin günah olmadığını söylediğini de ifade eder.[541] Sonuç olarak Harpûtî, bilginlerin mezkûr akıl yürütme ve istidlâl etmenin aklî ve şer'î açılardan vâcib olduğu konusunda ve de bu akıl yürütme ve istidlâlin ne anlama geldiği noktasında görüş birliğine vardıklarını belirtir. Ayrıca Harpûtî, Osmanlı âlimlerinden Gürânî'nin (ö. 893/1488) "*el- Cevabu'l- Atîd*" isimli kitabında bunların açıkça belirtildiğini ifade eder. Eserde "çoğu din âlimlerine göre vâcib olan akıl yürütme ve istidlâlin, nazar ehli ve kelâmcıların nezdinde geçerli olan akıl yürütme ve istidlâl olduğunu, filozoflara göre ise avamın akıl yürütme ve istidlâlini de içine alan bir akıl yürütme ve istidlâl olduğunu" ibarelerinin de zikredildiğini aktarır.[542]

Harpûtî'nin konu başında marifetullahın şer'î hükmünün vâcib olduğuna dair "*De ki: "Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?" Fakat iman etmeyecek topluma ne o kanıtların ne de uyarıların yararı olabilir.*"[543] âyetini delil olarak gösterdiğini yukarıda söylemiştik. Bu âyete ek olarak "*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda aklıselim sahipleri için elbette ibretler vardır.*" [544] âyetinin indiği sıralarda Peygamber Efendimizin *"...Bu* â*yetleri okuyup tefekkürde bulunmayanlara yazıklar*

[539] İmâm Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l- İslâm ve'z-Zendeka (İslâm'da Müsâmaha),* çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2022), 60-61.
[540] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 110-111.
[541] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/86- 99; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/362; Nesefî, *Mâtürîdî Kelâmı*, 44; Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 7.
[542] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 7.
[543] Yûnus 10/101.
[544] Âl-i İmrân 3/190.

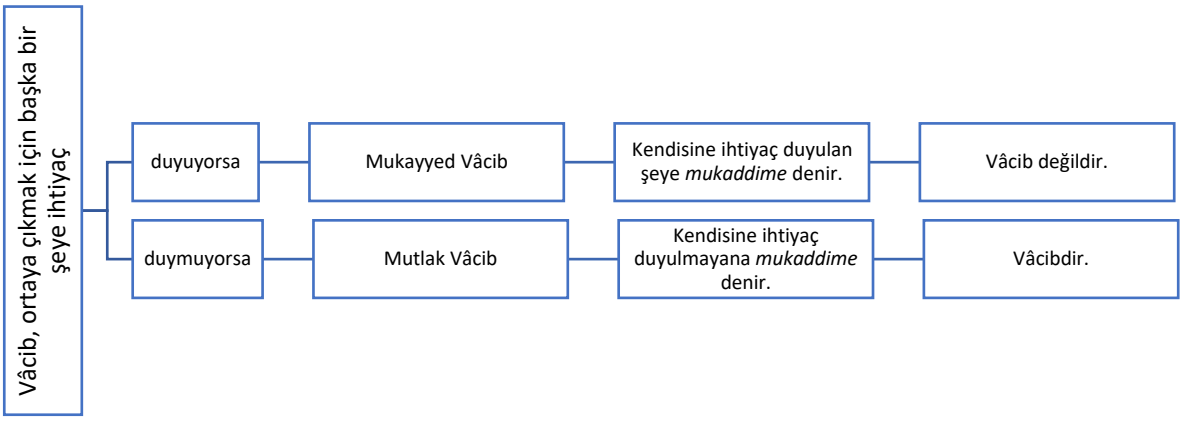
olsun."[545] söylediği hadîs-i şerifini de aktarır.[546] Harpûtî, bu hadîs-i şerifte geçen "lâkeha (لاكها) eyleminin, çiğnemek (medğ) kökünden gelen medeğeha (مضغها)" manasında olduğunu ifade eder ve mezkûr hadîs-i şerifde geçen "tefekkür etmeyen kimselerin bu âyetleri okuyuşunu alef (saman, ot) çiğnemesine benzetilerek" bu durumun kınandığına işaret ettiğini belirtir. Bazı rivâyetlerde "lâkeha" lafzı yerine "kareaha" lafzı geçtiğini nakleden Harpûtî, "veyl" (ويل) kelimesinin azab manasında kullanıldığını söyler. Harpûtî, aslında bu hadîs-i şerifin, Allah'ın tanıma ve bilme meselesinde fikretmeyenler hakkında tehdit içerdiğini belirtir. Yüce Allah'ın vaîdi yani tehdidi, "vâcib olan bir işin terk edilmesi üzerine vârid olduğu için söz konusu hadîs nazarın vâcib olduğuna" işaret eder.[547] Cürcânî, bu konuda Harpûtî'nin yukarıdaki hadîsini naklettikten sonra "Hz. Peygamberin bilme delilleri konusunda tefekkürü terk edenleri tehdit ettiğini, vâcib olmayan bir şeyin tehdidi yapılamayacağı için nazarın vâcib olduğunu" ifade eder. Akabinde bu yolun zannî olup kesinlik belirtmediğini zikreden Cürcânî'ye göre, "emrin, vâciblikten başka bir manaya işaret etmesi mümkündür ve nakledilen hadîs, ahad haber çeşidindendir."[548]

Ayrıca Harpûtî'ye göre marifetullah vâcib-i mutlak olduğu için "vücûbuyla vücûb kesbeder" yani zorunluluğuyla zorunluluk ifade eder [549] Harpûtî, bu noktada vâcib kavramına biraz daha giriş yaparak bu kelimenin anlaşılmasını sağlamıştır. [550] Vâcib dediğimiz kavramın ortaya çıkabilmesi için başka bir varlığa ihtiyaç duyuyorsak -zekâtın farz olabilmesi için nisab miktarına sahip olmak gibi- buna *mukayyed vâcib* deriz. Kendisine ihtiyaç duyulan şeye ise *mukaddime* denir. Eğer "vâcib olan bir şey, hem varlığında hem de vâcib olmasında başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duymazsa" -namazın farz olması taharetin varlığına bağlı olmadığı gibi- buna *mutlak vâcib* denir. Kendisine ihtiyaç duyulmayana da *mukaddime* denir. Harpûtî, "mukayyed vâcibin mukaddimesi vâcib değilse de mutlak vâcibin mukaddimesinin vâcib olduğunu" ifade ederek Allah'ı tanımanın vâcib-i mutlak olduğunu ve "vücûbuyla vücûb kesbettiğini" beyan etmeye çalışır.[551]

---

[545] Mehmet Görmez vd. (ed.), *Hadîslerle İslâm* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 1/575; Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*, çev. Sadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları,2011), 1/472.
[546] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 15-16; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/338.
[547] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 28; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/338.
[548] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/338.
[549] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 28; Râzî, *el-Muhassal,* 39; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/338.
[550] Harpût'nîn mutlak vâcib tanımı, namaz ve zekât örneklerini Cürcânî'den almış olması muhtemeldir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/346.
[551] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 28-29.

Tablo 3.1. Teklifin gerekçesi yönünden vâcib kavramı



Abdüllatif Harpûtî, Allah'ın varlığını ispat konusuna açıklık getirmek için "*Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm*" isimli meşhur Kelâm kitabında yer alan İlâhiyat bölümünde "İsbât-ı Vâcib" başlığı açar ve bu başlığı "*İsbât-ı Vâcib ile İlgili Delille*r" ile "*Değerlendirme ve Tenkit*" isimli alt başlıkları ile inceler. Harpûtî, "*Filozof ve Muhakkik Kelâmcıların Delili*" ve " *Çoğu Kelâmcıların İzlediği Yol*" şeklinde iki başlık atar. Akabinde bu iki yolun dışında "*Enbiyâ ve Asfiyânın Tercih Ettiği Yol*" olarak isimlendirdiği âleme bakarak çıkarımda bulunulan delillerden bahseder. Mütekellim, *Tekmile* isimli eserinde ise son dönem ilâhiyatçıların izlediği üç farklı yol olan "İmkân", "Hareket" ve "Gaye ve âlemdeki nizam deliline" ayrıca değinir.[552]

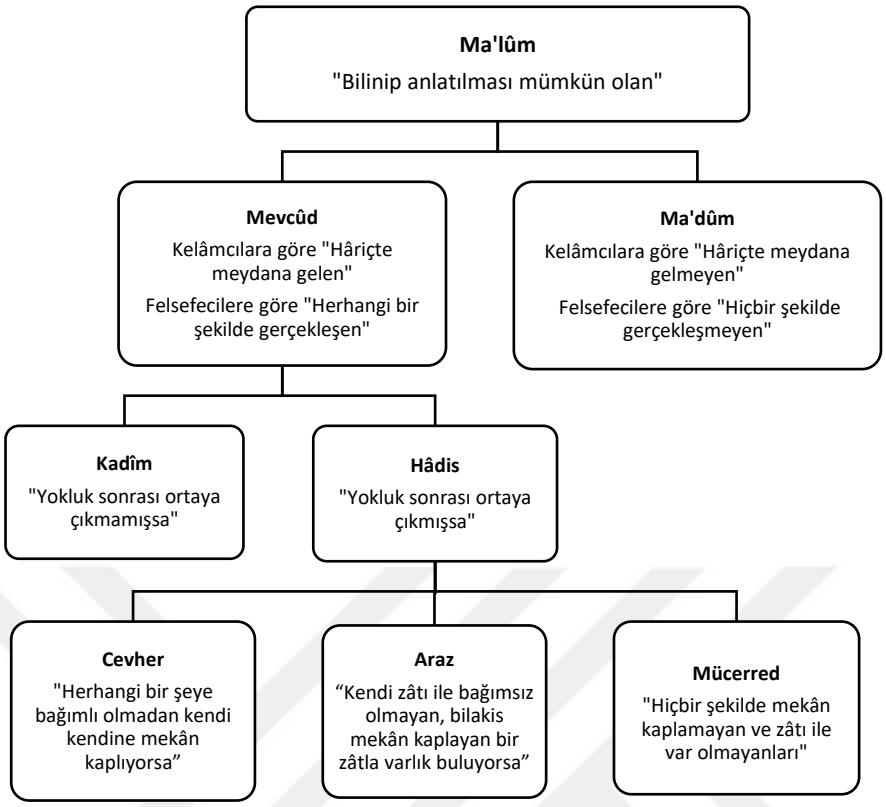
Bu çalışmada, Harpûtî'nin ortaya koymuş deliller "hudûs delili", "imkân delili", "hareket delili", "gaye ve nizam delili" ve "fıtrat delili" olmak üzere beş başlık altında toplanmıştır. Sonrasında ise isbât-ı vâcib delillerine yöneltilen itirazlara Harpûtî'nin cevapları tespit edilmeye çalışılmıştır. İsbât-ı vâcib delillerine geçmeden evvel konu bütünlüğünün bozulmaması ve hudûs ile imkân delillerinin daha iyi anlaşılabilmesi için ön bilgilendirme yapılmıştır. Bu ön bilgilendirmenin içeriğinde "Harpûtî'ye göre kelâmcıların gözünden cevher ve arazın, kadîm ve hâdis kavramları ile ilişkisi"; "Harpûtî'ye göre felsefecilerin gözünden cevher ve arazın, vâcib ve mümkün kavramları ile ilişkisi" analiz edilmeye çalışılmıştır. İkinci bilgilendirme ise Harpûtî'nin isbât-ı vâcib delillerini anlatmaya geçmeden evvel kendisinin yaptığı bilgilendirmedir.

[552] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, s. 74-76.

Harpûtî, mümkün ma'lûmun bölümlerinden olan cevher ve arazların hüküm ve hallerinin Kelâm ilmi içerisinde ele alınmasındaki sebebini; bu nesnelerin imkân ve hudûs niteliklerinin açıklanması ile Yüce Yaratıcı'nın varlığına kanıtlar getirmek ve O'nun var olduğunu ispat edebilmek olduğunu beyan etmiştir.[553] Bu araştırmada, bundan dolayı Harpûtî'nin cevher ve araz kavramlarını nasıl açıkladığı, hangi kavramlarla ilişkilendirdiği gösterilmek istenmiştir.

Harpûtî, bu kavramları "*Ma'lûm ve İlgili Kavramlar*" başlığı altında ele alır. Ma'lûm terimini "*bilinip anlatılması mümkün olan şey*" olarak tanımlayan Harpûtî, birçok kelâmcının bu kavramı ma'dûm ve mevcûd olarak ikiye ayırdığından bahseder. Ma'dûm, "*hariçte ortaya çıkmayan*" ; mevcûd, "*hariçte ortaya çıkan*"dır. Mevcûd, "*yokluk sonrası meydana gelmemişse*" kadîm, "*yokluk sonrası meydana gelmişse*" hâdistir. Hâdis ise "*herhangi bir şeye bağımlı olmadan kendi kendine mekân kaplıyorsa*" cevher; "*kendi zâtı ile bağımsız olmayan, bilakis mekân kaplayan bir zâtla varlık buluyorsa*" araz denir. Yine Harpûtî'ye göre kelâmcılar "*hiçbir şekilde mekân kaplamayan ve zâtı ile var olmayanları*" varlığı onaylanmayan mücerred yani soyut sınıfına dâhil ederler.[554] Harpûtî'nin kelâmcıların gözünden cevher ve arazın, kadîm ve hâdis kavramları ile nasıl bir ilişkilendirdiği aşağıdaki şemada gösterilmiştir.

[553] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,*50.
[554] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 19-21.

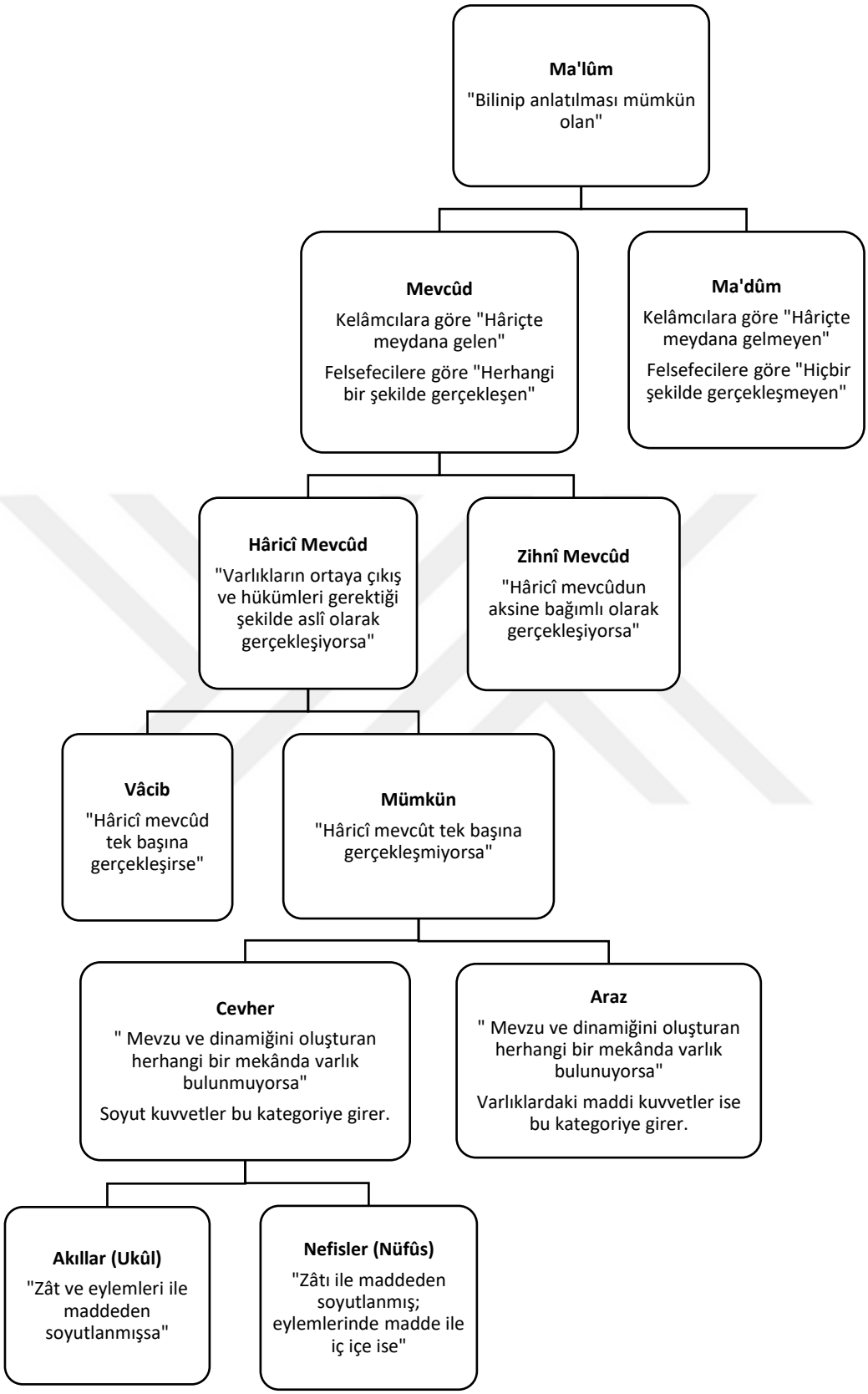


Şekil 3. 1. Harpûtî'ye göre kelâmcıların gözünden cevher ve arazın, kadîm ve hâdis kavramları ile ilişkisi

Kelâmcıların cevher ve arazı, kadîm ve hâdis kavramları ile nasıl ilişkilendirdiğini anlatan Harpûtî, ardından felsefecilerin ma'dûmu "*hiçbir şekilde gerçekleşmeye*n" ve mevcûdu "*herhangi bir şekilde gerçekleşen"* olarak kabul ettiklerini nakleder. Mevcûdun kendi içinde ikiye ayrıldığını; bunların, hâricî mevcûd ve zihnî mevcûd olduğunu da zikreder. Harpûtî'ye göre felsefeciler, hâricî mevcûdu "*zuhûr ve hükümlerin terettüp ettiği aslî bir şekilde gerçekleşmesi*" şeklinde tanımlarken, bu durumun tersi olan zihnî mevcûdu "*zuhûr ve hükümlerin terettüp ettiği aslî bir şekilde gerçekleşmemesi*" yani "*bağımlı olarak tahakkuk etmesi*" şeklinde tanımlar. Harpûtî, hâricî mevcûdun tek başına tahakkuk etmesini *vâcib,* bağımlı olarak gerçekleşmesini *mümkün* olarak tanımlar. Mümkün ise "*mevzu ve dinamiğini oluşturan herhangi bir mekânda varlık varsa*" cevher, yoksa azardır. Felsefecilere göre, soyut kuvvetler bu kategoridedir ve cevher kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlar "*Zât ve eylemleri ile cisimden soyutlanmış olanlar*" yani akıllar (ukûl), "*zâtı ile cisimden soyutlanmış fakat eylemleri ile cisimle iç içe olanlar*" yani nefisler (nüfûs)'dir.

Maddi kuvvetler ise arazların kategorisindedir.[555] Buraya kadar izah edilenler -daha anlaşılır hale getirebilmesi açısından- aşağıdaki şekilde gösterilmeye çalışılmıştır.

[555] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 18-19.



Şekil 3.2. Harpûtî'ye göre felsefecilerin gözünden cevher ve arazın, vâcib ve mümkün kavramları ile ilişkisi

İkinci olarak yapılacak olan bilgilendirme ise şöyledir: Allah'ın varlığını ispat meselesinde, imkân ve hudûs olmak üzere iki yolun bulunduğundan bahseden Harpûtî,[556] imkân delilini filozof ve muhakkik kelâmcıların kullandığını, diğerini ise çoğunlukla kelâmcıların tercih ettiğini belirtir. Ona göre, bu iki delil, iki yöntemle sunulur. Birinci yöntem, devr ve teselsülün geçersizliğine dayanır.[557] Günümüzde kısır döngü, eski Türkçede ise "müsâdere ale'l-matlûb*"* terimiyle anılan devr "*mümkün iki varlıktan her birinin ötekinin var olması için illet teşkil etmesidir*."[558] şeklinde tanımlanır. Kısır döngünün bir benzeri olan, "ard arda olmak, ard arda gelmek" manasındaki teselsül ise "*nesne ve olayların birbirinin illeti olarak geriye doğru nihayetsiz devam etmesi*"[559] demektir. Harpûtî, kısır döngünün geçersizliğini, "bir varlığın mevcûdiyetinden önce var olması imkânsızdır" diyerek açıklamaya çalışır. Bu sebeple birinci yöntemle ele alınan meselelerde bazı itirazlar ortaya çıkacağını söyleyen Harpûtî; her iki delilinde, ikinci yöntemlerini dikkate almak gerektiğini savunur.[560]

3.2. Abdüllatif Harpûtî'nin İsbât-ı Vâcib Delilleri

3.2.1. İmkân Delili

İmkân delili, mümkün kavramı üzerinden açıklandığı için Harpûtî'nin öncelikle mümkün kavramının tanımı hakkındaki görüşlerine yer vermek gerekmektedir. Harpûtî'ye göre mümkün, yalnızca zâtî olabilen ve "zâtına nazaran varlık ve yokluğu tasdiklenen şey olup zâtı gereği vâcib ve muhal olanın zıddı" demektir. Harpûtî, bunun "*mümkün bil-imkânil-hâs*" şeklinde anıldığını ifade etmektedir. "*Mümkün bil-imkânil-hâs*", varlığı ve yokluğu zaruri olmayan, ancak varlığı dışsal bir faktörle güç bulan anlamına gelmektedir.[561] Harpûtî bu tanımı Cürcânî'den esinlenerek yapmış olması muhtemeldir. Zira Cürcânî'nin

[556] Harpûtî bu görüşünde Râzî, Beyzâvî ve Cürcânî gibi âlimlerden etkilenmiş olması muhtemeldir. Bk. Fahreddin er- Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başaknlığı, 2019), 76; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 168; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/10.

[557] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 61.

[558] Topaloğlu- Çelebi, "Devir", 71-71. Türk Dil Kurumunda ise kısır döngü "*bir önermeyi ikinci bir önermeyle ikinci önermeyi de dönüp birincisiyle tanıtlamaya çalışma yolu; fasit daire, döngü, kapsayıcı karşıtı*" şeklinde tanımlanmıştır. Türk Dil Kurumu TDK, "Kısır Döngü", *Güncel Türkçe Sözlük.*

[559] Topaloğlu- Çelebi, "Devir", 71-71.

[560] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 61.

[561] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 21.

"*imkân"* [562] , "*imkân-ı-hâs"* [563] ve "*mümkin biz-zât"* [564] gibi sözcüklerindeki açıklama, Harpûtî'nin bu tanımınında birleştirilmiş gibidir.

Harpûtî'ye göre mümkün, bazen varlığı imkânsız olmayan varlıklar anlamında kullanılmaktadır. Bu isimlendirmeye göre mümkün, vâcibi içine alıp imkânsıza zıt olmaktır. Aynı şekilde buna yokluğu zorunlu olmayan ya da varlığı zorunlu olmayan anlamında "*mümkünün bi'l imkâni'l- âmm*" denilmektedir. Bazen de mümkün kelimesi yokluğu imkânsız olmayan anlamında kullanılmaktadır. Bu tanıma göre ise imkânsızı kapsayıp vâcibin zıddıdır. Aynı şekilde buna da yokluğu zorunlu olmayan ya da varlığı zorunlu olmayan anlamında "*mümkünün bi'l imkâni'l- âmm*" denilmektedir.[565] Cürcânî, imkân-ı hassın imkân-ı âmmdan kesinlikle daha genel olduğunu ifade etmektedir.[566] Harpûtî'nin "mümkünün bi'l imkâni'l- hâs" ve "mümkünün bi'l imkâni'l- âmm" kavramlarının tanımlarına bakıldığı zaman; mümkünün bi'l imkâni'l- hâssın, mümkünün bi'l imkâni'l-âmma nazaran daha genel olduğu söylenebilir.

Harpûtî, "mümkünün bi'l imkâni'l- hâs" kavramında geçen has kelimesinin gerçek anlamda kullanıldığını; her iki "mümkünün bi'l imkâni'l- âmm" kavramındaki âmm kelimesinin ise örfi manada zikredildiğini belirtmektedir.[567] Mümkün kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığını ifade eden Harpûtî'nin bu tanımları şu şekilde tablolaştırılabilir.

[562] "*İmkân:* Zat'ın, varlığı ve yokluğu gerektirmemesidir." Şerîf Cürcânî, "imkân", 29.
[563] "*İmkân-ı Hâss:* İki taraftan zaruretin kaldırılmasıdır. Örneğin 'Her insan yazıcıdır.' gibi. Çünkü yazmak ve yazamamak insan için zaruri değildir." Şerîf Cürcânî, "İmkân-ı Hâss", 29.
[564] "*Mümkin biz-zât:* Zatı için, varlık ve yokluktan bir şey iktiza etmemeyi gerektiren şeydir. Alem gibi." Şerîf Cürcânî, "Mümkin biz-zât", 223.
[565] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 21.
[566] Şerîf Cürcânî, "İmkân-ı Âmm", 29.
[567] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,*38.

Tablo 3.2. Harpûtî'ye göre mümkün kavramının kullanıldığı anlamları



Harpûtî, mümkün varlıkların üstün türlerinin (ecnas-ı aliye) arazın dokuz katogorisi ve cevher ile birlikte toplam on kategori olduğunu belirtir. Ona göre arazın dokuz kategorisi şunlardır: "Nicelik, nitelik, mekân, zaman, durum, iyelik, görelilik, etkenlik ve edilgenlik."[568]

Harpûtî, felsefecilerin ve muhakkik kelâmcıların kullanmış olduğu imkân delilinin birinci yöntemini şöyle açıklar:

- Herhangi bir varlığın var oluşunda hiçbir şüphe yoktur.
- Bu varlık, ya zorunlu bir varlıktır ya da varlığı zorunlu varlığa dayalı mümkün bir varlıktır.
- O halde vâcib yani zorunlu varlık kesinlik kazanmış olur. Hedeflenen sonuçta budur.
- Eğer bu varlık, mümküne dayalı bir varlık ise veya bir illet sayesinde mevcûd oluyorsa mesele illet olur ve şöyle denir:
    - ✓ İlletin mümkün varlık olması imkânsızdır. Eğer imkân dâhilinde kabul edilirse o zaman kısır bir döngü başlar ve teselsül meydana gelir.

[568] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 22; Harpûtî, bu sınıflandırmada Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetnâme*'sinden faydalanmış olabilir. Nitekim İbrahim Hakkı, cevher ile birlikte arazların toplam on kategorisine ma'kûlât-ı aşere denildiğini şöyle ifade etmektedir: "Cevher ile beraber arâzların dokuz toplamı olan on şeye ma'kûlât-ı aşere demişlerdir. Cevher kendi zâtı ile kaim ve sabittir. Arâz ise cevher ile kaim ve onu sıfatlandırmaktadır. Cevher de Allah Teâlâ ile kaimdir. Bütün âlem, her parçası ile ma'kûlât-ı aşereden mürekkeb tek bir cisimdir. Hepsi lisan-ı hâl ile Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine nâtık ve şahiddir." Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, çev. M. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999), 54.

- ✓ O halde bahsi geçen illet, vâcib/ zorunlu varlık olması gerekir. Böylece hedef sabit olur.

Abdüllatif Harpûtî, ikinci yöntemi ise şöyle açıklar:

- Kâinatta varlığı meydana gelen bütün mümkünler, vücûd ve icâdında;
  - ✓ Ya zorunlu varlığa dayanan bir mümkündür.
  - ✓ Ya da zorunlu varlığa dayanmayan bir mümkündür.
- Şayet bu mümkün varlıklar, vücûd ve icâdında zorunlu varlığa dayanmıyorsa; kâinatta hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Nitekim varlık, mevcûdiyetinde bağımsız olmadığı gibi varsayılan icâdında da bağımsız olmayan bir mümkündür. Çünkü var etme yani icâd etme, mevcûdiyetin bir uzantısıdır. O halde hiçbir vücûd ve icâdın olmama ihtimali -sezgi ve gözlem de yalanlandığı için- imkânsızdır. Bu sebeple birinci şık muteber olur ve maksata ulaşılır.[569]

Harpûtî'ye göre, filozof ve muhakkik kelâmcıların kullanmış olduğu imkân delilinin ikinci yöntemi devir/kısır döngü ve teselsülün hükümsüz olduğunu bizlere gösteren delillerden biridir. Bu sebeple Harpûtî, kısır döngü ve teselsülün geçersizliğinin bu yönteme dayandığını belirtir.[570] Muhakkik kelâmcılardan Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274), bu yöntemin devir ve teselsülün geçersizliğine dayanmadığını *Tecrîdü'l-İ'tikād'*inde bahsettiğini ifade eden Harpûtî, Seyyid Şerif Cürcânî'nin de *Şerhi*'nde bu yöntemin Allah'ın varlığını ispatlama meselesinde en açık ve en kısa olanı olduğunu zikrettiğini nakleder.[571]

Harpûtî, kelâm âlimlerine göre evrende varlığı kesinleşmiş olan cevher ve arazların mümkün olduğu sabit iken pozitif ilme göre de evrende var olan her şeyin madde ve kuvvetten meydana geldiğini aktarır. Ona göre madde (atomlar) varlığında esîre,[572] esîr varlığında parçalarına, esîrin parçaları ise henüz keşfedilememiş sonsuz birçok şeylere veya çekme-itme hareket kuvvetlerine, çekme-itme hareket kuvvetleri de çekilerek veya itilerek hareket edecek olan maddelere dayanıp muhtaç olan şeyden başka bir şey değildir. Ayrıca madde ve maddî olan cisimlerin doğrudan, kuvvetlerinin de dolaylı olarak varlığından dolayı

[569] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 61-62.
[570] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 122.
[571] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/684; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 122.
[572] "Esîr, havadan binlerce derece hafif, saydam ve bütün fezâyı(uzayı) kuşatan ve akıcılığı çok hızlı olan bir cisimdir." Harpûtî'ye göre "Güneş ve diğer cisimlerden gelen ışınların ve sıcaklığın yer küresiye ulaşması" esîrin varlığının delili olarak görülür. Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 41.

mekâna ihtiyaç duymaları onların mümkün varlıklar olmasını gerekli kılar. Mekân ve fezâ ise -var olmayan bir boşluktan ibaret olduğu için- ma'dûm[573] bir mümkündür; vâcib bir varlık değildir. Harpûtî'ye göre mümkün varlıklar, var olabilmek için başka bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple, mümkün varlıklar, var edebilmekte de var olabilmekte de kendi başlarına bağımsız değillerdir. Dolayısıyla, evrendeki bütün varlık âlemi mümkün varlıklara bağlı bulunduğu sürece her ne kadar sayıca fazla olsalar da yine de var edebilmekte ve var olabilmekte tek başlarına olmadıkları için hiçbiri var olamaz ve kâinatta bulunan tek bir mümkün varlık dahi bulunamaz.[574]

Harpûtî, *Tekmile* isimli eserinde de imkân argümanını ele almakta ve dipnot kısmında son dönem fizik ötesi felsefecilerin imkân deliline "kainatın mümkün olması zaruri değildir" şekilde itiraz edildiğini ifade etmektedir. Yani şüphe yok ki kâinat bizim düşüncemizdir. Bize zaruri/zorunlu görünmediği için hakkında tasavvur ettiklerimiz doğal olarak eksik kalacaktır. Eğer bizler kâinatı tamamen bilebilmiş olsaydık muhtemel ki evrende kendini var eden, vâcib olan sebebi görebilirdik. O halde evrende onun varlığını ancak bizim müşâhede ettiğimiz bir şey zorunlu/vâcib kılabilir. Bu nedenle onun mümkün oluşu tezi kendisi ile ispatlanamayacak bir delil olup varsayımsal bir husustur. Fizikötesi felsefeciler bu itiraza şu şekilde cevap vermektedirler: Birleşik, basit, madde ve maddeye ait tüm güçlerin bir araya gelmesiyle evren var olmaktadır. Bu güçler birbirlerine dayanmaktadır ve mevcûdiyetlerinde ondan müstakil olamazlar. Dolayısıyla evrende herhangi bir varlığın özü, onun mevcûdiyetini vâcib kılmamaktadır. Bu sebeple kâinat, ancak mümkündür.[575]

3.2.2. Hudûs Delili

Hudûs delili de hâdis kavramı üzerinden açıklandığı için Harpûtî'nin öncelikle hâdis kavramı hakkındaki görüşlerine yer vermek gerekmektedir. Yokluk sonrası zuhûr edenleri hâdis olarak isimlendiren Harpûtî, hâdis kavramını zâtî ve zâmânî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. "*Öncesinde başka bir şey bulunduğu hâdise"* zâtî,[576] *"yokluğu bulunduğu*

[573] Ma'lûm terimini "*bilinip anlatılması mümkün olan şey*" olarak tanımlayan Harpûtî, birçok kelâmcının bu kavramı ma'dûm ve mevcûd olarak ikiye ayırdığından bahseder. Ma'dûm, "*hariçte ortaya çıkmayan*" ; mevcûd, "*hariçte ortaya çıkan*"dır. Mevcûd, "*yokluk sonrası meydana gelmemişse*" kadîm, "*yokluk sonrası meydana gelmişse*" hâdistir. Geniş bilgi için bk. Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 18-19.
[574] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 122-123.
[575] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-kelâm*, s. 74.
[576] Cürcânî, "Hudûs-i Zâtî", 84.

hâdise" ise zâmânî[577] denir. Harpûtî'ye göre zâtî hâdis daha geneldir.[578] Harpûtî'nin bu tanım ve beyanlarında Cürcânî'nin *Tâ'rifât'*dan[579] ve *Şerhu'l- Mevâkıf* 'dan[580] faydalanmış olması muhtemeldir.[581] Zira hudûs kavramını "*bir şeyin, yokluğundan sonra (yani yok iken) var olmasından ibârettir*"[582] şeklinde tanımlayan Cürcânî'nin de, hudûs kavramını zâtî ve zâmânî olmak üzere ikiye ayırdığı tespit edilmiştir. Hudûs-i zâtî kavramını "*bir şeyin, varlığında başkasına muhtaç olması*"; hudûs-i zamâni kavramını "*bir şeyin zamânî öncelik bakımından, yoklukta önceliği olması*" olarak tanımlamaktadır. Harpûtî'nin "zâtî hâdis daha genel" görüşünü ise Cürcânî, hudûs-i zâtînin mutlak olarak hudûs-i zamânîden daha genel olduğunu söyleyerek ifade etmektedir.[583] Harpûtî'ye göre zâtî hâdisin daha genel olmasının nedeni, filozoflara göre ilk bilineni içine almasıdır;[584] bazı Eş'arîler'e göre ise ilâhî sıfatları kapsamasıdır.[585]

Bu delili çoğunlukla kelâmcıların kullanmış olduğunu ifade eden Harpûtî, bu kanıtın, iki farklı yönteminden bahseder.[586] Hudûs delilinin birinci yöntemini şöyle açıklar:

- Kâinat, tüm parçaları ile sonradan hâdis olmuş bir varlıktır.
- Sonradan hâdis olan her varlığın, bir muhdise olan ihtiyacı zorunlu bilgidir.
- Öyleyse; kâinatı yaratan ezelî bir muhdis vardır. Bu muhdisin varlığı vâcibdir.
- Aksi takdirde kısır bir döngü ve teselsül ortaya çıkar.

Hudûs delilinin ikinci yöntemini ise şöyle açıklar: Kâinatta, sonradan olan her şeyin hudûs ve icâdı;

- Ya ezelî ve zorunlu bir yaratıcıya dayanır.
- Ya da dayanmaz.

[577] Cürcânî, "Hudûs-i Zamânî", 84.
[578] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 18-20.
[579] Cürcânî, "Hudûs"; "Hudûs-i Zâtî"; "Hudûs-i Zamânî", 84.
[580] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/748.
[581] Beyzâvî ile de benzerlik gösterse de Harpûtî'nin aktardıkları nerdeyse Cürcânî'nin açıklamaları ile birebir örtüşmektedir. Bk.Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 70; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/748.
[582] Cürcânî, "Hudûs", 84; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/748.
[583] Cürcânî, "Hudûs-i Zamânî", 84.
[584] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/748-762.
[585] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 18-20; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/794-800; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 3/29-30.
[586] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 62-63.

Âlemde hâdis ve kadîm dışında bir başka varlık olmadığını, kadîmde ise sadece vâcib varlığın olduğunu belirten Harpûtî, dayanıp-dayanmama ihtimalleri hakkında şunları nakleder:

- Dayanmaması imkânsızdır. Çünkü bir varlığın yaratılmasında ve varsayılanların ortaya çıkmasında kadîm ve zorunlu bir varlık yoksa bu varlıklarda olamaz. Nitekim sözü edilen varlık, mevcûdiyetinde müstakil yani bağımsız olmadığı gibi meydana getirmede de bağımsız olmayan hâdis bir varlıktır. O halde bir varlığın vücûdu ve icâdının, ezelî ve vâcib olan bir varlığa dayanmaması düşünülemez.
- Dayanması kesindir. Çünkü kâinatta, yaratılan ve ezelî yaratıcı dışında bir varlık yoktur; zorunlu varlık dışında ise ezelî bir varlık olmadığı kesindir. Zira her mümkün sonradan var olmuştur. Sonradan var eden kâinatın muhdisi ise şu sebeplerden ötürü kadîm ve varlığı zâtı gereğince zorunlu olması gerekir:
    - ✓ Hâdis ve mümkünün nitelikleri eşittir.
    - ✓ Her hâdis, mümkündür.
    - ✓ Her mümkün, hâdistir.
    - ✓ Hiçbir hâdis ve mümkün, kadîm değildir.
    - ✓ Kadîm olan ise asla hâdis ve mümkün değildir.
    - ✓ Vâcib olan ise asla hâdis değildir.[587]

Harpûtî, burada hudûs delili hakkında aşırı tabiatçıların dindar kesimi yanıltmak için kullanmış oldukları "*varlıklar hâdis olmayıp kadîmdir*" şeklindeki laf cambazlığını yine bu kesimin imkân delili için öne sürdükleri "*âlemde varlığı mümkün olan hiçbir mevcûd yoktur. Aksine âlemdeki her mevcûd; zâtı, varlığını gerektirdiğinden bizzat vâcibdir*." demagojilerinden farksız görmüştür. Bu yanıltmacaları ise kısaca şöyle çürütmüştür: Kâinatta var olan her şey, felsefecilere göre cevher ve arazla,[588] fen bilimi ehline göre ise madde ve kuvvetle sınırlıdır.[589] Oysa bunların her biri bir diğerine muhtaç olduğundan zorunlu olmayıp mümkün varlıklardır. Harpûtî'ye göre; mümkün varlıkların vücûd ve

[587] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 123; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 3/54. Harpûtî'nin kâinatın muhdisinin kadîm ve varlığı zâtı gereğince zorunlu olması gerektiğini ifade ettiği sebeplerden ötürü ise imkân delili hakkında söylediklerinin hudûs kanıtı için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.
[588] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/518.
[589] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/606.

icâdında bağımsız olmamasına kıyasla hâdis dediğimiz sonradan yaratılan varlıkların vücûd ve icâdının bağımsız olmaması daha açıktır.[590]

Evrendeki "bütün ulvî ve suflî cirim ve cisimlerin madde, güç ve özellikleriyle birlikte mümkün ve hâdis" olduğunu savunan Harpûtî, bunların âdetî nedenlerle birbirleri ile bağlantılı olduğunu söyler. Harpûtî'ye göre bütün varlık âleminin varlığı, aracısız olarak var eden Yüce Yaratıcı'nın fiileri ve yarattığıdır.[591] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserinin giriş bölümünü bitirip ilâhiyat faslına geçmeden evvel -giriş bölümü ile alakalı- ikaz (tenbih)[592] başlığı ile özetle şu hususların anlaşıldığını ifade eder. Âlemin durumu, ne materyalistlerin ne de kadîm filozofların zannettiği gibidir. Aksine dindarların ifade ettiği gibi âlem, "bütün, parça element, ulvî ve suflî birleşimleriyle sonradan olmadır." Yani âlem yaratılmıştır. Tüm bunların birbirileri ile olan bağlantıları i'dad (teçhiz, hazırlama) ve yaratma yoluyla değil, fıtrat ve yaratılışta var olan adetî nedenler yoluyladır.[593] Kısaca ifade edecek olursak burada şu iki hükme değinmiştir:

- Varlığı gerçekleşmiş olan bütün varlıkların yaratılmış olması, kadîm olmaması hükmü.
- Evrendeki bütün yaratılanlar zincirinin birbiriyle bağlantılı olmaları, birbirleri için hazırlayıcı ve yaratıcı nedenler olmayıp âdetî nedenler olmaları hükmüdür.[594]

Harpûtî'nin hudûs deliline, "delil" bahsini anlatırken de değindiği görülmektedir. Usulcülerin delili tanımlarken "imkân" kelimesine yer verdiklerini aktaran Harpûtî, delili müfred ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayrıldıklarını belirtir.[595] Müfred ve mürekkeb delillerinin tanımlarında "gerçek bir nazar ile bakan bir kimsenin sonuca ulaşmasının mümkün olduğuna" vurgu yapılır. Harpûtî, müfred deliline örnek olarak âlemi göstermektedir. Nitekim evrenin değişen hal ve durumlarına gerçek bir nazar ile müşâhede eden bir kimse, evrenin sonradan yaratıldığını yani hâdis olduğunu hemen anlar. Evrenin

---

[590] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 62-63.
[591] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,172.
[592] Muhatabın, özünde açık olan veya kelâm âlimi tarafından söylenilen kelâmdan anlaşılan hükümleri unutup onları dikkate almama olasılığına binaen ve bu olasılığı ortadan kaldırmak için nakledilen kelâma *tenbih* denir. Bk. Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 118.
[593] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,118.
[594] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,118.
[595] "*Müfred Delil:* Hal ve durumlara gerçek bir nazarla bakıldığı vakit insanın bir sonuca ulaşmasını mümkün kılan şeydir.
Mürekkeb Delil: Kendisine gerçek bir nazarla bakıldığı vakit insanın bir sonuca ulaşması mümkün kılan şeydir." Bk. Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 29.

sonradan yaradılışına da aynı şekilde gerçek bir nazar ile müşâhede eden bir kimse, Yüce Yaratıcı'nın var olduğunu hemen idrak eder.[596] Harpûtî, "*İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâfın Tevcîh ve Tevfîki Hakkında Risâle"* isimli risalesinde astronomi veya kozmografya denilen ilim ehlinin geçmişten o güne kadar yeryüzünde ve gökyüzünde bulunanların araştırılıp incelenmesi ile birçok delilin ortaya çıktığını ifade eder. Ona göre, aslen doğa ilimlerine ait olan bu hakikatlerin hiç şüphesiz âlemi bir var eden olduğunu delillendirdiği açıktır. Ayrıca bu hakikatlere vurgu yapan, açıklayan âyetlerde vardır. Bu âyetler incelendiğinde Allah Teâlâ'nın halktan insanların kolaylıkla müşâhede edebilecekleri şekilleri, anlayabilecekleri üslup ve ifadelerle beyan ettiği görülmektedir.[597]

Harpûtî, kelâm âlimlerine göre var olan arazların; hayat ve ilim gibi nefsi, ısı ve ışık gibi duyusal özelliklerden, hareket ve sükûn gibi oluşlardan meydana geldiğini belirtmektedir. Duyu ve gözlem yoluyla bu arazların sonradan var olduğu yani hâdis olduğu hakikati kesin olarak belli olmaktadır.[598] Arazların birtakım hükümleri olduğunu aktaran Harpûtî, varlığını emsalinin yenilenmesiyle sürdürmesi hükmünün Eş'arîler'e ait olduğunu belirtmektedir.[599] İmâm Eş'arî ve onun yolunu takip edenler, isbât-ı vâcib meselesinde, kâinatın hâdis oluşu Yaratıcı'ya olan ihtiyacının yani gerekliliğinin bir illeti olarak kabul etmektedirler.[600] Harpûtî bundan dolayı "evrenin yaratılmasından sonra Yaratıcı'ya ihtiyacının olmadığı varsayıldığı takdirde de yine bu evrenin var olacağı" sorusu yöneltilme olasılığına binean şu şekilde karşılık verdiklerini söylemektedir: Cevherlerin kesintiye uğramadan sebatla devam etmesi arazlarla mümkündür. Arazların kesintiye uğramadan sebatla devam etmesi ise teceddüd-i emsâl ile yani kendilerini yenilemeleri ile mümkündür. O halde evren, bütün hal ve durumlarında yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır.[601]

Harpûtî, cisimlerin hükümlerinden bahsederken de şunlara değinmektedir: "Cisimler sonradan olma varlıklardır. Bu sebeple birleşik cisimleri oluşturan elementler ve yalın cisimler de sonradan olmadır. Zira bunların atomları da sonradan olmadır."[602] Cisimlerin birleşik ve yalın halleri ayrılıp tekrar hasrolunması tümdengelim ile bilindiği için mezkûr iki kısmın da yaratılmış olması hükmü, bütün cisimlerin yaratılmış olması hükmünü kesin bir

[596] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 29.
[597] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 359.
[598] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 60.
[599] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 37.
[600] Eş'arî, *el- İbane,* 131.
[601] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 60.
[602] Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 126; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 44-45.

şekilde gerektirmektedir.[603] Harpûtî, en küçük parçaların dahi yaratılmış olmasından yola çıkarak bütün kâinatın yaratılmış olduğu hükmüne varır. Tüm bu yaratılanların bir yaratanı vardır. O'da Allah Teâlâ'dır.

Harpûtî'ye göre İbrahim Hakkı'nın (ö. 1186/1772) gerçeği yansıtan "evrenin şekli nasıl olursa olsun, hangi keyfiyet üzerine şekillenip devam ederse etsin, kesin olan, hudûsuyla (sonradan oluş nitelikleriyle) yaratıcısı olan Allah Teâlâ'ya delâlet etmektedir." sözlerine itimat etmek gerekmektedir.[604] Ayrıca İbrahim Hakkı hazretleri *Marifetnâme* isimli eserinde modern astronomiyi tarif ederken şunları da belirtmektedir:

> Eski ve yeni olan bütün astronomik cisimlere iman etmek dinimizde vâcib değildir. Kiremit, tuğla ne surette olursa olsun, nasıl birleşirse birleşsin ve bu feleğin çarhı ne hızla dönerse dönsün kesinlikle hepsi evrenin hadîs olduğuna delâlet etmektedir. Bundan da ötesi inanılması mecburi ve çok önemli olan Yüce Yaratıcı'nın var olduğuna ve kemâline net bir şekilde işaret etmektedir.[605]

Harpûtî, gök gürlemesi, şimşek, yıldırım gibi astronomik olayları açıkladıktan sonra pozitif bilime göre bu olayların gerçekleşmesi için sebepler(illetler) olması gerektiğini aktarmaktadır. Din âlimlerinin inancına göre ise Yüce Yaratıcı'nın bu olayları yaratmasının âdetî sebepleri olarak gördüklerini ifade etmektedir. Nitekim her şeyi yoktan var eden ve her şeyi yaratan Yüce Allah'tır.[606]

3.2.3. Gaye ve Nizam Delili

Abdüllatif Harpûtî, isbât-ı vâcib delillerinin üçüncüsü olarak kabul ettiği ve evrendeki düzenden ve yaratılıştaki amaçtan bahsettiği bu delile "enbiyâ ve asfiyâyâ'nın takip ettiği yol" ismini vermiştir. Harpûtî, enbiyâ ile peygamberleri; asfiyâ ile de peygamberlerin yolundan gidenleri kast etmiştir. Harpûtî, peygamberlerin ve onu takip edenlerin âlemdeki nizamdan ve yaratılıştaki gayeden bahsederek Allah'ın varlığını ispat ettiklerine de dikkat çekmiştir. Harpûtî, enbiyâ ve asfiyânın takip ettiği yöntemini yani gaye ve nizam kanıtını, imkân ve hudûs delillerine kıyasla daha geniş analiz etmiş, peygamberlere ait bir delil olması nedeniyle bu delile ayrı bir önem vermiştir.[607] Hatta Harpûtî, kelâmcıların

---

[603] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/604; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 99.
[604] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 87; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*,43-44.
[605] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 230; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,71.
[606] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 85.
[607] Tekin, *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları,* 95.

neden imkân ve hudûs delilini birinci ve ikinci, gaye ve nizam delilini üçüncü yöntem olarak kabul ettiklerini de açıklar. Ona göre, imkân ve hudûs delillerinde olduğu gibi gaye ve nizam delillerinin de temelinde fıtratın şahitlik etmesi yatar. Fıtrat bu duruma şahitlik ettiği için zaruri olarak "her mümkün bir mûcide" ve "her hâdis bir muhdise muhtaçtır" hükmüne varılır.[608] İmkân ve hudûs delillerinde âlemin muhdisinin mümkünler içinde ruhani bir cevher olması ve var olmasında başkasına ihtiyaç duyması gibi olasılıklar söz konusu değildir. Bu deliller, kesin olduğu için kelâmcıların amacı olan kişileri irşâd etmede ve inkârları susturmada yeterlidir. Ancak âlemin gözlemlenmesi ile bilinenlerden bilinmeyene ulaşılan yöntemde ise bu olasılık vardır. Bu olasılığa dayanıp "kâinatın muhdisinin kesinlikle ihtiyaçsız olması icab eder." şeklinde yanıtlansa bile bu cevap, sezgisel ve tahminî olmasından dolayı inatçı kişileri mutlak olarak değil de iknaî olarak susturur. Kelâm âlimleri irşat etme maksatlarına ulaşsalar da inat eden kimseleri ilzam etmede hedeflerine ulaşamazlar. Kelâm âlimleri tarafından imkân ve hudûs delillerini birinci ve ikinci delil olarak kullanmalarındaki asıl gaye, hedeflerine ulaştırmada yeterli metotlar olmasıdır. Bununla birlikte gaye ve nizam argümanını üçüncü delil olarak onaylamalarının nedeni, bu argümanın hedeflerine tam anlamı ile ulaşmada elverişli olmamasıdır.[609] Kelâm ilminde müşâhade âlemi ve istilâl yolu her ne kadar üçüncü sırada yer alsa da enbiyâ metodu olduğu için bu yöntemin zâtî şerefini zarara uğratmaz.[610]

Harpûtî, *"Kur'ân'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbi'nin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?"*[611] âyetinin Allah'ın varlığına, büyüklüğüne ve gücüne işaret eden iki çeşit delil olduğunu belirtir. Bunlar: Âfâkî deliller ve enfüsî delillerdir.[612] Afâk, ufuk kelimesinin çoğulu olup, Türk-İslâm düşünce tarihinde nesnel, herkesin izleyip gözlem yapabileceği gerçek durumlarla ilgili olanları ifade etmek için kullanılan kelâmî, felsefik ve psikolojik bir terimdir. Afâk kavramının zıddını ifade eden, enfüs kelimesi ise öznelin eş anlamlısıdır ve "*değeri ve geçerliliği kişiye bağlı olan, başkalarınca izlenip gözlenemeyen, ruhî ve derunî durumlarla ilgili*" manasına gelir.[613] Harpûtî, âfâkî delillerinin "*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda*

[608] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 124.
[609] Tekin, *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları*, 97.
[610] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 124.
[611] Fussilet 41/53.
[612] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 124.
[613] Metin Yurdagür, "Âfâkî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 12 Temmuz 2022.

aklıselim sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler:) "Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!"[614] âyetleri ile beyan edildiğini; enfüsî delillerinin ise "*Hatta kendinizde de. Hiç görmüyor musunuz?*"[615] gibi âyetlerle açıklandığını belirtir.[616]

Fahreddin er-Râzî de âfâk ve enfüs delillerine değinmektedir. İsbât-ı vâcibde iki delil -imkân ve hudûs- olduğunu, her iki takdirin ya zâtlarda ya da sıfatlarda uygulandığını, bunun ise dört yolu olduğunu söyleyen Râzî, [617] dördüncü yol olarak belirttiği "sıfatların hudûsuyla istidlâl" başlığında bu delilleri zikretmektedir.[618] Ona göre "sıfatların hudûsuyla istidlâl", enfüs (içteki) ve afâk (dıştaki) olmak üzere iki delilden meydana gelmektedir.[619] Afâkî ve enfûsî delillerine Cürcânî'nin de atıf yaptığı görülmektedir. Yaratıcının ispatında beş yol olduğunu, birinci yolun kelâmcılara ait olduğunu, âlemin ise ya cevher ya araz olduğunu belirten Cürcânî, yaratıcının ispatına her ikisinden (âlem, ya cevher ya araz) her birinin imkân ve hudûsuyla istidlâl edilebileceğini aktarır. Bu istidlâlde ise dört vecih olduğunu ifade ettikten sonra üçüncü vecih olarak açıkladığı "arazların hudûsuyla istidlâl" pasajında bunun "içimizdeki (enfüs) örneği" ve "dış (âfâk) dünyamızdaki örneği" olarak bu delillere atıf yaptığı tespit edilmiştir.[620] Hapûtî ise, imkân ve hudûs delilleri gibi, gözlem yapılan kâinat ile de yaratıcının ispat edilebileceğini belirtmektedir. Ayrıca isbât- vâcibde üçüncü bir yol olan ve "enbiyâ ve asfiyâ'nın takip ettiği yol" olarak isimlendirdiği bu delilin, âfâkî ve enfüsî delillerini de içine aldığını nakletmektedir.[621]

Allah Teâlâ aklı yarattıktan sonra aklı vahiy ile kemâle erdirmiştir. Yüce Allah âyet-i kerîmelerinde "mahlûkâtın gözlenmesi, incelenmesi ve insanları hayerete düşürecek unsurlar üzerinde tefekkür edilmesi" gibi hususları emreder. Gazzâlî'ye göre tüm bu işleri döndürüp idare eden, onların yaratıcısının anlaşılmasını sağlayan, açık delillere dikkat çeken bu gibi âyetler, bütün noksanlıklardan uzak olan Yüce Allah'ı tanıyıp bilmenin önemini ortaya koyar. Zaten Allah Teâlâ'nın kullarına vaad ettiği mutluluğa ve nimetlere

[614] Âl-i İmrân 3/190-191.
[615] ez-Zâriyât 51/21.
[616] Harpîtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 124.
[617] Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 76.
[618] Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 76.
[619] Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 80.
[620] *Şerhu'l- Mevâkıf*, 3/10-12.
[621] Harpîtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 124.

ulaşabilmenin tek yolu O'nu bilip tanımaktır.[622] Allah'ın varlığı hakkında Allah Teâlâ'nın âyetleri söylendikten sonra başka hiçbir beyanın kıymeti kalmadığını ifade eden İmâm Gazzâlî, konu ile ilgili birkaç âyet[623] zikreder.[624] Bu âyetlerin ardından "azıcık aklı olan bir insanın, bu âyetlerin anlamını düşüneceğini" söyler. Ona göre, "Allah'ın yer ve gökteki acayip ve garip yarattıklarına, hayvanlar ve bitkilerin yaratılışına azıcık göz gezdirirse, akılları şaşırtan bu emir ve sarsılmaz tertibi tanzim edene, bir sâni'in ve bu şekilde kuvvetli yaratan bir fâilin bulunması gerektiği" kendisine âşikâr olur ve asla gizli kalmaz. Hatta tüm mahlûkatın bu yaratıcının etkisi altında olduğundan ve O'nun dilemesiyle hareket ettiğinden hiçbir şüphe duymaz. Gazzâlî'ye göre bu sırra binâen Allah Teâlâ "*...Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?...*"[625] buyurmuştur. Hatta peygamberlerin insanları tebliğ etmesi için gönderilmesindeki hikmeti de budur.[626]

Harpûtî de İmâm Gazzâlî'nin dediği gibi kâinâta bakan kimsenin yaratıcının varlığını zaruri olarak tasdik edeceğini söyler. Ona göre evrene bakan, derin tefekkürlerde bulunan, gökyüzünde herhangi bir destek almadan duran ve zaman dediğimiz kavram devam ettikçe

---

[622] İmâm Gazzâlî, *el- Hikmetu fî Mahlûkâtillah (Hikmetler Kitabı),* thk. Halil Kendir (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007), 8-9.

[623] "*Sizleri (erkekli-dişili) eşler halinde yarattık. Uykunuzu bir dinlenme (sebebi) kıldık. Geceyi (sizi örten) bir elbise yaptık. Gündüzü de geçimi temin zamanı kıldık. Üstünüze yedi sağlam gök bina ettik. Alev alev yanan aydınlatıcı ve ısıtıcı bir kandil yarattık. Taneler, bitkiler, sarmaş dolaş bahçeler çıkaralım diye yağmur yüklü yoğun bulutlardan şarıl şarıl yağmur yağdırdık*." en-Nebe 78/6-16.

"*Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır*." el-Bakara 2/164.

"*Görmediniz mi Allah yedi göğü, tabaka tabaka nasıl yaratmıştır? Onların içinde nasıl ayı, bir ışık, güneşi de bir kandil yapmıştır? Allah, sizi (babanız Adem'i) yerden (bitki bitirir gibi) bitirdi (yarattı.) Sonra sizi yine oraya döndürecek ve kesinlikle sizi (yeniden) çıkaracaktır*." Nûh 71/15-18.

"*Sizi biz yarattık. Hâlâ tasdik etmeyecek misiniz? Attığınız o meniye ne dersiniz?! Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz? Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik. (Bu konuda) bizim önümüze geçilmez. Andolsun, birinci yaratılışı(nızı) biliyorsunuz. O halde düşünseniz ya! Ektiğiniz tohuma ne dersiniz?! Onu siz mi bitiriyorsunuz, yoksa bitiren biz miyiz? Dileseydik, onu kuru bir çöp yapardık da şaşkınlık içinde şöyle geveleyip dururdunuz: 'Muhakkak biz çok ziyandayız! Daha doğrusu büsbütün mahrumuz!' İçtiğiniz suya ne dersiniz?! Siz mi onu buluttan indirdiniz, yoksa indiren biz miyiz? Dileseydik onu acı bir su yapardık. O halde şükretseydiniz ya!.. Tutuşturduğunuz ateşe ne dersiniz?! Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan biz miyiz? Biz onu bir ibret ve ıssız yerlerde yaşayanlara bir yarar kaynağı kıldık. O halde, O yüce Rabbinin adını tesbih et (yücelt)*." Vâkıa 56/58 -59.

[624] Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, nşr. Mustafa Koç- Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başanlığı, 2015), 1/647-651. Geniş bilgi için bk. İmâm Gazzâlî, *el- Hikmetu fî Mahlûkâtillah*.

[625] İbrâhîm 14/10.

[626] Mardinî, *Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/651. Harpîtî de bu görüştedir. Harpûtî'nin bu görüşlerine bu başlık içerisinde tekrar değinilecektir. Bk. Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 43.

orada duracak olan yıldızları, bilhassa muayyen bir yörüngesi olan güneşi ele alır. Akabinde Güneş'in sebep olduğu gece-gündüze, mevsim ve iklim çeşitliliğine ve gökyüzünü kuşatan bulutlara bakmak gerektiğini beyan eder. Bulutlardan çıkan yağmur, dünyadaki denizler ve akarsular, ağaçlar ve meyve veren toprak parçaları, ma'mur ve imar edilmiş yerler, madenler, bitki ve tüm canlı yaratılmış çeşitler müşâhede edildiğinde; -özellikle insan yaratılışındaki hakikati görebilen, ondaki cevherleri, hikmetleri ve nimetleri idrak edebilen kimse için- bu kusursuz düzen ve hârikulâde sistemin mutlaka her şeye gücü yeten ve hikmet sahibi bir yaratıcısı olduğunu zorunlu olarak kabul eder.[627] İşte Harpûtî'ye göre "*Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır*."[628] âyet-i kerîmesi ile işaret edilen ve insanın âlemi müşâhede ve tefekkür etmesi ile yüce Yaratıcı'ya ulaştıran bu yol "enbiyâ ve asfiyânın" yoludur.[629]

Harpûtî, bu âyet-i kerîme de "aklını işleten" ibaresine dikkat çekmek istemiştir. Âyette geçen "aklını işleten" ibaresi ile Allah'ın varlığının işaretlerini yalnız "akıl ve temyiz gücüne sahip olup duyulur nesnelerle ma'kûl ve soyut varlık üzerine istidlâl etmeye ehil bulunan" kişilerin algılayabileceği görüşündedir. "Aklını işletemeyenlerin" istidlâl ve ondan faydalanmada nasipleri olmadığına dair tariz ve işaretlerin bulunduğu âyetleri şöyle sıralar: "*... Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler*" [630] özellikleri ile nitelendirilen küfür erbabından avamın "*Onlar dünya hayatının sadece görünen yüzünü kısmen bilirler; âhiret hakkında ise tamamen gaflet içindedirler*." [631] nitelikleri ile vasıflandırılan ve sadece gözle görülen varlıkları algılayanların "…*Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller*

[627] İmâm Gazzâlî, *el- Hikmetu fî Mahlûkâtillah*, 35; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 63.
[628] el-Bakara 2/164.
[629] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 63-64.
[630] el-Bakara 2/171.
[631] er-Rûm 30/7.

onlardır."[632] âyetinde de açıkça beyan olunduğu gibi, hayvanlara benzetilen küfür ehlinin fenle meşgul olsalar da istidlâl ve onlardan faydalanmada nasipleri yoktur.[633]

Harpûtî, son dönem metafizik felsefecilerinin gaye ve nizam delilini *Tekmile* isimli eserinde ise şöyle açıklar: Bu filozoflara göre, doğa âlemi, gayelerin ve araçların düzeninden meydana gelir. Bu sebeple âlemi var eden bir müessire ve âlim bir zâta ihtiyaç vardır. Bu zât ise Allah Teâlâ'dır. Ancak bu delili iki farklı şekilde eleştirmişlerdir. Birincisi; mezkûr delil, âlemin bir yaratıcısı olduğunu değil, âlemi düzenleyen bir zâtın var olduğunu kanıtlar. İkincisi ise; âlemin nizamında eksiklikler vardır. Bundan dolayı âlem, ne onu var eden bir müessirin ve sınırsız ilmi olan bir zâtın eseri olduğuna ne de onun kâmil ve âlim olduğuna işaret eder.[634]

Harpûtî, birinci itiraza şöyle cevap vermiştir. Beşerî eserlerde var olan düzen ile âlemde var olan düzen birbirlerinden farklıdır. Nitekim âlemde var olan düzen, âlemin yaratılması esnasında üzerinde bulunduğu düzendir. Bu sebeple mezkûr nizam, âlemden ayrılmaz. Ancak beşerî eserlerde var olan düzen "hâricî ve mantıksal" şekilleri onaylayan ve bunlardan etkilenen "hâricî ve mantıksal" formlardır. Bu sebeple beşerî nizamın eserlerden ayrılma ihtimali söz konusudur. İkinci eleştiriye ise şöyle cevap vermiştir. İlk etken olduğu söylenen illetin, sınırlayıcı bir nedeni bulunmaz. Dolayısıyla onun sınırlarını belirlemek doğru değildir. Harpûtî, son dönem metafizik filozoflarının, inkârcı kesime karşı birtakım hitâbî argümanlar sunduklarını ancak meselenin özüne uygun düşmedikleri için onları serdetmeye gerek görmediğini ifade eder.[635]

Harpûtî, isbât-ı vâcib konusunda tabiatçı ve materyalist kesimlerin meseleye nasıl yaklaştığını da ayrı bir başlık altında ele almıştır. Ona göre, eski zamanlarda dehriye, yaşadığı çağda ise aşırı tabiatçı ve mataryalist ismi ile anılan küçük bir grup dışında bu meseleye karşı çıkan olmamıştır. Natüralistlerin geneli bir muhdisin varlığını inkâr etmemiş; aksine düşünce sistemlerini muhdisin varlığını ispat edilebilmek için araç kılmışlardır.[636] Harpûtî'nin natüralist ve materyalist kesimden sunmuş olduğu görüşler genellikle gaye ve nizam deliline örnek teşkil ettiği için konu ile ilgili olan kısımlar burada analiz edilmeye çalışılacaktır.

---

[632] el-A'râf 7/179.
[633] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 124-125.
[634] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 76.
[635] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 75.
[636] Burhan Köroğlu, "Tabiatçılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 8 Ocak 2024; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 64.

Harpûtî, natüralist düşünürlerden Kotantil'in felsefe yapmanın faydası, akıllarımızın yüceltildiği şu basit işlerle sınırlı olmadığını ifade ettiğini belirtmektedir. Bilakis felsefenin en büyük faydası, doğal varlıklarda müşâhede edilen kemâlatı bize hissettirmekle düşüncelerimize ışık tutmakta ve akıllarımızı âlemin yaratıcısı olduğuna ulaştırmaktadır. Harpûtî, felsefe alanında tâlim, tedris ve te'lif ile ün kazanmış olan Herchel'in ise, ne kadar doğa ilimlerin kapsamı genişlerse o kadar kudret ve azamet sahibi muhdisin varlığına işaret eden burhanların artacağını savunduğunu söylemektedir. Ona göre "fizyolojik, matematik, astronomi ve tabii ilimlerindeki her bir bölüm, evreni var eden yüce yaratıcının ilmindeki kemâlini ve kudretindeki yetkinliğini açığa çıkarmakta ve kanıtlamaktadır."[637]

Bir grup şöyle demektedir: Sonsuz ilim sahibi ve her şeye gücü yeten yüce Allah, eşi benzeri olmayan yaratmaları ile âleme zuhûr etmekte; hikmetinde ise alanında uzman olan felsefecileri şaşkın bırakmaktadır. Küçük-büyük tüm yarattıklarında mutlaka bir hikmet bulunmaktadır. Bu sebeple âlemde faydalanılan tüm yararlı hususlar, Allah Teâlâ'nın rahmetinin ne kadar geniş olduğuna şahitlik etmektedir. Âlemdeki uyum yani entegrasyon ise kudretinin ne kadar büyük ve hikmetinin ne kadar kamîl olduğuna işaret etmektedir.[638]

Harpûtî, felsefecileri şaşkın bırakan bu mesele hakkında İmâm Gazzâlî, *el- Hikmetu fî Mahlûkâtillah* isimli eseri kaleme aldığını nakletmiştir.[639] Eserde "güneşin, ay ve yıldızların, yeryüzünün, denizlerin, suyun, havanın, ateşin, insanın, kuşların, hayvanların, bal arısının, karıncanın, örümceğin, ipek böceğinin, sinek ve diğerlerinin, balığın ve bitkinin" yaratılmasındaki hikmetlerden tek tek bahsetmiştir.[640] Allah'ın yarattıklarındaki hikmetleri izah etmeye çalışan Gazzâlî, akıl sahibi insanlar için tefekkür etmenin ve Allah'tan korkarak Kur'ân âyetlerini okumanın insanı nihaî hedefe ulaştıran en iyi yol olduğunu ifade etmiştir. Zira bu yol, yüce yaratıcıyı bilme ve yakîn dereccede imân etme yoludur. Ona göre, "insanlar aklederek ve düşünerek yeryüzüne ve gökyüzüne baktıklarında Rablerini bilirler ve O'nun yaratmasının ne kadar yüce olduğunu" kabul ederler. Akledenler için bundan başka bir seçenek yoktur.[641]

[637] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 126-127.
[638] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 64-65.
[639] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 64-65.
[640] Bk. Gazzâlî, *el- Hikmetu fî Mahlûkâtillah.*
[641] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 64-65.

Harpûtî, Jean Jacques Rousseau (1771-1778) ve Michel Louise (1830-1905) gibi felsefe alanında uzman ve yetenekli birçok filozofun natüralist düşüncesinin nihaî noktasının; alemî yaratan ve muhteşem bir nizam sunan ihtiyar sahibi bir ilâhın varlığına ve en yüksek derecede olan yüce bir ruhun mevcûdiyetine inanmak olduğu[642] görüşünü benimsendiklerini aktarır.[643] Harpûtî, bu filozofların diyanet-i tabiiyye yani tabii dine has birçok eser yazdıklarını ve tabii dinin özünü tüm âlemi yaratan ve bu yaratmayı da bir takım yasalarla destekleyen zâtı vâcib olan yüce yaratıcının mevcûdiyetine inanmak olduğunu savunduklarını nakleder.[644]

Fizik ötesini bilmelerini sağlayacak bir düzeye ulaşılamadığını savunarak natüralistlerin az bir kısmı agnostik bir tavır takınmış, Tanrı'nın varlığının ispat ya da inkâr edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.[645] Aşırı natüralist ve materyalizmin reisi konumunda olan Littre *Hikmet-i Hissiye* isimli eserinde ise "hissi felsefesinin kaynağının, hissedilebilen varlıklar olduğunu; bu varlıklarla ise ne hakikatin ilk ve esas unsurlarını, ne de bitiş noktalarını bilebileceklerini; evrenin geçmiş ve geleceği ile ilgili olumlu veya olumsuz herhangi bir yargıda bulunmalarının imkânsız olduğunu; bu sebeple evrenin yaratıcısını inkâr veya ispat edemeyeceklerini" ifade etmiştir.[646] Seyyid Şerif Cürcânî de, "biz bir şeyi bilenin onu bildiğini de bilmediğini kabul etmiyoruz. Aksi halde bir şeyi bilmekten o şeyi bildiğini bilme gerekir ve bu böyle devam eder. Bu durumda tek bir şeyi bilmekten sonsuz şeyleri bilmek gerekir. Bu ise imkânsızdır." diyen grubun grubun görüşlerini birer safsatadan iberet görür. Nitekim "bir kimse bir şeyi bildiğinde onun o şeyi bildiğini bilmesi zorunlu olarak mümkün" olur.[647]

Fransız yazarlardan ve natüralist düşünürlerden olan Benjamin Constant'ın (1767-1850) hissî felsefe düşünürlerinin ulaşabildikleri ontolojik gerçeklerin ve de elde edilen kanunların sınırlı olduğunu; keşfedilenler deryada bir damla bile olmayacağını aktaran Harpûtî, varlığın devamlılık halinde olması doğa bilginlerinin elini kolunu bağladığını ve evrenin yaratıcısı olduğunu tasdiklemek zorunda kaldıklarını söylediklerini nakleder.[648]

---

[642] Demet Savruk, *Locke, Rousseau ve Dewey'e Göre Eğitim ve Deneyim İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 153.
[643] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 65.
[644] Tekin, *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları*, 98; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 127.
[645] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 65.
[646] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 127.
[647] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 3/118.
[648] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 65; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 127.

Harpûtî, tabiat filozoflarının ünlülerinden olduğunu ifade ettiği Ernest Renan'a (1823-1892) ait görüşleri şu şekilde aktarır: Ernest Renan'a göre hissî felsefenin nihaî görevi, duyu ve deneye konu olabilen varlıkların görünür kısımlarını keşfetmek olduğu için felsefenin ortaya koyduğu teoriler kalıcı olmayıp değişmeye yatkındırlar.[649] Eserini çağın cüretkâr yazarları gibi övemeyeceğini söyleyen Renan, gerçeklere az da olsa bakılırsa eğer ortaya konulan yasaların eksikliğini, hatta içlerinde hakikate aykırı olanların varlığını görebildiğini aktarır. Ona göre, gerçeklerin içinde en ilginç olanları henüz keşfedilmemiştir. Ayrıca Harpûtî, Renan'ın "*Acaba canlıların hayat ve hareketini gerektiren sebeplerin hakikatini ve bu sebeplerin nasıl etki de bulunduklarını bilen bir filozof var mı? Sineğin uçuş sebeplerini keşfedecek filozof gelecek midir?*" gibi sorularla eserine baktığında ne kadar az bildiğini, hatta bildiklerinin bilmediklerine oranla denizde bir damla olduğunu itiraf etmeye mecbur kaldığını belirttiğini de ifade eder.[650]

Harpûtî; astronominin sonradan yaratılmış olanlar içinde Cenâb-ı Hakk'ın bilinmesinde en kat'î delilleri olduğunu belirtir. Ona göre, gerek marifetullah için gerekse dinî-dünyavî meseleler için olsun astronomi öğrenmenin din bakımından hükmü farz-ı kifâyedir. [651] Bu dinî hükmünü ise şu âyet-i kerîmelere dayandırır: "*Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir*."[652] ; "*Biz geceyi ve gündüzü birer nişan olarak yarattık. Nitekim Rabbi'nizin nimetlerini arayasınız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gecenin nişanını siler, aydınlatıcı olarak gündüzün nişanını getiririz.*"[653]; "*O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratmıştır. Gerçekten biz, anlayan bir topluluk için kanıtları birer birer açıkladık*." [654] Bu âyetlerden de anlaşılacağı üzere astronomi öğrenimi olaylar gerçekleşmeden önce gelecek hakkında hüküm vermek için değildir. Nitekim Merdeveyh (ö. 416/1025) ve Hatib bin Ömer'in (ö. 73/693) Peygamberimizden naklettiği "*Yolunuzu bulacak kadar yıldızları öğrenin ve öteye gitmeyin.*" hadîsine göre astronomiyi başka amaçlar için öğrenmek yasaklanmıştır.[655]

---

[649] Ensar Hacısüleymanoğlu, *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Ernest Renan'ın İddiaları ve Dinî Temeller Açısından Tahlili (Namık Kemal Örneği*) (Ordu: Ordu Üniversitesi, Soyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 124.
[650] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 65; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 128.
[651] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 28.
[652] el-Bakara 2/189.
[653] el-İsrâ 17/12.
[654] el-En'âm 6/97.
[655] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 28.

Abdüllatif Harpûtî, gerek dünyanın gerekse gök cisimlerinin yaratılmış olanlar içerisinde en harika, en bâriz, en güzel ve en sanatkârâne mahlûklar olduğunu ifade eder. Harpûtî'ye göre bunlar, bir yaratıcının var olduğuna, üstün bir kudretinin ve yüceliğinin bulunduğuna birer delil niteliğindedir. Mezkûr hüküm, bütün insanların görüşlerine göre doğrudur.[656] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*'da Allah Teâlâ'nın peygamberler gönderip ilâhî kitaplar indirme sebebini "arz ve semadan fışkıran melekût kanıtlarla halkı Cenâb-ı Hakk'a yöneltmek ve hidâyet etmek" olarak açıklar.[657] Nitekim Allah Teâlâ "*İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın…*"[658] âyeti ile de bu durumu beyan eder. Âyet-i kerîmeden de anlaşılacağı üzere her peygamberin kitabı ve beyanı, kavminin anlayabileceği bir düzeyde ve seviyededir. Bundan kaynaklı kutsal kitapların "normal beyanlarla ve hitâbî kanıtlarla" dolup taştığına şahit oluruz.[659]

Harpûtî, *İlm-i Hey'et ile Kütüb-i Mukaddese Arasındaki Zâhirî Hilâfın Tevcîh ve Tevfîki Hakkında Risâle* isimli makelesinde ise "âlemin yaratıcısını haber vermek, ahlakı düzeltmek ve amelleri, fiil ve hareketleri tahsis etmek" amacıyla ilâhî kitapların gönderildiğini ifade eder. Ona göre, nüzul ortamında hitap edilen kişilerin çoğu halktan olduğu için bu kitaplarda Allah'ın varlığı ve kudretini delillendirmek maksadıyla bahsedilen gökcisimler, herkesin idrak edebileceği bir üslupla anlatılmıştır.[660] Harpûtî, risâlesinde Kur'ân-ı Kerîm'de de birçok âyet[661] olduğunu ifade ettikten sonra, ilâhî kitaplarda bahsedilen yıldız ve gezegenlerin hakiki kimliğini açıklamak için değil, yüce yaratıcının varlığını ve kudretini kanıtlamak için olduğunu izah eder.[662] "*Emriyle göğün ve yerin (kendi düzenlerinde) durması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir...*"[663] ve "*Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tâbi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek*

[656] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 344.
[657] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 43. İmâm Gazzâlî'nin de bu görüşte olduğunu yukarıda açıklamıştık. Bk. Yusuf Sıdkî el- Mardinî, *Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/651.
[658] İbrâhîm 14/4.
[659] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 43.
[660] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 344.
[661] "*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız. O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın*." el-Bakara 2/21-22.
[662] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 345.
[663] er-Rûm 30/25.

de yalnız O'na mahsustur."[664] âyetlerini zikreden Harpûtî, bir kez daha bu ilâhî açıklamalar ile buna benzer âyetlerde geçen cisimlerin, sadece Allâh'ın varlığına ve kudretine delil olduğu için zikredildiğinin altını çizer.[665]

Harpûtî'ye göre muhatapların irşâd edilebilmesi için indirilen kutsal kitaplarda, halkı kolaylıkla hidâyete ulaştırmak için alışıldık hitabî ifadelere açık açık yer verilirken diğer taraftan ise kesin burhanlara sadece işaret edilmiştir.[666] Mesela "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu*."[667] âyet-i kerîmesiyle tevhidin zannî ve adetî delilleri açıkça, aklî ve kat'î delilleri ise yalnızca işaret edilerek zikredilmiştir. Ancak Harpûtî, ilk okuyuşta gerçek ile çelişkili gibi görünen evrenin felek ve cisimlerle alakalı hükümlerinin yer aldığı Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin te'vil ve tevcih etmek gerektiğini belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Nasıl ki Batlamyus-i Rumi'ye (m.ö. 108-168) ait astronomi ile ilgili muamelatları, kitab-ı mukaddeslerin muhatapları bilmedikleri için bu kitaplarda geçen gök, ay ve yıldızlarla ilgili olanlar zâhirî manalarına göre algılamışlarsa Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatapları da astronomiye vâkıf olmadıkları için bu tarz âyetleri zâhirî olarak algılamışlardır. Batlamyus'un eski astronomi bilgileri Abbasiler zamanında İslâm dünyasına ulaşmış ve Batlamyus'un astronomi bilgileri ile felek ve cisimlerle ilgili âyetleri arasında bir çelişki olduğu görülmüştür. "Allah'ın arşa istivâ etmesi"[668] "Allah'ın eli"[669] gibi âyetlerin kalplerinde eğrilik ve sapıklık bulunanların fitne ve fesatlarını engellemek için te'vil ve tevcih edilmeleri gerektiği son dönem din âlimleri tarafından câiz görülmüştür. Bu sebeple Harpûtî'ye göre, felekler ve cisimlerle ilgili kararlar, dinde mecburî olarak inanılması gerekenlerin içinde değildir. Bunlar, ilâhî kitaplarda Allah'ın varlığını ve kudretinin ispatı için zikredilmiştir.[670]

Harpûtî'ye göre, âyetlerde cisimlerin hüviyetlerinin açıklanmama durumu, bu işin vahiy muhataplarının bilgi ve anlayış seviyelerine bırakıldığının bir göstergesidir.[671] Nitekim "*De ki: "Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza…*"[672] gibi âyetlerde Allah'ın varlığına ve kudretine delil olan bu varlıklara bakılmasının ve bunların araştırılmasının

[664] el-A'râf 7/54.
[665] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 345; Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 250-251.
[666] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 70-71; Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 346.
[667] el-Enbiyâ 21/22.
[668] Tâhâ 20/5.
[669] el-Fetih 48/10.
[670] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 70-71.
[671] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 345; Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 250-251.
[672] Yûnus 10/101.

muhataplara emredildiğini belirten Harpûtî, İslâm âlimlerinin bu mesele hakkında yaptıkları araştırmalar ile de bu hakikatin sabit olduğunu vurgulamıştır.[673] Harpûtî, muhatapların bilgi ve ferâsetine bırakılan uzay ve gezegenler ile ilgili âyetlerin kozmografya ve astronomi ilminin verileri ışığında te'vil ve tevcih edilmesi gerektiğini savunur. Bu görüşleri ile Harpûtî'nin ne kadar bilimsel gelişmelere ve yeniliklere açık olduğu görülmektedir. Zira ona göre, her çağda kendi ilmi seviyesine göre tefsir edilen âyetlerin, gelişen ilmî veriler ışığında tekrar yorumlanması gerekmektedir.[674]

Harpûtî, din-bilim ilişkisinin yanlış anlaşılmasında bu durumun da etkili olduğunu ifade etmektedir. Ona göre yanlış anlaşılmanın iki nedeni vardır: Birincisi, müfessirlerin tefsir yaparken isrâiliyat bilgilerinden faydalanmaları ve sonraki müfessirlerin bu yorumları değişmez bir açıklama olarak görmeleridir. İkincisi ise bazı müfessirlerin "dinî açıklama" ile "ilmî açıklama" kavramlarını birbirine karıştırmasıdır. Örneğin, âyetlerde yeryüzünün "bir döşek gibi yayıldığı", gökyüzünün ise "sütunsuz bir tavan" olduğundan bahsedilmektedir. Âyetlerde geçen benzetmelerin dinî açıklaması yani kastedilen manası yaratıcının kudretine delâlet etmektir. İşte bu sebeple âyetler, çağdaş ilmî veriler ışığında tekrar yorumlanmalıdır. Harpûtî, "din dilinin neredeyse tamamının sembolik olduğunu" ileri sürmemektedir. Sadece Kur'ân'da geçen sembolik ibarelerin, her çağdaki astronomi ve kozmografi ilminin verilerinden hareketle tekrar yorumlanması gerektiğini belirtmek istemektedir.[675]

Harpûtî, güneş, gezegenler, yer küre, ay, yıldızlar, burçlar, dört unsur olan ateş, hava, su ve toprak; elemenetler, bileşik ve karışımlar gibi birçok konuyu ele alıp çağının bilgileri ışığında açıklamaya çalışmıştır. Yeri geldikçe de Allah'ın yarattıklarında keşfedilmeyen ve bilinmeyen hikmetlerin sonsuz olduğuna dikkat çekmiştir. [676] Örneğin; oksijenden bahsederken şu ibareleri dipnota eklemiştir:

> Oksijen, havanın bir parçası olmasından dolayı havayı teneffüs etmeye elverişlidir. Oksijen olmazsa hava teneffüs edilemez. Cisimlerin yanmasındaki sebep ise; oksijenin onların bir parçası olması ve bu oksijenin havadaki oksijen ile karışmasından kaynaklıdır. Eğer cisimler oksijenin parçası değilse veya oksijeni havada bulunan oksijen ile karışmadıysa burada yanma gerçekleşmez. Yanmakta olan cisimler havasız kalınca sönmesi ve dumanı çekmeyen, havasız bırakılan ocak ve sobalardaki ateşin sönmesi, aslında onlarda var olan havanın

[673] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 345.
[674] Soysaldı, "Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı", 125.
[675] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 252.
[676] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 81.

> oksijensiz kalmasından kaynaklıdır. Oksijen, yanmaya ve tutuşmaya neden olur. Oksijen soluyan tüm canlı varlıkların boğaz ve ciğerlerinin yanmamasındaki etken, havaya bir miktar yanmaya elverişsiz azot maddesi karışmıştır. Yaratışta var olan bu hârikulâde ve ilginç hikmetlerden yalnızca bir kısmını biliyoruz. Mahlûkatta keşfedilmeyen ve bilinmeyen sınırsız hikmetler vardır.[677]

Son olarak belirtilmelidir ki Harpûtî, gaye ve nizam kanıtlarının özel biçimi olarak değerlendirilebilecek olan inâyet, itkân ve hikmet delilini ayrı bir şekilde ele almamıştır. Bunun sebebi ise Tekin'e göre Kelâm ilminin genel oluşumunun sağladığı düzenli işleyişin bir gereğidir.[678] Bizde bu şekilde değerlendirilebileceği görüşündeyiz.

3.2.4. Hareket Delili

Harpûtî'nin hareket delili hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, Harpûtî'nin hareket kavramını nasıl tanımladığını, hangi kavramlarla ilişkilendirdiğini görmekte fayda vardır. Harpûtî'ye göre evrende var olan her şey, cevher ve arazdan oluşur ve hepsi yaratılmıştır.[679] Harpûtî'nin ma'lûm ve ilgili beyanlarından bahsederken cevher ve araz kavramını ele aldığını, kelâmcıların ve felsefecilerin bunları ma'lûmun mevcûd kategorisi ile ilişkilendirerek anlattığını delilleri incelemeye geçmeden evvel açıklamıştık (bk. Şekil 3.1.; Şekil 3.2.). Harpûtî, mevcûd varlıklar sonradan yaratıldıkları için cevher ve arazın da sonradan yaratılmış olduğunu kabul eder. Akıl ve nefs gibi soyut kavramlar cevher iken; varlıklarda bulunan maddi kuvvetler, arazların kategorisine girer.[680] Harpûtî, arazın kısımlarını anlatırken arazları, kelâmcıların "canlılara ait olan ve olmayan "şeklinde ikiye; filozofların ise "nicelik, nitelik, zaman, durum, iyelik, görelilik, etkenlik ve edilgenlik" olarak dokuza ayırdığını ifade eder. Kelâmcılara göre canlılara ait olan arazlar, hayat ve ona bağlı olarak var olan ilim, güç, irâde gibi özelliklerdir. Canlıya ait olmayanlardan kasıt ise herhangi duyu organımızla algılayabildiklerimizdir. Harpûtî'ye göre duyusal keyfiyetlerden kaynaklı olarak mütekellimlerin, felsefecilerin dokuz tasnifinden sadece nitelik ve mekânı kabul eder. Mekân kategorisi incelenirken hareket kavramı karşımıza çıkar. Harpûtî'ye göre mekân "*bir şeyin kendi yerine nispet edilmesi ve orada oluşmasından ibaret olarak görülen*

[677] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 81.
[678] Tekin, *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları*, 104.
[679] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 62-63.
[680] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 18-19.

arazdır." [681] Harpûtî, kelâmcıların "*mekân, cismin kapladığı sanal bir boşluktur*" [682] dediklerini aktarır.[683] Kelâmcılar ve felsefeciler arazlardan olan mekâna, oluşum (kevn) ismini vermişlerdir.[684] İşte hareket kavramını kevn teriminin dört unsurundan biri olarak zikreden Harpûtî, kevnin unsurlarını "hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma" olarak nakleder.[685] Harpûtî, kelâmcıların hereketi "*ikinci bir mekânda birinci oluş*"[686] olarak: filozofların ise "*tedrici olarak kuvveden (potansiyel) fiile çıkış*" olarak açıkladığını aktarır. Kelâmcılar ve filozoflar yapmış oldukları hareket kavramının zıddı ile sükûnu tanımlarlar. Yani Kelâmcılar sükûnu "*birinci mekânda ikinci oluş*" olarak; filozoflar ise "*tedrici olarak kuvveden (potansiyel) fiile çıkmaması*" olarak tanımlar.[687]

Harpûtî, hareket unsurunu arazların "nicelik-nitelik-konumsal-mekânsal" kategorileri ile birleştirerek dört farklı çeşidi olduğunu söylerler. Bunlar; "niceliksel hareket, niteliksel hareket, konumsal hareket ve mekânsal harekettir."[688] Harpûtî'nin tanım, açıklama hatta verilen örneklerin dahi birçoğunun Cürcânî'nin *Şerhu'l- Mevâkıf* isimli eseri ile benzer olduğu tespit edilmiştir. Cürcânî'nin biraz daha detaylı anlattığı bu konuyu Harpûtî'nin özet haliyle eserine aldığı görülmektedir. Harpûtî'nin hareket ile ilgili açıklamaları analiz edilirken dipnotta Cürcânî'nin *Şerhu'l- Mevâkıf*'ında ilgili kısımların nasıl geçtiği verilerek karşılaştırmalı bir şekilde aralarındaki benzerlik gösterilmeye çalışılmıştır.

Niceliksel hareketler, bir cismin hacminin ya da miktarının artıp eksilmesiyle olur ve dörde ayrılır. Bir nesnenin hacmi artıyorsa *nümüvv* yani *gelişme*, hacmi artmıyorsa *tahalhul* yani *süzülme*, hacim eksiliyorsa *zübûl* yani *büzülme*, hacmin parçaları ondan ayrılmıyorsa *tekasüf* yani *yoğunlaşma* denir.[689] *Niteliksel hareket,* suyun kaynaması veya da üzümün

---

[681] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/578; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 50-51.

[682] Râzî, Aristoteles ve onun yolundan gidenlerin çoğunluğunun aksine kendisine ve kadîm filozfların çoğuna göre boşluğun mümkün olduğunu ifade etmiştir. Râzî, *el-Muhassal,* 111.

[683] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 50-51.

[684] Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 116; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/578.

[685] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/584; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 50-51.

[686] "Sükûn, birinci mekândaki ikinci bulunma iken hareket ikinci mekândaki birinci bulunmadır."Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/584.

[687] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 50-51.

[688] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/636; Harpûtî, Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 50-51.

[689] "Hareketin gerçekleştiği kategoriler dörttür. Nitekim meşhur olan budur. Birincisi, niceliktir. Hareket nicelikte dört şekilde gerçekleşir. Çünkü nicelikteki hareket, ya artma (büyüme, genleşme) ya da eksilme (erime, yoğunlaşma) yoluyla olur. Artma yoluyla hareket, ya bir şeyin eklenmesiyle olur (büyüme) ya da böyle olmaz (genleşme). Eksilme yoluyla hareket ise ya bir şeyin ayrılmasıyla olur (erime) ya da böyle olmaz(yoğunlaşma)." Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/636-644.

kararması gibi "*cismin bir nitelikten diğer bir niteliğe geçmesi ve dönüşmesi*" demektir.[690] *Konumsal hareket*, gezegen hareketlerinde olduğu gibi "*cismin kaplamış olduğu yeri değişmeksizin parçalarının birbirine ve hariçteki şeylere olan konumunun değişmesi*" demektir.[691] Ayakta iken oturma durumuna geçmek, otururken yatma durumuna geçmek konumsal hareketlerdir. *Mekânsal hareket* ise yer değiştirme ile yapılan hareketlerdir.[692] Hareketler dolaylı yani aracı ile yapılmıyorsa *zâtî hareket*, aracı ile yapılıyorsa *ârızî hareket*tir. Örneğin; geminin hareketi zâtî, geminin içindeki yolcuların hareketi ârızî harekettir.[693] Zâtî hareketler ise kendi içinde "*tabii, iradî* ve *zorunlu"* olmak üzere üçe ayrılır.[694] Aşağıya doğru düşen bir cismin hareketi tabii, bir canlının kendi irâde ve isteği ile yaptığı hareket iradî ve yukarıya doğru fırlatılan bir nesnenin hareketi zorunlu harekettir.[695] Şimdi ise, arazın kısımlarından olan mekân kategorisinin dört unsurundan biri olan hareket teriminin konumunu, hareketin kaça ayrıldığını ve kendi içindeki alt dallarını daha sistamatik bir şekilde açıklayabilmek için hazırlamış olduğumuz şekil aktarılacaktır.

---

[690] "Hareketin gerçekleştiği kategorilerin ikincisi, niteliktir. Nitelikteki hareketin terminolojideki adı, istihâledir. Buna örnek, üzümün kararması ve suyun ısınmasıdır. Buna göre cisim, bir nitelikten diğerine derece derece intikal etmiştir." Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/644-646.

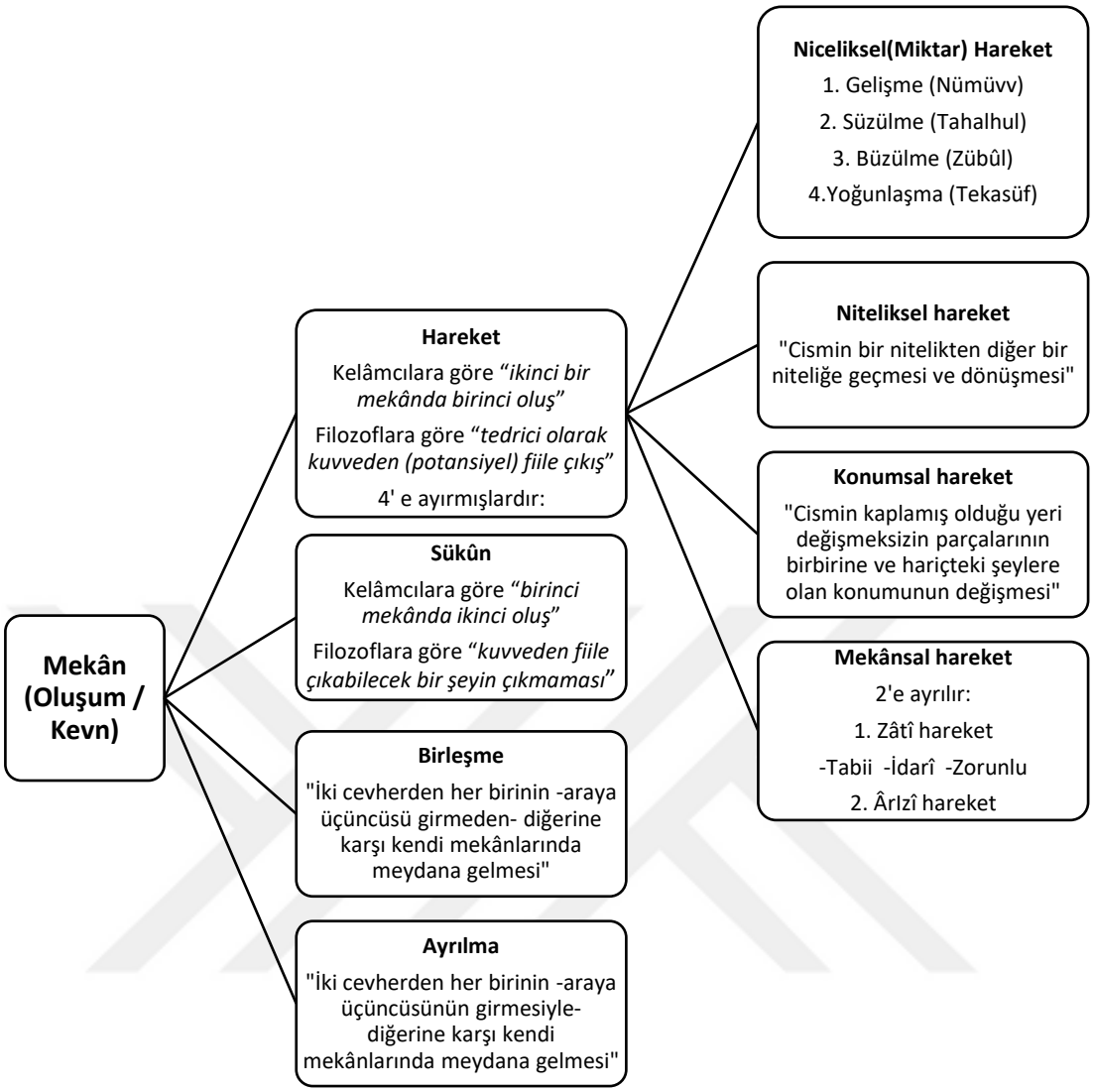
[691] "Bu kategorilerin üçüncüsü konumdur. Buna örnek, feleğin kendi ekseni etrafında dönmesidir. Felek bu hareketiyle bir mekândan diğerine gitmez ki hareketi mekânsal hareket olsun. Fakat bu hareketle feleğin konumu değişir. Zira bu hareketle feleğin parçalarının kendisi dışındaki şeylere nispeti değişir. Bu şeyler ister kuşatan ister kuşatılan şeyler olsun fark etmez. Söz konusu nispet değişince bu nispet sayesinde meydana gelen durum da değişir. İşte bu durum, konumdur. İbn Sînâ 'nın sözleri, konumsal hareketi keşfedenin önceki filozofl ar değil kendisi olduğunu vehmettirmektedir. Fakat durum böyle değildir. Zira Fârâbî *Uyûnu'l-Mesâil*'de feleklerin hareketlerinin dairesel ve konumsal olduğunu söylemiştir." Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/647. Ayrıca bk. Fârâbî, *Uyûnu'l- Mesâil*, 61.

[692] "Kategorilerden dördüncüsü mekândır. Bu mekânda hareket etme, kelâmcının hareket adını verdiği nukledir. Kelâmcılar hareket dediklerinde bununla nukle adı verilen mekânsal hareketi kastederler. Bu anlam, dil ehlinin kullanımlarından da ilk anlaşılan şeydir. Yine kelâmcılar niceliksel ve niteliksel harekete değil de konumsal harekete bazen hareket derler." Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/648.

[693] "Hareketle nitelenen şeyde ya hareket gerçekten meydana gelir ya da gelmez. Yani hareket ya başka bir şeye ilişmesi aracılığı olmaksızın doğrudan o şeye ilişir ya da onunla birlikte bulunan şeyde meydana gelir ve bu şey, hareketin doğrudan iliştiği o şeye bağlı olarak hareketle nitelenir. İkincisine bilaraz hareketli denir ve onun hareketine "arazî hareket" adı verilir. Buna örnek, gemiye binmiş kişidir." Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/698.

[694] "Birincisine ise bizzat hareketli denir ve bunun hareketine zâtî hareket adı verilir. Bunun hareketi üç kısma ayrılır. Çünkü hareketin ilkesi ya başkasındadır ya da ondadır. Onda olması durumunda ya şuurla birliktedir ya da şuurla birlikte değildir. Birinci kısım, zorlamalı harekettir. Hareketin ilkesinin o hareketin bilincinde olduğu ikinci kısım, iradî harekettir. Üçüncü kısım ise doğal harekettir. Buna göre bitkisel hareket doğaldır. Nabzın hareketi de böyledir. Çünkü bu iki hareketin ilkesi, hareketlide mevcûttur ama hareketli, kendisinden çıkan bu hareketin farkında değildir." Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/698.

[695] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 32.



Şekil 3.3. Harpûtî'ye göre kelâmcıların ve filozofların gözünden hareket kavramı

Harpûtî, hareket ile ilgili görüşleri aktarırken aşırı tabiatçılara göre hareketin, tüm nesnelerde ayrılmaz bir özellik olduğunu belirttikten sonra onları eleştirmektedir. Onlara göre bazı hareketsiz görünen nesnelerin durumu zâhirle ilgilidir.[696] Natüralistler hiçbir nesnenin kendisinin tabii hareketlerinden ayrılmadığını ve nesneye ait tabii hareketlerin onda bulunması gerektiğini iki vecihle açıklamışlardır.

- 1. Vecih: Nesnelerde ilk varoluşundaki bileşimler, sonrasında nesneleri meydana getiren bu bileşenlerin devam edebilmesi ve kendilerini koruyabilmeleri, parçaların hareket etmesi ile ortaya çıkan ısı ile oluşan karışımdan

[696] Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 62; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf,* 2/152-154.

kaynaklanmaktadır. Bu sebeple cisimlerin ilk varoluşunda hareketin gerekli olmaması ve hareketin cisimlerden ayrılması demek; nesnelerin nesne olmamasını icab eder. Bileşim olayından sonra nesnelerden hareketin ayrılması demek ise nesnelerin nesne olabilmesi için sahip olması gereken özellikleri koruyamaması anlamına gelir ki bu imkânsız bir durumdur.

- 2. Vecih: Modern astronomiye göre evrendeki tüm nesneler özel merkezleri ile hareket etmektedir. Özel merkezler ise genel merkezlere sahip olan güneş ile birlikte hareket ederler. Güneşler, kendilerine bağlı olan tüm uydular ve dâhilindeki tüm nesneler hareket halindedir ve hiçbir nesne mutlak olarak hareketsiz değildir. [697]

Harpûtî, birinci vecihte "gözlemlenmeyen ancak tüm nesnelerin özü varsayılan ve nesnelerin özelliklerinden mahrum kalındığı" kanıt ile kesin olarak belli olan cüzlerin yani atomların, her an hareket ve titreşim halinde olmalarının bir hipotezden ibaret olduğunu belirtmektedir. Kesinliği ispatlanmamıştır. İkinci vecihte ise bahsedilen mesele gerçekte sabit olsa bile yine de bir nesnenin kendinden daha büyük bir merkeze bağlı olarak hareket etmesi; zâtî değil ârızî bir hareketle hareket ettiğini ispat etmektedir. Tüm nesnelerin ârızî bir hareket ile hareket etmesi ispat edildiğine göre natüralistlerin "kâinatın zâtî bir hareketle oluştuğu, başka bir varlığın etkisinin ve icâdının olmadığı" düşüncesi çürütülmüş olur. Evrendeki ârızî hareketlerin olabilmesi için, mutlaka hâricî bir hareket ettiriciye ve müessire ihtiyaç vardır.[698]

Son dönem metafizik felsefecilerin isbât-ı vâcibinden bahsederken de hareket delilini ele alan Harpûtî, filozofların bu delili şu şekilde formüle ettiklerinden bahseder: Nesne, özü itibariyle etkisiz olup, hareket ve sükûnla ilişkisi eşit oranda olmasına karşı hareketlidir. O halde nesnenin kendisi dışında başka bir hareket ettiriciye ihtiyacı vardır. Bu ise ilk hareketi başlatacak olan Cenâb-ı Allah'tır. İmkân deliline sunulan tüm eleştirilen ve verilen cevaplar hareket delili içinde geçerlidir.[699]

Harpûtî, kuvvetin kısımlarını beyan ederken cisimlerde görmüş olduğumuz hareket fiili sayesinde "muhakkik (hareket ettirici) türünün varlığı" kanısına ulaşıldığını ifade eder. Aynı şekilde, itmenin tesiriyle itici kuvvet türünün varlığına; cisimlerde bulunan "aydınlık

[697] Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 53.
[698] Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 53.
[699] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 74-75.

ve hareketlilik" ile de onlarda bir çeşit elektrik bulunduğuna hükmedilir.[700] Harpûtî, son dönem natüralistlerin, hareketsizliği cismin özelliği olarak kabul edip kendi hareketlerini ve bu hareketlerin düzenlemesini yerine getiremeyeceğini net bir şekilde ifade ettiklerini; bu sebeple de cisimlerde zâtı dışında başka bir gücün varlığın olduğunu söylediklerini nakleder. [701] Bu gücü ise "muhakkik" yani "hareket ettirici kuvvet" olarak isimlendirmişlerdir. Harpûtî, tabiatçıların "hareket ısıyı, ısı ışığı ve ışıkta renkleri" gerektirdiği görüşünü aktarır. Onlara göre, hareketin tesir ve eserleri ile ısı, ışık ve renkler var olduğu için bu cisimlerde zuhûr eden hareketi hareket ettiren vardır. Bu da muhakkikin varlığına delildir. Aynı şekilde bu hareket ettirici güce ısı, ışık ve renkleri de delil olarak getirirler.[702]

Kuvvetin kısımlarını "muhakkik, çekim, itme ve elektrik" başlıkları altında toplayan Harpûtî; çekimi, çeken ve çekilen arasında bulunan bir ilişki gereği, doğal yönelim gösteren kuvvet şeklinde tanımlar. Harpûtî, çekimi husûsî ve umûmî olmak üzere ikiye ayırmaktadır:

1. *Hususî çekim:* Buna "irtibat ve imtiyaz gücü" de denilmektedir. "Her cismin parçalarıyla diğer cisimler arasında, bilhassa da o cismin bağları arasında" meydana gelmesidir. Nitekim her cisim parçalarını birbirine çektiği için ve birbirleri ile iletişim halinde olduğu için aralarındaki çekim kuvvetinden kaynaklı tek cisim haline gelmektedir. Bir su katresinin küre şeklinde görülme sebebi de budur.[703]

Aşırı natüralist filozoflar, "evrendeki bütün madde ve cisimlerin özü, sonsuz uzayı dolduran, parçalarına ayrılamayan ve sonsuz olan cüzler (atomlar) olduğu, bu cüzlerin kendi zâtında beş duyu ile algılanamadığı" görüşündedirler.[704] İlk dönem natüralist filozofların çoğuna göre ise cisimler, özelliklerinden tamemen yoksundur. Bu sebeple, "bu parçalardan birinin diğeriyle rastgele birleşmesi" ile ortaya bir kütle çıkar. Bu kütlede meydana gelen çok az çekici kuvvet, civarında bulunan cüzleri bu kütleye çeker. Çekdikçe çekici kuvvet artar; arttıkça daha uzak mesafede bulunan parçaları kendine çeker ve mezkûr kütleye ekleyerek kütle daha da büyür. Bu şekilde de "ulvî ve suflî bütün yalın ve birleşik cisimler" ortaya çıkar. Özetle ilk dönem natüralist filozoflar, "çekici gücün bütün evrenin oluşum ve

[700] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 35.
[701] Hacı İsmail Doğan, *Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 99-100.
[702] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 57.
[703] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 35.
[704] Doğan, *Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*, 72-73.

teşekkülünün yeterli ve müessir illeti olduğu" neticesine varmışlardır.[705] Harpûtî'ye göre Kelâm âlimleri, tesirleriyle varlığı kabul edilen çekici gücün var olması ve cisimlerin bileşim ve teşekkülünde görev alması konusunda natüralistler gibi düşünür. Ancak "çekici gücün bütün evrenin oluş ve teşekkülünün yeterli ve müessir illeti olduğuna" işaret eden aklî ve hissî delillerin olmadığını söyleyerek bu konuda onlara katılmazlar. Kelâm âlimlerine göre çekici kuvvet, mezkûr oluşum ve teşekkülün âdetî bir illeti veya bir nedenidir. Bütün cisimlerin oluşum ve teşekkülünde parçalarının birbirine eklenmesiyle var olan ve giderek artan çekici gücün, her taraftataki parçaları merkezleri olan orta noktaya doğru çekmesi doğaldır. Bu nedenle, bütün cisimlerin biçimlerinin küre olması da doğaldır. Ve küre olmayan cisimlere ait şekillerin bir zorlayıcının zorlaması ile olması gerekir.[706]

2. *Umûmi çekim:* Kâinatın merkeziyle genel bağları arasında meydana gelen ve kendisine bağlı bütün cisimleri çekip bağlı olduklarıyla tek bir evren haline gelmesidir. Katı cisimlerde çekim çok fazla iken; sıvılarda az, gazlarda ise daha da azdır. Katı cisimleri meydana getiren parçaların yoğun olması, aralarındaki boşlukların az olması, birbirleri ile bağlantılarının kuvvetli olup mukavemet güçlerinin çok olması ve dışsal bir tesirin etkisi olmadıkça birbirlerinden ayrılmaması gibi tesir ve eserleri bu çeşit cisimlerin çekim gücünün çok olduğuna işaret eder. Ancak sıvı cisimleri meydana getiren parçaların yoğunluğu, katı cisimleri meydana getiren parçalar kadar değildir. Gaz cisimlerini oluşturan parçalar da sıvı cisimlerin parçaları kadar yoğun değildir. Hatta gaz cisimleri çok hafif, parçaları seyrek, parçaların arasındaki boşlukların çok fazla, birbirleri ile olan iletişimleri ve karşı koyma kuvvetleri nerdeyse yok denecek kadar azdır. Harpûtî'ye göre bu cisim çeşitlerine ilişkin etki ve eserler aracılığıyla onlarda var olan çekim kuvvetinin güç ve yetersizliğini ispat etmek, eserden müessire gitme yöntemine göre yapılan bir akıl yürütme şeklidir.[707]

Kuvvetin kısımlarından olan itmenin tanımını ise "ayrılık ve direnç sayesinde itici bir rol oynayan ve çekime karşı gelen bir kuvvettir" şeklinde yapmaktadır. Mezkûr kuvvet, gaz halinde bulunan cisimlerde çok iken; sıvı cisimlerde az, katı cisimlerde ise daha da azdır.[708] Harpûtî, itme kuvvetini de iki kısma ayırmaktadır:[709]

---

[705] Doğan, *Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*, 110; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/236.
[706] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 57-58.
[707] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 35-36; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 58.
[708] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 35-36.
[709] Seyyid Şerif Cürcânî, hafiflik ve ağırlık terimlerini gerçek yön olarak belirttiği alt ve üst kavramları üzerinden müdafaa kelimesi ile açıklar "…Hakiki yön doğal olarak ayrışan üst ve alttır. Dolayısıyla doğal müdafaa, bu iki yönden birine doğrudur. Yukarı doğru müdafaayı gerektiren şey, hafiflik iken aşağı doğru müdafaayı

1. *Örfte Hafiflik*: İten ve itilen cisimler arasında meydana gelen ve karşıtlık etkisiyle itme tesirini gerektiren bölümüdür. "Hava gibi gaz ve su gibi sıvı cisimlerin parçaları arasında ve bu cisimler ve yerküre gibi özel merkezleri arasında" bu kuvvet mevcûddur. Bu cisimlerin hafiflik, incelik ve orta noktalarından uzak olmaları bu itici kuvvetin bir tesiri ve eseridir.

2. *Örfte Ağırlık:* İtilen cisimlerin çekim kuvveti olan çekici merkezlerinin çekimine karşı koyma etkisiyle itme tesiri ortaya çıkaran bir türdür. "Genel merkez olan Güneş ile gezegenleri, özel merkez ile gezegenleri, bu gezegenlerle uydu ve ilişkili olanları arasında" meydana gelen itme ve uzaklıklar örfi ağırlık diye isimlendirilen bu itme gücünün etkisidir. "Güneş gezegenlerini ve gezegenlerde bağlı uydularını zâtına çektikleri halde, gezegenlerin Güneş üzerine, uyduların ilişkili olanları da gezegenleri üzerine düşmemeleri bu ikinci nevi itme gücünün aracılığıyladır. Nitekim gezegenlerin ve uyduların, orta noktaları tarafından zuhûr eden çekim kuvvetine binaen mezkûr cisimler, ağırlıkları ve hızlı hareketleri aralığıyla karşı koyarlar.[710]

Harpûtî, bu evrendeki bütün mevcûdat arasında gözlemlenen düzen ve tertibin tamamı, bu varlıkların çekici ve itici kuvvetlerinin birbirini çekip itmelerinin bir eseri olduğunu savunur. Ona göre, çekim kuvvetiyle cisimlerin birbirleri ile iletişim kurmaları; itme kuvvet ile de bu varlıkların birbirleri üzerine düşmemeleri sağlanır. Çekim ve itme kuvvetlerinin tesiriyle herbir varlık kendi makamında durur ve aralarında düzen ve tertib vücûd bulur.[711]

Kuvvetin kısımlarından biri olan elektriği ise "cisimlerin dış yüzeylerinde olup aydınlatma, hareket, ses, hareket ve ses naklî, düzen ve tahlil gibi etkilerde bulanan kuvvet" olarak tanımlayan Harpûtî, tanımdaki etkilere tek tek örnek vermektedir. Elektriğin ışık eserine elektrikli feneri; hareket eserine elektrik ile çalışan makine, vapur ve tramvayları; hareketin nakledilme eserine telgrafları; sesin nakledilme eserine telefonları; düzenin eserine hidrojen ve oksijen birleşiminin üzerinden geçen elektirik ile suyun oluşmasını örnek göstermektedir. Harpûtî'ye göre, her ne kadar söylenilen etkiler gözlemlenerek varlığı kabul ediliyorsa bile elektriğin künhünün yani hakikatinin ne olduğu hala bilinememektedir.

gerektiren şey, ağırlıktır. Bu hafiflik ve ağırlık ikilisinden her biri cevherin kendisine ilave bir arazdır. Kâdî Bâkıllânî ve takipçileri, Mu'tezile ve filozoflar böyle düşünmüşlerdir." Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/248.

[710] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 58.

[711] Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 124- 246; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 2/248; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 58.

Elektriğin ya "ipek veya yün dokulamaları" ile ya da "cam ve reçine çubuklarının ovalanması ve ona temas edilmesi" ile elde edildiğini ancak elde edilen bu elektrik türünün birbirine benzemeyen ve birbirinden farklı bir elektrik çeşidi olduğunun kesinliğine vurgu yapmaktadır. Harpûtî, işte bu güçten dolayı elektriği pozitif ve negatif olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Elektrik, eğer "ipek veya yün dokulamaları" ile elde ediliyorsa pozitif (züccacî) elektrik; "cam ve reçine çubuklarının ovalanması ve ona temas edilmesi" ile elde ediliyorsa da negatif (reçinevî) elektrik denilmektedir. İşte bu iki kutup birbirini çekmekte ve bunun neticesi olarak "yağış, yanma, tutuşma ve ses" oluşmaktadır.[712]

Harpûtî modern felsefecilerin, "şimşek, gök gürültüsü ve yıldırım" gibi olayların olmasının nedenini izah ederken şöyle dediklerini aktarır: Yerdeki varlıklarda bulunan iki elektrik çeşidi, -her ne nedene dayanıyorsa- havadaki bulutlarda da mevcûddur. Bulutlarda var olan bu iki çeşit elektiriğin birbirine sürtünmesinden veya karışmasından ortaya çıkan tutuşma sonucunda *şimşek* meydana gelir. Sesten ise *gök gürültüsü* ortaya çıkar. Bulutlarda var olan bu elektriğin, yerdeki varlıklarda bulunan iki elektrik çeşidinden zıt kutbundaki elektrik ile sürtünmesi ve tutuşmasıyla *yıldırım* oluşur.[713] Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Mârifetnâme'*sinde "şimşek, gök gürültüsü ve yıldırım" gibi olayların olmasının nedenini izah ederken yağmur yağdığı zaman "bulut parçacıkların yani buluttaki + yüklü kütlelerin" çok olması hasebiyle "şimşek, gök gürültüsü ve yıldırım" gibi olayların da çok olduğunu ifade eder.[714] Harpûtî'ye göre bu filozoflar, elektriğin yerde çarptığı varlıkları yakıp yıktığını ve katı cisimlerde daha fazla etkili olduğunu ifade ederler. Harpûtî, dindar âlimlerin elektriği "şimşek, gök gürültüsü ve yıldırım" olaylarının yaratılmasında âdeti bir illet olarak gördüklerini, elektriği kendi başına bir yaratıcı sebep olarak görmediklerini aktarır. Onlara göre bu hâdiseleri yaratan, kâinatı yoktan var eden Yüce Allah'tan başkası değildir.[715]

Harpûtî, *Tekmile* isimli eserinde de bu filozofların sürtünme ve yoğunlaşmanın elektrik için yaratıcı bir sebep (illet) olduğunu zannettiklerini ve durumun zannettikleri gibi olmadığını nakleder. Nitekim Harpûtî'ye göre mezkûr sürtünme ve yoğunlaşma sadece âdetî bir illettir. Yaratıcı sebep ise vahiyle de açıklandığı üzere Allah'tır; ancak bunu melek aracıyla gerçekleştirir. Meleğin aracı olması kesme işinde bıçağın aracı olması gibidir.[716]

[712] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 36; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 59.
[713] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm, fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 59.
[714] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 193.
[715] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 59.
[716] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 18.

Kastedilen âyette ise şöyle buyurulur: "*Size korku ve ümit duyguları içinde şimşeği gösteren ve yağmur dolu bulutları meydana getiren O'dur. Gök gürültüsü Allah'ı överek tenzih eder; O'nun korkusundan dolayı melekler de buna katılır. Onlar Allah hakkında tartışıp dururken O, yıldırımlar gönderip bunlarla dilediğini çarpar. O'nun azabı pek şiddetlidir.*"[717]

Harpûtî, kuvvetin tesirleri ve sonuçlarının filozoflar, kelâm âlimleri ve kadîm natüralistler tarafından da görüş birliğine varıldığı üzere araz çeşidinden olduğunu, aynı şekilde "hareket, ısı, birleşim, aydınlık, renkler ve benzeri şeylerin de araz kategorisine" dâhil olduğunu belirtir. Velhasıl, varlıklarda meydana gelen hareket ve tesirler ile hareket ve tesirlerinin işaretiyle var olduklarına karar verilen güç arasındaki bağlantının mevcûdiyeti filozoflar, kelâm âlimleri ve natüralistlerce kabul edilmiştir. Ancak bu arazların kuvvete nispet edilip, bunun neticesi olarak gösterdikleri gücün şartları konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Nitekim bu şart filozoflara göre i'dâdî, aşırı natüralistlere göre müessir bir illet ve kelâm âlimlerine göre âdetî bir sebeptir.[718] Nitekim daha öncede belirttiğimiz üzere Harpûtî, âdetî sebepleri yaratanın -vahiyle de açıklandığı üzere- Allah olduğunu; ancak bunu melek aracıyla gerçekleştirdiğini savunur.[719]

Harpûtî, "*Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır."*[720] âyetini aktarır. Bu âyette geçen sema kelimesinin tanımı üzerinde de durur. Beyzâvî'nin bunu "felek, bulut ve mutlak anlamda yükseklik" gibi manalarına gelmesini muhtemel gördüğünü aktarır.[721] Şeyhzade'nin (ö.951/1544) ise "nitekim insanın üstünde olan her şeye, hatta evin tavanına bile sema denir" tanımı ile sema kavramının "üst tarafta bulunan her şey" anlamında kullanılmasının "örfî hakikat" olarak ifade ettiğini belirtir.[722] Harpûtî, bu âyette geçen göklerden kastedilen mana için "ilk bakışta kişiye görünen hâl itibarıyladır" denilebileceğini söyler. Zira ona göre "*Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir*

[717] er-Râ'd 13/12-13.
[718] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 36-37; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 60.
[719] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 18.
[720] el-Bakara 1/164.
[721] Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*, 1/223.
[722] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 68.

balçıkta batar (gibi) buldu. Orada bir kavme rastladı. Bunun üzerine biz, 'Ey Zülkarneyn! Onları ya cezalandıracak veya haklarında iyi davranma yolunu seçeceksin' dedik."[723] âyetindeki söz konusu durum da böyledir. Harpûtî, sema kelimesindeki zâhirî anlamını esas almasının nedenini; Yüce Allah'ın peygamberleri göndermesi ve kitapları indirmesi, arz ve semadan fışkıran yaratılmış kanıtlarıyla insanları "hakka sevk ve hidâyet etmek için" olduğunu söyler.[724]

Harpûtî, "doğuya doğru giden vapurdaki bir kişiye göre sahildeki nesneler, batıya doğru hareket eder. Bir dağın önünde duran kişiye göre güneş, dağ arka tarafına batıyor gibi görünür. Denizde bulunan bir kimse ise güneşi, denizden gözün görebileceği en son noktada batıyor gibi algılar." İşte bu ve benzeri hâdiseler, âyette geçen "*güneşin kara bir balçıkta batması*", ilk etapta bakan kimseye görünen halden kaynaklanır. Hz. Zülkaryneyn'e batıya giderken gözlerinin görebileceği son noktada "güneşin kara balçığa batar gibi" görünmesinin Kur'ân'da tasvir edilmesi yanlış değildir.[725] Harpûtî'ye göre üzerinde yaşadığımız yerden yukarıya doğru bakan kimselere gökyüzünün "mavi bir kubbe şeklinde parlayan yıldızlarla süslenmiş" bir biçimde görünmesi ve semâ ismi ile anılan, yerküreye ilişkili hava ve içindeki ufak parçaların görülmesi şeklinde Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmesi ve evreni yaratanın varlığı ile kudretinin kemaline delil gösterilmesi yalan olmaz.[726]

Harpûtî'nin Allah'ı bilmek için kullanılan en bâriz delillerden birinin astronomi olduğunu söylediğini daha önce ifade edilmiştir.[727] Son dönem astronomi âlimleri tarafından ulaşılan ve kabul edilen görüşe göre güneş ışığını kendi zâtından, diğer gezegenler ise güneşten ışıklarını alıp istifade etmeleri, güneşin diğer gezegenlere kıyasla daha büyük olduğunu gösterir. Ayrıca "çekim kuvvetinin çok olup yerküre ve diğer gezegenleri kendisine çekmesi" ise bizlere güneşin evrenin orta noktası olduğuna işaret eder. Güneşin parlaklığından ve ilk zamanlarda gözlem yapabilmek için ihtiyaç duyulan malzemlerin yetersizliğinden kaynaklı onun gerçek hareketinin tespit edilemediğini söyleyen Harpûtî, son zamanlarda gelişen gözlem araç ve gereçlerle güneşte lekelerin değiştiğinin saptandığını

[723] el-Kehf 18/86.
[724] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 42-43.
[725] Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*, 2/733; Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf,* çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 4/118-120; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020); 9/134-135.
[726] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,69.
[727] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 344.

beyan eder.[728] Bu değişiklik ise onun kendi ekseni etrafında hareket ettiğine işaret ettiğini kesinleştirir. Bazı son devirdeki gök bilimci âlimlerine göre ise güneşin kendi ekseni etrafında dönmesi düşüncesinden akıl yürüterek güneşin de kendi kütlesinden daha büyük bir cisme bağlı olduğu ve o kütlenin etrafında dönüp hareket ettiğini zannetmişlerdir. Harpûtî, Müslüman âlimlerinin "*Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre (yörüngesinde) akıp gider...*"[729] âyetinde mezkûr merkeze delâlet etse de bu orta nokta henüz keşfedilmediği görüşünde olduklarını aktarır.[730] Astronomi bilginlerinin ileri sürdükleri bu hipotez, "tabii olaylardan her biri için maddî bir sebebin var olması gerekir" fikri ile temellendirilir. Yoksa Harpûtî, güneşin kendi etrafında dönme hareketinin, Yüce Yaratıcı'nın Yasin sûresinde işaret ettiği üzere büyük bir ilâhî kudret ile olduğunu söyler.[731] Bu konuda iman ve yakîn ehlî olanların hiçbir şüphesi olmadığı için, güneş hakkında bir orta noktanın talep edilmesine gerek yoktur.[732]

Yer kürenin diğer gezegenler gibi küre biçiminde olduğuna deliller getiren Harpûtî,[733] içerisinde ısının ve hareketin bulunduğunu ifade eder. Bu ısı ve hareket, depremler vasıtasıyla ortaya çıkar. Volkanik olaylarında bu duruma şahit olur. Yerkürenin parçaları ve kendisiyle ilişkili tüm nesneleri kendinde bulunan çekim kuvvetinden kaynaklanmaktadır. Harpûtî yer kürenin günlük ve yıllık olmak üzere iki hakiki hareketi olduğunu söyler.[734]

Yerkürenin Günlük Hareketi: Yirmidört saatte bir kere batıdan doğuya doğru kendi yörüngesi etrafını dolanarak gerçekleştirdiği konumsal harekettir.[735] Bu hareket ile yer kürenin her cihetinde gece ve gündüz birbirini takip eder. Harpûtî'ye göre son dönem gök bilimcileri, eserden müessire akıl yürütme ile arzın her yerinde "gece ve gündüzün birbirini takip etmesinin yerkürenin güneş etrafında konumsal hareketle hareket ettiğine" kanıt getirmişlerdir.[736] Eğer yerküre hareketsiz olup güneş hareketli olursa;[737] yeryüzünün her

[728] Kemal Yılmaz, *Efkârü'l-Ceberût fî Tercemeti Esrâri'l-Melekût'un Osmanlı Bilim Tarihindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 86.
[729] Yâsin 36/38.
[730] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,73.
[731] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 358.
[732] Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf,* çev. Avnullah Enes Ateş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 5/636-638; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,73.
[733] Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 352-355.
[734] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 45.
[735] Yılmaz, *Efkârü'l-Ceberût fî Tercemeti Esrâri'l-Melekût'un Osmanlı Bilim Tarihindeki Yeri*, 145-146.
[736] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 97; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,74.
[737] Yılmaz, *Efkârü'l-Ceberût fî Tercemeti Esrâri'l-Melekût'un Osmanlı Bilim Tarihindeki Yeri*, 159.

yerinde gece ve gündüz birbirini takip etmez, üstelik yeryüzünün bir tarafı her zaman gündüz, diğer tarafı her zaman gece olur.[738]

Yerkürenin Yıllık Hareketi: Yerkürenin üç yüz altmış beş günde bir defa kendi ve güneşin ekseni etrafında dönerek gerçekleştirdiği harekettir.[739] Bu hareketinden kaynaklı yerkürede dört mevsim oluşup birbirini takip eder. Astronomi bilginlerine göre, yeryüzünde mevsimlerin oluşması ve birbirini takip etmesi, yerkürenin hareketli olduğunun kanıtıdır. Bu hareketin her turuna "güneş yılı" denir.[740] Yerkürenin katmanları, bölgeleri ve uyduları olduğunu söyleyen Harpûtî, en bilinen uydunun ay olduğunu nakleder. Ay, kendi yörüngesi etrafında konumsal bir hareketle yirmi dokuz gün on iki dakikada dolanır.[741] Bu hareket onun *aylık* hareketidir. Onun birde yıllık hareketi vardır ki bu senelik hareket, ayın kendi ekseninde yerküreye bağlı olarak Güneş'in çevresinde doğudan batıya doğru dönmesidir.[742] Ay, güneşin etrafındaki hareketinin bir turunu "üç yüz elli dört günde" tamamlar. Bu hareketin her turuna "ay yılı" denir.[743] Bir ay yılı, üç yüz altmış beş gün süredir ve güneş yılından on gün yirmi saat kadar noksandır. Bu günlere eyyam-ı mensiye yani unutulan günler denilmekte olup her otuz üç yılda bir kere bir ay yılı kaybolur.[744] Kâmerî yıla *hicrî*; güneş yılına da *milâdi* yıl adı verilir.[745]

Harpûtî, "Merih, Westa, Bonan, Siris, Palas" gezegenlerinin her birinin güneşin etrafında özel hareketleri olduğunu söyler. Aynı şekilde "Jupiter, Satürn, Üranüs ve Lurya" gibi gezegenlerinde kendilerine has iki hareketi olduğunu ifade eder.[746] Gezegenlerden kabul edilen ve çok fazla olan kuyruklu yıldızların içinden dört tanesinin hareketli olduğu gözlemlenmiştir.[747] Harpûtî'ye göre bunların hepsi bir Yaratıcı'nın bilinmesi için en bâriz delillerdir.[748] Nitekim astronomi bilginleri, gezegenlerin mevcût bir düzende hareket ettiklerini görmektedir. Gezegenlerde var olan bu nizam ve tertip ise gökbilimcilerini evreni

[738] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 140-141; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,75.
[739] Yılmaz, *Efkârü'l-Ceberût fî Tercemeti Esrâri'l-Melekût'un Osmanlı Bilim Tarihindeki Yeri*, 158.
[740] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 207-209; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,75.
[741] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 45.
[742] Yılmaz, *Efkârü'l-Ceberût fî Tercemeti Esrâri'l-Melekût'un Osmanlı Bilim Tarihindeki Yeri*, 139.
[743] Yılmaz, *Efkârü'l-Ceberût fî Tercemeti Esrâri'l-Melekût'un Osmanlı Bilim Tarihindeki Yeri*, 256-267.
[744] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 209.
[745] A. Necati Akgür, "Takvim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 10 Ocak 2024; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*,75-76.
[746] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 139.
[747] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 45-46.
[748] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 28; Topaloğlu, "Astronomi ve Din", 344.

yaratan olduğu fikrine; dindarları ise evrendeki tüm bu harikulâde düzenden akıl yürüterek var olan yaratıcının sonsuz ilimi ve kudreti olduğu fikrine ulaştırır.[749]

3.2.5. Fıtrat Delili

Abdüllatif Harpûtî, bu delili ayrı bir delil olarak zikretmemiştir. Tabiatçıların ve materyalistlerin isbât-ı vâcib meselesinden bahsederken dipnotta yapmış olduğu açıklamadan çıkarımda bulunularak bu delile vurgu yaptığı hatta kullandığı tespit edilmiştir. Bundan dolayı ayrı bir başlık altında bu delil incelenmiştir.

F-t-r (ف - ط - ر) fiil kökünden türeyen fatr (فطْر) sözcüğünün temel anlamı "uzunlamasına yarılmaktır."[750] Ebû Hanîfe'ye göre ise "fatr kelimesi yarmak, ayırmak; iftar kelimesi orucu açmak; infitar kelimesi yarılmak, açılmak; fütur kelimesi yarıklar, çatlaklar" [751] manasına gelmektedir. Ebû Hanîfe, fıtrat kelimesinin sözlükte "yaratılış, karakter, tabiat, mizaç" gibi anlamlara tekâbül etmekle birlikte "Peygamber Efendimizin (sav) sünneti, kalb-i selim ve adetullah" için de fıtrat teriminin kullanıldığını söylemektedir. Aynı zamanda "hilkat, tabii eğilim, hazır olmak, huy, cibilliyet, içgüdü, istidat" manasına geldiğini de ifade etmektedir. Istılahta ise "*Allah'ın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrak edecek bir hal, bir kabiliyet üzere yaratması*" demektir.[752] İsfahânî, "koyunu iki parmakla sağdım (فَطَرْتُ الشَّاةَ) " veya "hamuru yoğurup onu hemen mayanlandırmadan ekmek yaptım (فَطَرْتُ الْعَجِينَ)" örneklerini vererek, fıtrat (فِطْرَة) kelimesinin yaradılış manasına buradan geldiğini beyan etmektedir.[753]

Harpûtî, tabii gücün "ilâhî kudret tarafından tabii cisimlere" yerleştirildiğini söyler. Bu sebeple tabii kuvvete "dokunan ve dikilen" anlamındaki fıtrî duygu (yaratılmış huy, gariza) isim olarak verilir.[754] Harpûtî, psikoloji ilminde açıklandığı üzere kişinin eylem kuvveti; bilinci olmadan fiil icrâ ederse "kuvve-i fâile-i beşeriyye" yani "fıtrî güç", bilinçli bir şekilde fiili icrâ ederse "kuvve-i iradiyye" yani "irâde" denir. Bilinç ile beraber eylemini

[749] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 24.
[750] Râğıb El- İsfahânî, "فطر/F-t-r ", 800.
[751] Râğıb El- İsfahânî, "فطر/F-t-r ", 800.
[752] Hasfekî, *Vassâfu'l- Müteârife fî Şerhi Müsnedi İmam Ebû Hanîfe*, 143.
[753] İsfahânî, "فطر/F-t-r ", 800-801.
[754] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 23.

yapmak ve terk etmek kişinin elinde ise buna "ihtiyar" denir. Harpûtî'ye göre irâde kavramı ihtiyar kavramından daha geneldir.[755]

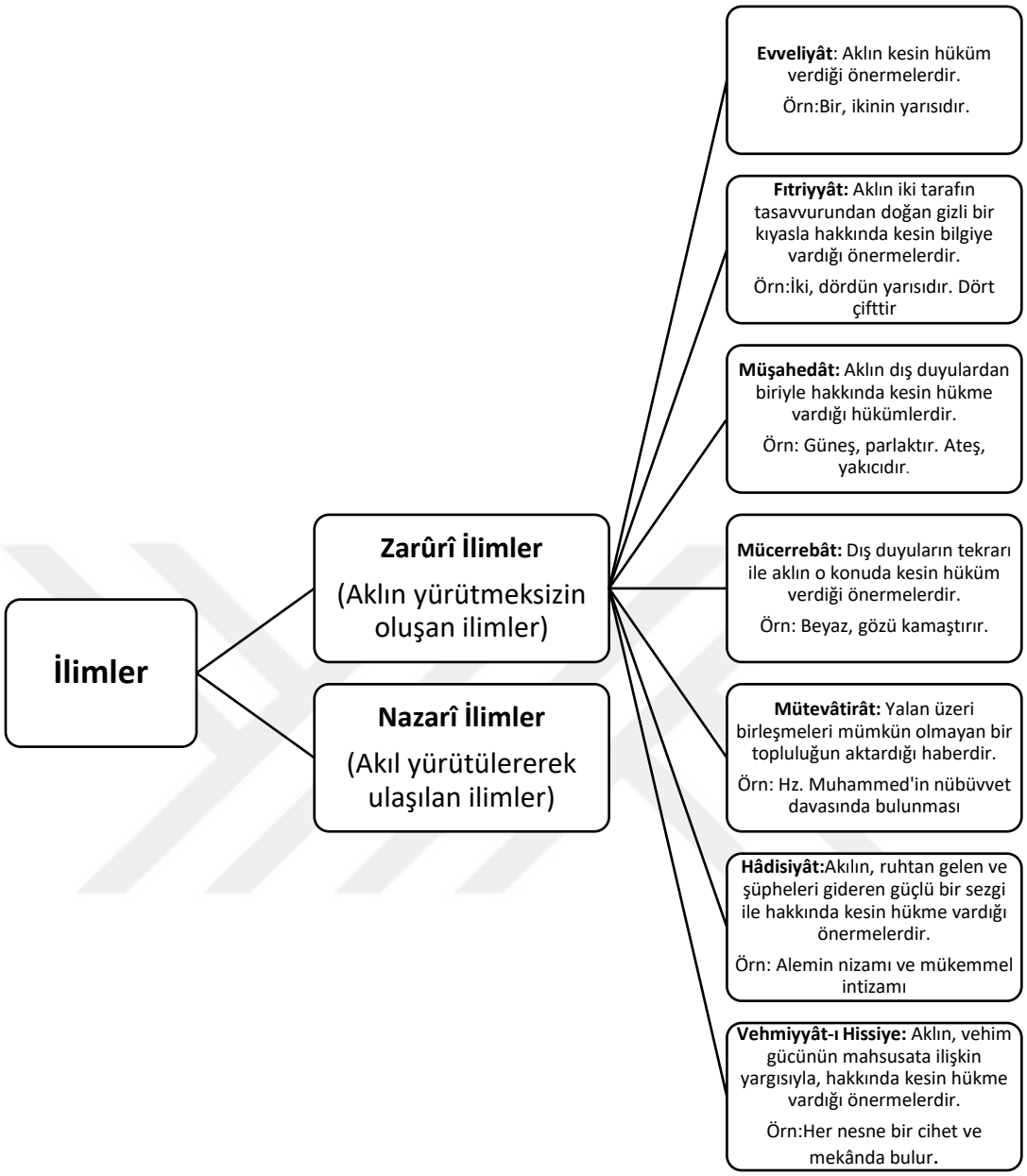
Harpûtî, fıtratı zaruri ilimlerin bir parçası olarak zikretmektedir. İlim ikiye ayrılmaktadır.[756] O, akıl yürütmeden ve fikr etmeden ulaşılan bilgilere *zaruri*, akl ederek ve fikr ederek ulaşılan bilgilere ise *nazarî* ilim şeklinde isimlendirmektedir. Zaruri ilmi ise yedi kısma ayıran Harpûtî, burada "fıtriyyât" kavramını ele almaktadır. Nazarî ilimler ise bu ilimlerin dışında kalan ilimlerdir. Harpûtî, "zaruri önermelerin içinden ilimlere en temel dayanak olanların önce evveliyyât sonra fıtriyyât önermeleri" olduğunu ifade etmektedir.[757]

Evveliyyât kavramını bedihiyyât olarak da isimlendiren Harpûtî, "*aklın, iki tarafını tasavvur etmekle hakkında kesin hükme vardığı önermeler*" şeklinde tanımlamaktadır.[758] Bir, ikinin yarısıdır önermesi evveliyyâta örnek olarak gösterilebilir.[759] Harpûtî, fıtriyyâtı ise "*aklın, iki tarafın tasavvurundan doğan gizli bir kıyas ile hakkında kesin bilgiye vardığı önermeler*" olarak tanımlamaktadır. Bu önermelere "kıyasları beraberinde bulunan önermeler" de denilmektedir.[760] Tanımdan da anlaşılacağı üzere fıtriyyât önermelerinde, önermenin makro ve mikro kavramları zihinde şekillendiği anda aklın herhangi bir çaba harcamaya ihtiyaç duymadan orta kavram kendiliğinden fikredilmektedir.[761] Örneğin, "iki, dördün yarısıdır" veya "dört çifttir" önermelerinde geçen dört ve çift terimlerini idrak eden bir kimse "dört, iki eşit parçaya bölünür" önermesi ile " her iki eşit parçaya bölünen çifttir" şeklinde gizli bir kıyasına ulaşmaktadır. Buradan yola çıkarak "dört rakamı çift sayıdır" önermesini akıl açık bir şekilde kabul etmektedir.[762] Evveliyyât ve fıtriyyât önermeleri doğuştan sahip olduğu yeteneklerle zihnin herhangi bir çaba harcamadan ulaştığı önermeler olması hasebiyle ilmin temel dayanağı halindedir.[763] Fıtriyyâtın evveliyyâta kıyasla ikinci

[755] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 4-5.
[756] İsfahânî, "فطر/F-t-r ", 719.
[757] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 12-14.
[758] Mehmet Akif Ceyhan, "Adudüddîn el-Îcî'nin Bilgi Teorisi", *Eskiyeni* 43 (Mart 2021), 150; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 44; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 38.
[759] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 12.
[760] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/422; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 23.
[761] Mustafa Çağrıcı, "Zarûriyyât", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* erişim 12 Ekim 2022.
[762] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 23. "İkincisi, kıyasları beraberlerinde olan önermelerdir. Bunlar, taraflarının tasavvurları, aralarındaki hükmü zorunlu kılan bir kıyası gerektiren önermelerdir. Bunlar, evvelîlere yakındır. Bunlara örnek, 'dört, iki eşit parçaya bölündüğünden çifttir' önermesidir. Önerme, 'dört çifttir' sözümüzdür, onun tasavvurlarının gereği olan kıyas ise 'iki eşite bölünür ve iki eşite bölünen her sayı da çifttir' sözümüzdür." Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 1/422.
[763] Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 43-44; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 38; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/422; Ceyhan, "Adudüddîn el-Îcî'nin Bilgi Teorisi",149-150.

temel dayanak olmasındaki sebep; evveliyyât, bilgileri zihninde vasıtasız olarak fıtriyyât ise gizli bir kıyas ile tasavvur etmesidir. [764] Fıtriyyât kavramını ilimlerin içerisindeki konumunun daha net görülebilmesi açısından Harpûtî'nin ilimlerini nasıl tasnif ettiğini aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.

[764] Çağrıcı, "Zarûriyyât".



Şekil 3.4. Harpûtî'ye göre ilimlerin tasnifi

Harpûtî'ye göre küçük bir grubun dışında akıl sahibi olan hiç kimse Allah'ın varlığı konusunda itiraz etmemiştir. Nitekim "*Onlara, 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye soracak olsan, mutlaka 'Allah' diyeceklerdir. De ki: 'Bütün övgüler Allah'a mahsustur'; ama onların çoğu bilmez.*"[765] âyet-i kerîmesinden de anlaşılacağı üzere veseniler yani putperestler putlara, Mecûsîler ateşe, Sâbiîler de yıldızlara taparken Allah Teâlâ'yı inkâr etmemişler

[765] Lokmân 31/25.

ulûhiyete ortak koşmuşlardır. Onların bu durumu izah etmeleri "*Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve 'Bunlar Allah katında bizim aracılarımız' diyorlar.*"[766], *"...'sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz' diyorlar..."*[767] gibi âyetlerle açıklanmış ve Allah'tan başkasına yaptıkları ibadetlerin Allah katında kendilerine şefaatçi olmaları için olduğunu söylemişlerdir. Yapmış olduğu bu açıklamalardan sonra Harpûtî, şu ibarelerle fıtrat deliline değinmiştir: "*O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler*."[768] âyetinde de açıklandığı üzere, insanların mazbut olan tarihî olaylarının da doğruladığı gibi, bütün insanlar fıtrat ve yaratılışları gereği âlemin yüce yaratıcısını tanır. Her çağda insanlar kâinatın yaratıcısını kabul etmek zorunda kalmışlar ve ilâh düşüncesinden bihaber olmadıkları için varlığını da inkâr etmemişlerdir. Harpûtî'ye göre, kâinatın yaratıcısı olan Yüce Allah'ın varlığına inanmak cibillî yani fıtrîdir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın göndermiş olduğu yüce peygamberler, insanları isbât-ı vâcib konusunda irşâd ve davet etmekle görevlendirilmemiştir. Muhtemeldir ki şanlı peygamberlerin yapmakla emrolundukları görevleri; Yüce Allah'ın sıfatlarını tasvif ve tarif etmek, Allah'tan başka ilâh olmadığına ve diğer dinî ahkâmlara davet etmektir.[769]

Harpûtî, *Tekmile* isimli eserinde de "*O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler*."[770] âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir eder: Bu âyetteki "fıtrat" kelimesi iğra üzerine mensubdur. Bu kavramdaki takdir ise "*Allah'ın fıtratı üzerine olunuz*" beyanındadır. Âyette geçen (فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَاۚ) yani "*Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa"* ibaresi ile "Ey insanlar, Allah Teâlâ'nın bütün insanları yarattığı fıtrat ve karakterlerinin mulâzemet ve muktezası üzerine olunuz. Nefislerinizin hevâsına, insan ve cin şeytanlarının vesvesesine uyarak sizdeki ilâhî fıtratını ihlâl etmeyiniz" demektir.[771] Harpûtî, âyet-i kerîmedeki fıtratın İslâm dini ile tefsirinin İkrime (ö. 105/723) ve Katâde'den (ö. 117/735) ve Enes b. Mâlik'ten rivâyet edildiğini

[766] Yûnus 10/18
[767] ez-Zümer 39/3
[768] er-Rûm 30/30.
[769] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 126.
[770] er-Rûm 30/30.
[771] Soysaldı, "Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı", 117.

söyler.[772] İnsanların İslâm fıtratı üzerine yaratılmış olunmaları, İslâm dinini kabul etmeye yetenek ve kabiliyet üzerine yaratılmış olunmalarıdır. İslâm dinin akla uyması ve doğru akıl yürütme metoduna uygun olması, insanların da akıl ve akıl yürütme sahibi olarak yaratılmasından dolayı; insanlar da İslâm dinini kabul etmede yetenekli ve kabiliyetli olarak yaratılmıştır. İnsanlar kendi fıtratları ve kendi yaratılışları halinde terk olunsalardı, İslâm dininden başka dini seçmezlerdi.[773] Beyzâvî de insanların başıboş bırakılmaları durumunda İslâm dinine yöneleceklerini söyler ve bundaki muradın "Hz. Âdem ve neslinden alınan ahid" olduğunun denildiğini aktarır.[774] Harpûtî, İmâm Buhâri ve İmâm Müslim Ebû Hüreyre'den "*Her doğan fıtrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsî yapar…"*[775] hadîs-i şerifini rivâyet etmişlerdir.[776] Ebû Hanîfe, her doğan ile sadece insanoğlundan doğanların kastedildiği, diğer doğanların keastedilmediğini ifade eder. Ardından hadîsin "*sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsî yapar…"* kısmında kast edilen manayı "Kâlû belâ" [777] dediğimiz olaya atıfta bulunarak "âdemoğullarından aldığı misâk yani söz" olarak şerh eder. Ebû Hanîfe, Hammad b. Seleme'nin de hadîs-i şerifte geçen fıtrat kelimesini bu şekilde açıkladığını ifade ederek kendi görüşünü temellendirir.[778] İmâm Mâtürîdî, A'râf Sûresi 172. âyetinde "bela" ifadesini tefsir ederken "*Her doğan fıtrat üzere doğar."* hadîsine vurgu yapar ve "öyle bir hal üzere ki eğer akıllar ve düşünceler onda serbest bırakılırsa tevhide şahitlik ederler" diyerek "bunun aynı zamanda belâ sözünün manası" olduğunu belirtir.[779]

Harpûtî'ye göre "*...Allah'ın yaratmasında değişme olmaz...*"[780] âyetteki lafz-ı şerifin manası "kabiliyet-i fıtriyyede değişim olmaz. Allah'ın yaratmasında değişme olmadığı için de bu kabiliyet üzerindeki izlerin düzenini bozmak sahih ve uygun değildir" demektir.[781]

---

[772] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 5-6; Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l- Lâtifi'z- Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi,* nşr. Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 4/529.

[773] Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*, 3/494; Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 5-6.

[774] Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*, 3/494.

[775] Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı,* 4/529; Parlıyan, *Sünen-i Tirmizi Tercemesi,* 2/200-201.

[776] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 5-6.

[777] "*Hani Rabbin (ezelde) Ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da, 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir*." el-A'râf 7/172.

[778] Hasfekî, *Vassâfu'l- Müteârife fî Şerhi Müsnedi İmam Ebû Hanîfe*, 144. Geniş bilgi için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Ayğan (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 6/115- 125.

[779] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/121-122.

[780] er-Rûm 30/30.

[781] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 5-6.

Beyzâvî de "…*Allah'ın yaratmasında değişme olmaz…* "[782] lâfz-ı celîlin tefsirini yaparken "hiç kimse bu fıtratı değiştirmeye güç yertiremez" veya "bu fıtratın değiştirilmemesi uygun olur" ibarelerini kullanmıştır.[783] Beyzâvî âyette geçen "işte" ("…*İşte doğru din budur…* "[784]) ibaresi ile de "yüzümüzün yönelmesi istenen dinin" veya "fıtratın" kast edildiğini belirtir.[785]

Abdüllatif Harpûtî'ye göre diniye ile kast edilen mana, Hz. Muhammed'in (sav) dinine mensub olan şeylerdir. Harpûtî, ilâhî olarak nitelendirilen dinin tanımını şu şekilde yapmaktadır: "*Din, akıl sahibi insanları kendi ihtiyarlarıyla bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhî kanundur*."[786] Dinî hakikatler, peygamberlerin kalblerine vahyedildiği için maddi olan şeyler gibi dışarıdan görülemezler. Bu hakikatlerin varlığına, yalnızca duyulara dayalı kat'î kanıtlarla sağlamlaştırılmış, tamamen saf vicdanlarla hükmedilir. Vahyin doğa ve madde âlemine örnek olarak kalbimize gelen yüce anlamların ilhamı gösterilebilir. Bütün dış etki ve eserleri, madde ve doğaya dayandırmak, varlığı maddeye indirgemektir. Mamafih maddenin ötesinde var olan mevcûdatı ve mâneviyatı reddetmektir. Bu durum ise kanıtı olmayan hükümden ve sadece inattan kaynaklanır.[787]

Harpûtî'ye göre, bütün ilâhî ve semâvî dinleri inkâr edenler, seçenek olarak dinlerin yerine akıl ve ictihadlar ile çeşitli kanunlar ortaya koymuşlar ve bu yasalara *din* veya *tabii din* derken kendilerini ise düşünür, aydın gibi adlar vermişlerdir. Doğa ve madde perdesine takılıp kalanlar, hayvanlar gibi maddiyyat ve gözle görülen, hisle anlaşılan en aşağı derecelerini geçemeyen ve anlayış nurlarını kaybederek, doğaüstü olan cisimleri ve mâneviyatı idrak edemeyenler, ilâhî gerçek dini anlayamamış ve kavrayamamışlardır. Bu sebeple, yerine koydukları tabii dinin özü, doğanın üstü olan ve doğanın ihtiyaç duyduğu bir gücün varlığını anlamak ve bilmekten ibaret olduğunu söylemişlerdir. Doğanın üstünde bir gücün varlığını anlamak ve bilmek her bir insan da fıtrî yani cibillî ve doğaldır. Her insanda bulunur. Aynı şekilde her insan, dinin özü ile dindardır. Dinin özünde insanların görüş farklılıkları yoktur. Mevcûd görüş farklılıkları dinlerin fürûatındadır. Fürûatında yani dinin kollarında olan bu görüş ayrılıkları özündeki birliğe asla zarar vermez. İşte bu şekilde

[782] er-Rûm 30/30.
[783] Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*, 3/494.
[784] er-Rûm 30/30.
[785] Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*, 3/494.
[786] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 10. Cürcânî'nin din tarifi ise şu şekildedir: "(İslâm dini); akıl sahiblerini, (kendi irâdeleri ile), Resûlullah'ın (s.a.v.) getirdiklerini kabule çağıran ilahi bir kanundur." Cürcânî, "Dîn", 105.
[787] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 20-21.

dinlerde var olan görüş ayrılıkları ortadan kalkar demişlerdir.[788] Bu müttefiklerin görüşlerini kısaca toplayacak olursak dini şu şekilde tanımlamışlardır: "*Din, insan özünün bir gereği olup ondan ayrılması mümkün olmayan bir nitelik, insana ilham olunan bir manadır*."[789] Din doğaüstü olup doğanın kendisine muhtaç olduğu bir kuvvetin insan tarafından bilinmesinden ibarettir. Bu anlam, esas itibariyle değişmeyen ancak detaylardaki biçim ve şekil itibariyle farklılık kabul eden bir anlamdır. Ancak Harpûtî, bu din tanımının Müslümanlara göre ilâhî bir din tanımı olmadığını ifade etmiştir. Bilakis, onların zihinleri karıştırmak için bilerek uydurdukları din olduğunu söylemiştir.[790]

Harpûtî, Aristo, Batlamyus(108-168) ve Câlinûs (120-200) gibi filozoflara ve bunlara tâbi olanlara göre, ilâhiyat meselelerinin tasavvur edilmesinin "akla zor gelen salt aklî" meseleler olduğunu ifade etmiştir. Onlar, bu mesele hakkında görüş ve düşüncelerde çok fazla ihtilâf[791] olabileceği için nazarın,[792] ilâhiyat meselelerinde kesin bilgi ifade edemeyeceğini belirtmişlerdir.[793] Ancak bu yargılar, gözleme dayanan hissî önermelerdir. Bu nedenle tüm zamanlarda yaşayan insan grupları, akıl ve anlayışlarının ulaşabildiği kadarıyla ilâh fikrinden habersiz olmamışlardır. Rum suresinin 30. âyetini delil getiren Harpûtî'ye göre bu âyetlerin anlamlarının da belirttiği üzere, "Allah inancının bütün insanlarda fıtrî olması", ilâhiyat meselelerinin de fıtrî olması sebebiyle zihinde canlandırılması akla daha kolay gelmiştir.[794] Bu ibarelerden de anlaşılacağı üzere Harpûtî, fıtrat delilini ayrı bir madde olarak ele almasa da yeri geldikçe Allah'a olan inancımızın yaratılıştan geldiğini vurgulamıştır.

[788] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 20-21.
[789] Karaman, "Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı- Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", 109.
[790] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 20.
[791] İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi,* çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 2/106.
[792] Harpûtî'ye göre, "ilim, fikir ve akıl yürütmeksizin oluşursa zarunlu (zarurî), fikir ve akıl yürütme ile oluşursa nazarî" ismini alır. Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 12.
[793] İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 2/30; 2/106.
[794] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm,* 26.

3.3. İsbât-ı Vâcib Delillerine Yöneltilen İtirazlara Abdüllatif Harpûtî'nin Verdiği Cevapları

3.3.1. Natüralizmin Öğretilerine Cevabı

Harpûtî, isbât-ı vâcib meselesine eskilerin dehriye ve çağının ise aşırı tabiatçı ve materyalistler olarak isimlendirdiği küçük, önemsiz bir grup dışında karşı çıkan olmadığını ifade etmektedir. Zira ona göre, natüralistlerin çoğu yaratıcıya karşı çıkmamış aksine birçok natüralist felsefelerini isbât-ı vâcib için bir araç kılmaktadır. Harpûtî, bahsetmiş olduğu küçük güruhu ikiye ayırmaktadır:

- *Dehriyye:* [795] Bu kimselere göre evrenin mevcûdiyeti onun cisimlerine, cisimlerdeki çeşitlilik ve çokluğu cisimlerin tekâmülüne yani olgunluğuna, cisimlerin tekâmülü ise dehre yani zamana nispet edilmektedir. "*Bir de şöyle demektedirler: 'Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.'...*"[796] âyetinde de ifade edildiği üzere bu kimseler, maddelerin yaratıcısı ve yok edicisinin dehr yani zaman olduğuna inanmaktadırlar.[797]
- *Aşırı tabiatçılar (Gulât-ı tabiiye)/ Maddeciler (Maddiye)*:[798] Aşırı tabiatçılar, evrenin şimdiki durumundan, madde ve maddî olan şeylerden bahseden bu felsefe ile aşırı meşgul olmuşlardır.[799] Onlar, söz konusu felsefenin ilgilendiği meselelerin genel çerçevesi dışına çıkarak maddî ve doğaüstü konuları da ele almışlardır. Harpûtî, evrenin mûcidini ve dinî hükümlerini reddettikleri için çağındaki filozof ve bilginlerin bu grubu bu şekilde isimlendirdiğini ifade etmiştir.[800] Bu kişiler her ne kadar eleştirilmiş olsalar da fırsatlarını buldukları an, avam halkı zehirlemeye çalışmışlar, doğa kanunlarının bir gereği olarak evrenin yaratıcısını kabul etmediklerini belirtirken diğer yandan da birçok

[795] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm,* 110.
[796] el-Câsiye 45/24.
[797] Adnan Adıvar Doğan v.dğr.,"Dehriyye*", İslâm Ansiklopedisi - İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati* (İstanbul: MEB Yayınları, 1977), 3/512; Doğan, *Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*, 72.
[798] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm,* 110.
[799] Köroğlu,"Tabiatçılar"; Aydın Topaloğlu, "Materyalizm" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 10 Ocak 2024.
[800] Doğan, *Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*, 74; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm,* 126.

materyalistin yaratıcıyı inkâr konusunda görüş birliğine vardığı şeklinde yalanlar söylemişlerdir.[801]

Harpûtî, yukarıda açıklanan az sayıdaki bu güruhun, "evreni var eden nedenlerin, evrenin zâtından olup evrenden bağımsız düşünülemeyeceğini"[802] savunduğunu nakleder. Bu nedenler, "güçlü yasalar gereğince evrenin nesnesinde etki ve eylemde bulunan güçler ve maddî özelliklerdir." Bu nedenlere nevâmis-i tabiiye (tabiat kanunları) ismi verilmektedir.[803] Harpûtî, nevâmis kelimesinin "gizli olan şey" anlamına gelen "nâmûs" kelimesinin çoğulu olduğunu,[804] Cebrâil'in peygamberlerden başkalarına âşikâr olmayıp gizli kalmasından dolayı nâmûs ismiyle anıldığını;[805] bu açıdan " *'kişiye ait sırlara ve gizli hallere'*, *'eşyanın hakikatine'* ve *'maddelerinde gizli olan kuvvet ve özelliklere'* de nâmûs" denilmekte olduğunu ifade etmektedir.[806] Sözün özü Harpûtî, tabiat kanunlarından maksadın; doğa ve nesnelerde gizli olan güç ve özellikler olduğunu açıklamaktadır.[807] Harpûtî'ye göre onların bir kısmı hadlerini aşmakta, his ve gözlemi fazla mübalağa ederek şöyle iddialarda bulunmaktadırlar: "Evren, kendi kendisini meydana getiren, tamamen zorunlu ve ezelî bir varlıktır. Bu sebeple evren var oluşunda dışarıdan başka bir etkene ihtiyacı yoktur."[808] Harpûtî, evrendeki birçok şeyin his ve gözlemden önce görünmez iken yapılan öngörülere göre ufak madde parçalarının bir araya gelmesiyle var olduktan sonra tekrar çözülüp gizli kaldığı ve bu şekilde sürekli oluşum ve bozulmaya uğradığı gözle görünür bir şekilde kanıtlandığını ifade etmektedir.[809] Ona göre, aklını kullanamayan natüralistlerin tüm bu iddiaları evham ve düşten, tahmin ve sapıklıktan ibarettir. Zira evrendeki tüm maddelerin meydana gelmesi ve yok olması gözle müşâhede edilmektedir. Dolayısıyla onların bu iddiaları gözlemle çeliştiği için açık seçik bir kuruntudan ibarettir. Harpûtî, bu gerekçelerden ötürü onların iddialarını cevap vermeye değer görmediğini, cevap

[801] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm,* 128.
[802] Topaloğlu, "Materyalizm".
[803] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 65.
[804] Bekir Topaloğlu – Hayreddin Karaman, "en- Nâmûs", *Arapça - Türkçe Yeni Kamus* (İstanbul: Elif Ofset Tesisleri, 1982), 454; Fuat Aydın, "Nâmûs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 15 Ocak 2024.
[805] Cürcânî, "Nâmûs", 237; Topaloğlu – Karaman, "en- Nâmûs", 454.
[806] Aydın, "Nâmûs".
[807] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm,* 128-129.
[808] İbrahim Köse, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Materyalizm Tartışmaları Bağlamında Din Bilim İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 82. Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 65.
[809] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 530-532.

vermeye çalışılan grubun bunlar değil, çoğu materyalist filozofların temelsiz iddiaları olduğunu beyan etmektedir.[810]

Harpûtî'ye göre, materyalistler bu evrende yalnızca gözle görülebilen maddelerin var olduğu savını, hissî ve aklî argümanlarla kanıtlayamadıkları "madde ve maddeye ait varlıkların dışında herhangi bir varlık yoktur"[811] şeklindeki iddialarına dayandırır.[812] Onlara göre, müşâhede edilen bu evren kendi kendine var olmuştur. Çünkü evrende, madde ve maddiyâtın dışında başka varlık görünmez. "*Varlıktan varlık var olur. Var olmayandan herhangi bir şey meydana gelmez.*" görüşünü savunurlar.[813] Harpûtî'ye göre materyalistler görüşlerini bu düşünceye dayandırdıkları halde bu tezlerini hissî veya aklî olarak kanıtlayamamışlardır. Onların doğa bilimlerinden ulaşabildikleri gerçekler, evrendeki atom (madde) ve elementlerde son bulmaktadır. Fen ve bilimleri atom ve elementlerin başındaki varlıkları kanıtlamada kifayetsiz, onlarda bu durumu kavramada âciz kalmışlardır. Doğa bilimleri atomu, esîr ve fezâ gibi madde ve düşüncede olmayan, soyut güçleri ispat edemezler. Onlar ancak hâl-i hâzır durum ve olaylardan deney ve gözlem ile bahsederler. Kendi alanının ve görevinin dışına çıkacağından deney ve gözlem ile ele alınamayan meselelerden bahsedemezler.[814]

3.3.2. Ludwig Louis Büchner'in (1842-1899) Öğretilerine Cevabı

Harpûtî'ye göre, aşırı natüralistlerden bir kısmı ise -evreni meydana getiren sebeplerin kendi zâtı ile olduğu- tezlerine, her sözüne güvendikleri Buchner'den şu şekilde deliller getirmeye çalışmışlardır:

> Evrende bize yakın olan nesneleri gözlerimizle, bize uzak olanları ise teleskop yardımıyla görmekteyiz. Yakın ve uzak cisimlerin görülmesi arasında tabiat kurallarına aykırı bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla evrendeki maddeler üzerinde mutlak etkili olan bir kuvvetin varlığına inanmamız mümkün değildir. Bu sebeple biz evreni meydana getiren sebeplerin kendisi olduğuna ve ondan ayrılmadığına hükmederiz."[815]

---

[810] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm,* 129.
[811] İbrahim Çoban, *Said Havva'nın Nazarından Ateizm ve Deizm Eleştirisi* (Ankara: MVG Yayınları, 2022), 59.
[812] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 65-66.
[813] Ahmet Kayalı, "Demokritos'ta Tanrı İnancı", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Aralık 2022), 364-365.
[814] Köroğlu,"Tabiatçılar"; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm,* 129.
[815] Louis Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, nşr. Kemal Kahramanoğlu – Ali Utku (Konya: Çizgi Yayınevi, 2012), 400-401; Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, 437-438; Köse, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Materyalizm Tartışmaları*

Harpûtî, Buchner'den sundukları bu delile karşı aşağıdaki şekilde cevaplar vererek itirazda bulunmuştur.

(a) Bahsi geçen bu delil, açıklanan sonucu gerektirmemektedir. Nitekim bir şeyin gözle görülememesi onun yok olduğu manasına gelmez. Söz konusu kanunlar, doğada olan varlıkların meydana gelişinde değişmeyen ilâhî yasalardır. Zira Allah Teâlâ "*Bu Allah'ın öteden beri uygulanıp gelen kanunudur, Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın.*"[816] buyurmaktadır. Söylenilen yasalar hâricinde olan bir mevcûdun gözle görülememesi, evreni meydana getiren sebeplerin kendisi olduğunu ve evrenden ayrı düşünülemeyeceğini icap etmez.[817] Allah Teâlâ, evrende var olan tabii ve maddî tüm varlıkların yaratılmasında, bazı varlıkların varoluşunu diğer bazı varlıkların var olması için filozoflara göre hazırlayıcı veya kelâmcılara göre adetî sebepler kılar. Örneğin, bir bitki tohumdan yaratılır. Bir bitkinin var olabilmesi için tohum, tohumun ekilmesi, yerin nemli olması, güneş ısısı, gibi birçok etkenlerin mevcûdiyeti adetî nedenlerdir. Bir bitkinin var olabilmesi için sayılan bu adetî sebepler olmazsa bitkinin mevcûdiyetinden söz edilemez. Cenâb-ı Hakk bitkiyi mezkûr adetî sebepler aracılığıyla yaratır. Biz inanan kimseler olarak yaratılıştaki bu sebeplere "ilâhî sünnet" deriz. Dinine bağlı olmayan inkârcı tabiatçılar ise bu sebeplere "tabiat kanunları"[818] demektedir. Varoluştaki bu sünnet ve adetler asla değişmez. Harpûtî, eğer bu sebepler değişirse olağanüstü olacağını da belirtir.[819]

(b) Bahsi geçen bu delil, şu ibarelere de ters düşmektedir: İttifakla evreni var eden nedenlerin tamamının hâdis olduğu kabul edilmiştir. Materyalistler tarafından ezelî olduğu

---

Bağlamında Din Bilim İlişkisi, 17-18; Berat Kitapçı*, İsmail Fenni Ertuğrul'un Büchner'in Materyalizm Anlayışına Eleştirisi* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 56; Kübra Sarar, *Ludwig Louis Büchner Felesefinde Madde ve Kuvvet* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 52; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 130.

[816] el-Fetih 48/23.

[817] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 66; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 3/206.

[818] Büchner'e göre "tabiatın kanunları, tabii şeylerin kesin ve zaruri bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu kanunlar maddenin ne dışında ne de yanı başında bulunur. Buradaki kanunlar, yine aynı şeylerin ayrılmayacak kadar sıkı ve birleşik bir şekilde bulunma özelliklerini, hareketlerini tarif eden fenni bir ifadedir. Bu kanunlar insanların koyduğu kanunlar gibi anlaşılmamalıdır. Kainat kanunları insanların kanunlarının bir şeyleri idare etti gibi, maddeyi veya kainatı idare etmezler. Belki madde ve tabiatla beraber bulundukları ve onların esasını teşkil ettikleri söylenebilir. Bunun neticesi olarak anlaşılır ki tabiat kanunları değişmezdir. Hiçbir irâde ve hâricî tesire tâbi değildir. Madde ve tabiat gibi, kanunları da ezelî ve ebedî sayılmalıdır." Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, 428; Kitapçı*, İsmail Fenni Ertuğrul'un Büchner'in Materyalizm Anlayışına Eleştirisi*, 77.

[819] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 130.

varsayılan evrenin maddesi kendi unsurlarıdır[820] diyemeyiz. Eğer bu görüşü benimsersek; ittifakla kabul edilen yaratılmış evrene ezelî veya maddeciler tarafından kabul edilen ezelî evrenin madde ve doğasının yaratılmış olduğu şeklindeki sonuca ulaşırız.[821]Nitekim "ma'lûl illetten ayrı düşünülemez."[822] Harpûtî'ye göre evrenin hâdis oluşunun duyu ve gözlemlerle algılanması zorunludur. Evrene ezelî dersek duyu ve gözlem zorunluluğuna ters düşeceği için birinci sonuç muhaldir. Kadîm evrenin madde ve doğasının hâdis olması meselesinde ise tüm varlıkların yaratılmış olması, onları yoktan yaratan bir muhdise ihtiyaç duymalarını gerektirir. Mevcûdiyetleri tek başlarına olmadığı için kendi kendilerini var edemezler. Kendi kendilerini mevcûda getiremeyecekleri için de kâinatta hiçbir şeyin olmaması icâp edeceğinden ikinci sonuçta muhaldir.[823] Kısaca birinci sonuç, duyu ve gözleme ters düşer.[824] İkinci sonuç ise müşâhede edilen evrendeki her şeyin yokluğunu gerektirir. Bu sebeple her iki sonuçta imkânsızdır.[825]

Harpûtî, "Madde, özü itibariyle ezelîdir. Sonradan mevcûda gelen evrimi ile hâdis evrene illet olmaktadır. Bu sebeple o maddenin ezelî oluşu, hâdis olan evrenin ezelî olmasını gerektirmez."[826] şeklinde bir itirazda bulunulamayacağını ifade eder. Çünkü böyle bir durum kabul edilirse mesele evrimin illeti konusuna kayar ki bu da iki imkânsız durumdan birini gerektirir.[827] Ezelî olan; maddenin özüdür, illeti değildir. İllet olan maddenin gelişimi/evrimi de ezelî değildir. Hâdis âlemin varoluşunun illeti olan maddenin özü ile maddenin evrim özelliğiyle bütünün illet olmasında iki ihtimal ortaya çıkar. Birinci olasılık, bir bütün olan hâdisin var olma sebebi (illeti), ezelî olan bir maddedir ya da başka bir ezelîdir. İkinci olasılık ise bahsedilen hâdis, bütünün sebebinin sonradan yaratılmış bir şey olmasıdır. İlkinde sonradan yaratılmış bütünün ve hâdis evrenin ezelî olması anlamına gelir ki imkânsız bir durumdur. İkincisinde ise varoluşları tek başına olmayan ve kendi kendilerini ihdas

---

[820] Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, 429. Büchner'e göre "tabiat, kendi maddeleriyle ve kendi kuvvetleriyle birbirinden hiç ayrılamayan bir bütün oluşturur ki, bu bütünün ne bir sınırı ne de bir istisnası vardır." Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, 645.

[821] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 66.

[822] Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, 3/112-114.

[823] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 130-131.

[824] İsmail Fenni, "Büchner'in 'Maddenin ölümsüzlüğü fennen sabit olmuş bir gerçektir.' ifadesiyle bilim sahasının dışına çıkarak ezelîlik ve ebedîlik meselelerini bilime dayandırmaya çalıştığını ifade eder. Ancak yakın zamanda fizik ve kimyada gerçekleşen gelişmeler Büchner'in bilimsellik adına ortaya attığı iddiaları deney yoluyla çürütmüştür." İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 44; Kitapçı*, İsmail Fenni Ertuğrul'un Büchner'in Materyalizm Anlayışına Eleştirisi,* 93.

[825] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 66.

[826] Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, 384-385; Doğan, *Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*, 110; Kübra Sarar, *Ludwig Louis Büchner Felesefinde Madde ve Kuvvet*, 40-41.

[827] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 66-67.

edemeyen sonradan yaratılmış varlıkların var olamamasıyla evrende müşâhede edilen bunca varlığın var olmaması şeklinde muhal bir durum ortaya çıkar.[828]

Harpûtî'ye göre aynı şekilde "maddedeki evrimin illeti, türü itibariyle ezelî olan hareketidir"[829] de denilemez. Sonsuza kadar süren belirli parçaların her biriyle yaratılmış olan hareket olduğu da söylenemez.[830] Nitekim ezelî olduğu savunulan hareket türü, nasıl ki sonradan yaratılanların evrim illeti olamaz, aynı şekilde evrendeki muayyen ve hâdis olan maddelerden evrenin oluşumuna denk gelen parça da değişimin illeti olamaz. Zira bu durum imkânsız bir tercihi beraberinde getirir. Çünkü evrenin teşekkülüne denk gelen her bir tikel, kendisinden önce vücûd bulan tüm tikellere eşittir ve her bir parça, ebediyete kadar uzanan parçalarla takdim edilmiş bir parçadır. Bunlar dışındaki parçaların değil de söz konusu parçaların evrimin nedeni olması, sebepsiz bir tercihi gerektirir.[831]

Harpûtî; yapmış olduğu değerlendirmede, yapılan bu itirazın natüralistlerin mevzubahis dayanaklarını iptal etme meselesinde dindar insanların ileri sürdükleri seçeneklerin yeterli olmadığını ifade eder.[832] Zira materyalistler bu gerekçelere şu şekilde itiraz ederler: Sonradan yaratılmış olan evrim niteliklerinin illeti, ne madde ne başka ezelî varlık ne de hâdis bir şey değildir. Hâdisin evrim illeti, türüyle ezelî ve kendisiyle yaratılmış olan maddenin hareketidir. Maddenin özü ve türü ezelî olsa da hareketin kendisi sonradan yaratılmış olduğu için maddenin evrimi ve evren de hâdis olur. Maddenin özünün ezelî olması, evrenin ezelî olmasını gerektirmez.[833] Harpûtî, bu duruma şu şekilde cevap verilebileceğini aktarır: Türü ile ezelî, şahsıyla yaratılmış olan maddenin hareketinin, maddenin gelişim ve değişimine sebep olması muhâli gerektiren muhal olması din insanları

---

[828] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 131.

[829] Büchner hareket kavramını "cazibe yahut sıklet kuvvetleri altında bir kısım maddenin diğer kısım madde karşısındaki bir mecburiyeti" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre hareket, aynı zamanda "maddenin kendisinden ayrılması mümkün olmayan ebedî niteliklerinden biridir. Sümeyye Akten, *Yeni İlm-i Kelâm Bağlamında Madde ve Kuvvet Adlı Esere Yazılan Reddiyeler* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 40.

[830] Büchner hareket ile kuvveti kastetmektedir. Bk. Sümeyye Akten, *Yeni İlm-i Kelâm Bağlamında Madde ve Kuvvet Adlı Esere Yazılan Reddiyeler*, 39. Büchner'e göre "maddesiz kuvvet veya kuvvetsiz maddenin olması mümkün olmadığı gibi, anlaşılır bir şey de değildir. Bunu tasavvur etmeye çalışmak o kadar boştur ki, henüz esasi mahiyeti meçhul bir cevherin iki muhtelif tarafını tanıtmaktan başka bir şeye yaramaz. Şu halde madde ve kuvvet, iyice incelenirse aynı şeydir. Tabiat âlemindeki tüm maddeler ve zerreler kuvvetle donatılmıştır ve faaliyetlerini kuvvetten alır." Bk. Kitapçı, *İsmail Fenni Ertuğrul'un Büchner'in Materyalizm Anlayışına Eleştirisi*, 54.

[831] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 67; Ertuğrul, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli, 366.*

[832] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 131-132.

[833] Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, 384-385.

adına beyan edilerek onların mezkûr dayanakları geçersiz kılınır. Herhangi bir üstünlük olmadığı halde birbirine eşit iki şeyden birini diğerine üstün kılmak (tercih bi-lâ müreccih) filozoflara göre mutlak imkânsız bir durumdur. Tıpkı burada olduğu gibi, bilinçsiz ve irâdesiz maddenin parçası ve somut hareketinin aşamalarından evrenin oluşumuna denk gelen aşamanın evrenin varlığına illet olması tercihi, kelâmcılara göre de imkânsızdır.[834] O halde her bir yaratılana neden ve illet arayan natüralist filozoflara göre de tercih bi-lâ müreccihin muhal olması gerekir.[835] Ancak aşırı materyalistlerin, evrenin varoluşunu rastlantıya bağlayarak sebepsiz tercihi imkân dâhilinde görmeleri, bir yaratıcının varlığını inatla ve ısrarla kabul etmemeleriyle, değil bilgin ve filozoflara tüm akıl sahiplerine karşı çıkıştan başka bir nedene dayanmaz.[836]

(c) Söz konusu delil, -daha önceden de beyan edilen- bütün evrenin dışında var olan bir müessir ve muhdise ihtiyaç duyduğunu kanıtlayan imkân, hudûs ve âlemin müşâhedesi delillerine de ters düşmektedir.[837]

(d) Mevzubahis delil ayrıca evrende gözlenebilen hikmet, maslahat ve peş peşe gelen nimet çeşitlerini içeren mühim düzen ve harikulâde olan nizama ters düşmektedir. Nitekim evren, sağlam nizamı ve harikulâde tertibiyle bilgi ve hikmetten mahrum olan doğanın rastlantı sonucu olmadığına işaret eder. Bilakis evren, "maslahat ve hikmeti gözeten hikmetli ve irâdeli bir müessirin eşi benzeri olmayan eseridir."[838]

Harpûtî, İmâm Gazzâlî'nin "*olanlardan daha güzeli ve daha mükemmeli imkân dâhilinde değildir.*"[839] sözüne atıfta bulunarak evrenin, mümkün olan teşekkül tarzlarından en harikulâde şekilde eşi benzeri olmayan yollarla tertip ve tanzim edildiğini belirtir. Evrende var olan bu mükemmel tertip ve nizam, âlemin rastlantı eseri olmadığının aksine "ilim sahibi, güçlü, irâdeli, ihtiyar ve hikmet sahibi yüce bir yaratıcı" tarafından meydana getirildiğinin açıkça işaretidir.[840]

Harpûtî, *Tekmile* isimli eserinde materyalistlerin bilinen kanıtlarına karşı din âlimlerinin öne sürdükleri bu dördüncü muarazanın, son dönem metafizik felsefecileri

[834] Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, 166; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 70-72.
[835] Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 152-154; Kayalı, "Demokritos'ta Tanrı İnancı", 364- 366.
[836] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 131-132.
[837] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 67.
[838] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 67.
[839] İmâm Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, nşr. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002) 4/789.
[840] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 132.

tarafından nakledilen gaye ve nizam argümanı ile yapılan muaraza olduğunu belirtir.[841] Bu sebeple, Harpûtî'nin aşırı natüralistlerin bir kısmının her sözüne güvendikleri Buchner'den getirdikleri deliline yapılan bu dördüncü muaraza ile ilgili açıklamalar "gaye ve nizam delilini inkâr edenlere cevabı" başlığı altında incelenecektir.

3.3.3. Gaye ve Nizam Delilini İnkar Edenlere Cevabı

Harpûtî'ye göre gaye argümanına yönelik inanmayanlar tarafından birçok itirazlar yapılmış ve yanıtları da verilmiştir. Bu itirazların ilki gayenin varlığına yöneliktir. Harpûtî, birinci itiraza Descartes'ten örnek göstermiştir. Descartes, varlığın asıl maksadının şüpheli olduğunu,[842] Allah'ın evreni yaratırken ne amaçlarla yarattığının bilinemeyeceğini,[843] bir insanın bu meseledeki tüm zihni canlandırmalarının ve akıl yürütmelerinin varsayımdan ibaret olmakla beraber test edilebilecek bir şey olmadığını[844] savunmuştur.[845] Harpûtî ise Descartes'in bu itirazına dış amaçlara dikkat çekerek şöyle karşılık vermiştir. Örneğin, bir engerek yılanın tüm organlarında bir maksadın olduğunu görüyoruz. Bu yılan da aynı diğer canlılar gibi hem kendini hem de türlerini korumaktadır. Ancak bu yılanın yaratılışındaki hikmeti bilemiyoruz. Bu bilinmezlik insanoğlunu, "gözlerin görmek, kulakların duymak ve diğer duyu organların hâricî dünyayı daha iyi anlayabilmek için yaratıldığını" onaylamaktan nehy etmez. Buradaki maksat gayet açıktır. Harpûtî'ye göre insanın amaçlardaki nedenleri tespit etmesi, olayların fâil nedenlerini onaylaması kadar kesin bir durumdur.[846]

Harpûtî, ilk dönemlerde yaşayan inkârcı materyalistlerden Epikuros (m.ö. 270) ve modern dönem düşünürlerinden maddecilerin gaye sebeplerinin olmadığı görüşünü benimsediklerini aktarır.[847] Onlara göre "fâil nedenlerden sonra gaye illetlerinin bulunması abestir."[848] Nitekim bir kuş uçabilmek için kanatlara sahip değildir. Kanatlarına sahip olduğu için uçabilir. Bawerk (1851/1914) inkârcıların öne sürdükleri bu iddialara şöyle cevap verir: Bir saat, saat tası olduğu için çalabiliyorsa bir kuş da kanatlarından dolayı

[841] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 81.
[842] Rene Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyon*, çev Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1996), 152-153.
[843] Descartes, *Aklın Yönetimi için Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1986); 10-11.
[844] Descartes, *Felsefenin İlkeri*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 35-36.
[845] Benedictus Spinoza, *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Cogitata Metaphysica*, çev. Coşkun Şenkaya (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2020), 26-32.
[846] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 81.
[847] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1967), 99.
[848] İlhan Kutluer, "Cevher", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 15 Ocak 2024.

uçabilir. Ancak saat tasının görevi saati çaldırmak değilse niçin vardır?[849] Diğer bir değişle kuşun kanatları uçmaya yaramıyorsa niçin vardır?

Darwin (1809/1882) gibi maddeciler, varlıkların zâhirî amaçlarını "hayat mücadelesi veya varolma mücadesi ile doğal ayıklanma/seleksiyon" [850] olarak açıklanmışlardır.[851] Her birey, kendisini ve türlerini korumak için çalışır. Her bireyin bu şekilde çalışmalarından dolayı rekabet ortamı oluşur.[852] Rekabetten ise bireyler arası hayat mücadelesi meydana gelir. Hayat mücadelesinde ise güçlü olanlar kazanırken zayıflar mağlup olur. Güçlü olanlar yaşamlarına devam ederken zayıflar yok olur. Böylece doğa her zaman güçlü olanları yani varlık kurallarına en layık olanları tercih eder ve bunlar hayatta kalır.[853] Demek ki hayatta tabii çevrenin şartlarına en uygun olanlar kalırken diğerleri mahvolur. İşte doğanın bu durumuna "doğal seçilim" denirken; söylenilen kurallara ise "*bekây-ı elyak*" yani en layık olanın bekâsı kanunu denir.[854] Bu yasa hem doğal hayatta hem de toplumsal hayatta kendisini gösterir. Maddecilere göre evrende varolan gaye ve düzen sadece hayat mücadelesi ve doğal seçilimden doğar. Harpûtî'ye göre Bawerk, bu görüşe "hakikat, bu ön dayanak, muhitine en layık olanların hayatta kaldıklarını belirtiyorsa da muhite layık olmanın menşeini ve temelini açıklamıyor" diyerek çok güzel bir cevap verir.[855]

Varlığa daha uygun olanların kalıcılığı nereden kaynaklanıyor? Bu kaynak/menşe' ya tesadüfî ve bilinci olmayan illetlerin arazî bir uyumudur. Ve yahutta hayatın ayrılması mümkün olmayan bir yasasıdır ki bu yasanın kurallarına uygun olarak bütün hayat sahibi canlılar varlık kriterlerine daha layık olurlar. Mezkûr iki olasılıktan başka ihtimal söz konusu değildir. Bu olasılıkların ilki tesadüfî olamaz. Çünkü yaratılıştan bu yana böyle tekrarlanmış

---

[849] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 81.

[850] "Bir ve aynı türe ait bireyler arasında sürekli görülen farklılıklar ve yüksek doğum oranları yeryüzündeki yaşamın gelişmesinin hammaddesini ya da malzemesini oluşturur. Varolma mücadelesindeki doğal seçilim, bu evrimin mekanizması ya da itici gücüdür. Doğal seçilim, her zaman en güçlü ya da 'ortama en iyi uyum sağlamış' olanların hayatta kalmasına yol açar." Jostein Gaarder, *Sofie'nin Dünyası*, çev. Sabir Yücesoy (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009), 469. Geniş bilgi için bk. Charles Darwin, *Türlerin Kökeni,* çev. Öner Ünalan (Ankara: Onur yayınları, 1976), 104 -113.

[851] Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Öner Ünalan (Ankara: Onur yayınları, 1978), 8.

[852] Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 157-158.

[853] Darwin, *Türlerin Kökeni,* 107-108.

[854] Darwin, "birbirine en yakın türler arasında hayatta kalma mücadelesinin daha da şiddetli geçtiğini belirtmiştir. Çünkü bunlar aynı besin kaynaklarını elde etmeye çalışmaktadır. İşte bu durumda küçücük farklar, yani bazı bireylerin ortalamalardan biraz daha iyi olması, sonucu belirler. Hayatta kalma savaşı ne kadar sert geçerse, yeni türlerin gelişmesi de o kadar hızlı olur. Sadece en iyi uyum sağlayabilenler ayakta kalır, diğerleri ise ölüp yok olur." Gaarder, *Sofie'nin Dünyası*, 467.

[855] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 81-82.

ve böyle aynı kalan tesadüften daha olasılık dışı olan başka bir şey olabilir mi? Felsefe ve ilim bu durumu kabul etmez. Eğer ki hayatın kaynağı ayrılması mümkün olmayan bir yasası ise bu yasa hayatta var olan gaî sebeplerle aynıdır. Bu olasılıklardan ikincisi ise evrendeki mevcut gaî sebepler, evrenin bilinci olan bir müessirin eseri olmasını gerektirmez. Kant bu ihtimale, onun içgüdüsel/ duygusal bir nedenin eseri olabileceği gibi tesirlerin bir araya gelmesiyle oluşabilecek birçok nedenlerin de eseri olabileceğini söylerek karşı çıkar.[856] Harpûtî, Bawerk'in Kant'ın birinci itirazına şu şekilde cevap verdiğini aktarmaktadır: Duygunun kendisi de açıklanması gereken gaye durumlarından biridir. Akıl da bu durumu destekler. Nitekim bir hayvan yönelmiş olduğu amacı bilmezse bu amaç nasıl olurda onun eylemlerini tayin eder. Gaye canlı varlık tarafından bilinmiyorsa canlıyı harekete geçiren sebebin biliniyor olması gerekir. İşte bu sebep yani illet ise "gâî illet" olmuş olur. Harpûtî, Kant'ın ikinci itirazına Bawerk'in şöyle cevap verdiğini ifade eder: Gerek akıl, gerek duygu ile tesirlerin bir araya gelmesiyle oluşabilecek birçok illetin ortak fiillerle bir amaçlar manzumesi ortaya çıkarabilir. Artık doğa, bu illetlerden oluşur. Varlıkların orada izini sürdüğü farklı gayelerin şiddetli çarpışmaları, meselenin böyle olduğunu ispatlıyor görünse de bu konuda ya bu illetler arasında ahenk olmalıdır ya da bahsi geçen illetler başka bir illete uymalıdır ki bu illet, o iletlerin izleyeceği planları belirleyip tedbir almalıdır. Bu iki olasılık dışında başka bir durum söz konusu değildir. Doğayı oluşturan güçlerin birbirinden haberi yoktur. Hiç birinde bilinç yoktur. Eğer bunların arasında bir ahenk bir uyum söz konusu ise bu onların tamamen ortak bir tedbire uyup ona itaat etmesinden kaynaklıdır.[857]

Harpûtî'ye göre evrendeki mevcut düzenin ve gözlenen tertibin, evrende var olan kesintisiz bir evrim özelliğinden kaynaklandığı söylenemez. Eğer söylenecek olursa Harpûtî; "bu, herhangi bir ölçü ile bilinemez. Şayet kabul edilse bile 'bu niteliği evrene tevdi eden kimdir?' diye sorarız" şekilinde görüşünü ifade eder.[858] Harpûtî, dipnotta materyalistlerin sordukları bu sorunun din âlimlerinin dördüncü muazara kanıtlarında yer alan ihtiyacı reddetmeye yönelik olduğunu belirtir.[859] Materyalistler şöyle demektedir: Doğada ilim ve bilinç yerine aşağıdan yukarıya doğru yükselmek suretiyle evrim geçirme özelliği vardır. Evrende gözlenen bu tertip ve nizam da bahsi geçen "aşağıdan yukarıya doğru yükselme" ve "evrim geçirme" özelliğinin çok doğal bir sonucudur. Evrendeki düzen ve nizam evrenin

[856] Kant, *Kritik Der Praktischen Vernunft*, 76-77.
[857] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 83.
[858] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 67.
[859] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 133.

doğanın bir eseri olmasına ters değildir. Yani evrendeki tüm düzen ve nizamın, hikmet sahibi bir yaratıcının eseri olmasını gerekmez.[860] Harpûtî; materyalistlerin bu sorusuna, din âlimlerinin onların itirazlarına destek olan delilini men ederek şöyle cevap verdiklerini aktarır: Şayet maddeci filozofların bu itirazları kabul edilse bile bu durum onlara herhangi bir fayda sağlamaz. Zira evrenin madde ve doğanın dışında bir yaratıcıdan bağımsız düşünülemeyeceği açıklanmıştır. Doğada "aşağıdan yukarıya doğru yükselme" ve "evrim geçirme" özelliği var olsa bile bu özelliğin doğadaki icâdı, doğa dışındaki bir mûcide muhtaçtır.[861]

Materyalistler ve filozoflar irâde kavramını ilmin bir çeşidi olarak görmüşlerdir. İlmi ve bilinci olmayan doğanın irâdesinin olmadığına hükmederler.[862] Ancak ilmi, bilinci ve irâdesi olmayan doğanın harika düzeni ve mükemmel tertibine bakıldığında muhdisinin her şeyi bilen, hikmet sahibi olan ve irâde edip isteyen bir muhtar olduğuna işaret eder. Bu şekilde onlar evrenin bir yaratıcısı olduğu görüşüyle çelişkiye düşerler. Güzel düzeni ve mükemmel tertibi olan âlemin doğadan sudur ettiğini doğru olarak kabul etmek bu çelişkiyi gidermek, âlemin yaratıcıya olan ihtiyacından kurtarmak ve muhdisi inkâr etme meselesindeki inat ve ısrarlarını sürdürürler.[863] Bu amaçla doğada "aşağıdan yukarıya doğru kendiliğinden var olan bir ilerleme ve evrilme" niteliğini doğa için reddettikleri "ilim (bilinç), irâde ve ihtiyar sıfatlarının" yerine koyarak ispata çalışırlar. Ve âlemde şahit olunan harika düzeni ve mükemmel tertibin doğadaki bu ilerleme ve olgunlaşmaya olan indifa' yani yönelme sıfatının bir etkisi olduğunu belirtirler. Ancak âlemin muhdisi olduğunu söyledikleri doğanın söylenilen sıfatını ispat etme çabaları da âlemi doğanın hâricinde bir Hâkim muhdise olan ihtiyaçtan kurtaramaz. Zira Harpûtî'ye göre mümkün varlık olma nitelikleri alenen aşikâr olan, ilmi ve irâdesi olmayan doğanın;[864] "var olmasında ve aşağıdan yukarıya doğru yönelme özelliğinin zâtında yaratılıp tevdi edilmesi"[865] akabinde gözlem yapılan güzel bir intizâm ve harika bir tertib üzere âlemi yaratılmasında bir yaratıcıya ve vâcib-i Hâkime ihtiyaç mecburidir.[866] İmâm Gazzâlî'nin de dediği gibi anlaşılması en kolay

[860] Kayalı, "Demokritos'ta Tanrı İnancı", 363; Mehmet Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 17 Ocak 2024.
[861] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 133.
[862] B.I. Suslakov- L. A. Yakovleva, *Felsefe El Kitabı*, çev. Serkan Mutlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 113-114.
[863] Sare Levin Atalay*, Natüralizm ve Akıl Delili* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 39-40.
[864] Suslakov - Yakovleva, *Felsefe El Kitabı*, 112.
[865] Köse, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Materyalizm Tartışmaları Bağlamında Din Bilim İlişkisi*, 15-16.
[866] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 49.

olan isbât-ı vâcib delili, "yaratılmışların varlığından hareketle yaratıcının varlığına götüren" kozmolojik delilidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de evren ve içinde bulunan varlık ve olaylar üzerinde düşünüp idrak etmeye ve bu delilin kullanılmasına çağrı yapan birçok âyet vardır.[867] Harpûtî'ye göre mümkün bir varlık olan doğanın; kendi kendini var etmesi, bilinç ve irâdesi olmadığı için güzel bir intizâm ve harika bir tertib üzere âlemin yaratması akla uygun ve tasarlanıp düşünülmüş olmadığı gibi söylenilen yönlerinden dolayı da âlemi var etmek için "kemâle doğru yönelme" özelliğinin onun zâtına verilmesi de akla uygun ve tasarlanıp düşünülmüş değildir.[868]

Harpûtî, Mille Edward'ın *Tarih-i Edyan* eserinde maddeci ekolün itirazlarına yönelik çok güzel konular ele aldığını ifade etmiştir.[869] Ancak yapılam araştırmalar neticesinde Mille Edward isimli bir yazara rastlanmamıştır. Harpûtî, Arapça dışında başka bir dil bilmediğini ifade ettiği için[870] o dönemde dinler tarihi ile ilgili eserler analiz edilmiştir.[871] Bu dönemde yazılan eserler içerisinde Ahmet Midhat Efendi'nin *Tedrîs-i Tarih-i Edyan*[872] isimli eseri karşımıza çıkmıştır. Bu eserde Ahmet Midhat Efendi, Friedrich Max Müller'den (1794/1827) sıklıkla faydalandığını ifade etmiştir.[873] Zira Max Müller dinler tarihinin kurucusu olarak kabul edilir.[874] Gerek Midhat Efendi'nin Müller'den sıklıkla faydalandığını ifade etmesi[875] gerek Max Müller araştırıldığında Harpûtî'nîn bu ifadeleri ile benzerlik göstermesi[876] bize Harpûtî'nin Max Müller'e atıf yaptığını göstermiştir.

Harpûtî, maddeci ekolün itirazlarına yapılan itirazı şu şekilde aktarmaktadır: Aklı başında düşünebilen her insan yaratıcının mükemmel hikmetine ve yüce kudretine işaret eden tüm manzaralar karşısında durmaktadır. Evrenin rastlantı eseri veya maddeye has nitelikler sonucu olduğunu, insanın elde ettiği bilgilerin doğanın kuvvetine ait iş ve sonucu olma bakımından karıncanın idrakinden farksız gören insanları görmekten ve işitmekten

[867] Mustafa Çağrıcı, *Gazzâlî* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 55.
[868] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 49.
[869] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 134.
[870] Harpûtî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 114.
[871] Bk. Fuat Aydın- Feyza Betül Aydın, *Osmanlı Dönemi Târih-İ Edyân Dersleri Ve Kitapları* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023); Mehmed Aydın, "Osmanlı Medreselerinde Tarih-i Edyân Dersleri", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongre Tebliğleri İstanbul 12-15 Nisan 1999*, ed. Hidayet Yavuz Nuhoğlu (İstanbul: Osmanlı Tarihi Kaynak ve İnceleme, 2001), 169-174.
[872] Ahmed Midhat, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329).
[873] Midhat, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân*, 81.
[874] Güney Tümer, "Din", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* erişim 20 Ocak 2024.
[875] Midhat, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân*, 81.
[876] İbrahim Ethem Karataş, *Max Müller: Hayatı, Eserleri Ve Dinler Tarihindeki Yeri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 196.

utanacaktır. Bu görüşü savunan tabiat bilginleri, bâtıl hipotez ve boş evhamlarını "*gözlem ve deneye dayalı ilim*" yaftasıyla üzerini örtmeye çalışmışlardır. Oysa gözlemlenen evren bile bu safsataları kabul etmemektedir.[877] Harpûtî'nin özetlemiş olduğu bu kısım, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân'ın* 14. dersinin "Hâlık ve Hilkat" alt başlığı altında şu ibarelerle yer almaktadır:

> Kâinâtın mahlûkiyyetine 'akıl erdirdikten sonra mı nev'-i beşerin fikr-i ulûhiyyeti peydâ eylediği yoksa fikr-i ulûhiyyet peydâ ettikten sonra mı mahlûkiyyet kâinâtı düşünmeye başladığı mes'elesini halle medâr olmak üzere mütekâmil Fetîşîler ile mübtedî putperestlerin kozmogonyalarına ya'nî hilkat-i 'âlem hakkındaki 'akîde ve rivâyetlerine mürâca'at olunuyor. Bu kozmogonyalar ne kadar 'acîb şeylerdir. Ba'zı halk görülüyor ki cihânın ilk hâlî bî-hudûd ve bî-kenar bir denizden 'ibâret olduğu hâlde toprakların bir küpün sûretinde yaratılmaya başladığını haber veriyorlar. Ba'zıları da görülüyor ki yine böyle bir bahr-i bî-kenârın içine 'azîm bir kuşun yumurtladığı yumurta dünyâ olduğunu haber veriyorlar. Ba'zıları bir ilâhın tevlîd eylediği ikinci bir ilâh insânların babası olduğunu tahayyül ediyor. Ba'zıları dahî insânların bir tarlaya tohum zer' olunduğu gibi ilâh-ı a'zam tarafından rûy-i arza serpili verdiğini zan eyliyor. Bu yolda yüz türlü hurâfeler pîşgâh-ı tedkîke çıkıldığı zamân şu sûret mertebe-i tahkîke varıyor ki insânlar hilkati doğruya ma'kûle ne kadar yakîn olarak tasavvur edebilmişler ise hâliki de o kadar ma'kûl olarak tasavvur edebilmişlerdir. Zaten Antropolojya'nın, Pisikolojya'nın hükmü de böyle olmasını îcâb eyliyor. Ya'nî insân bilmediği bir şey üzerinde 'amâl-ı fikr edemiyor mutlaka bildiği şeyler üzerinde 'amâl-ı fikr edeceğinden sûret-i tefekkürü doğru olması da tefekkür-gerdesi olan o şeyi doğru bilmeye tevakkuf ediyor. Deniliyor ki insân ne kadar çok bilir ne kadar doğru bilirse o kadar doğru düşünür. En sağlam istidlâl ve intikâl dahî mahlûktan hâlıka intikâldir. İşte bu usûl-ü istidlâl ile hükm olunur ki insân dünyâsını öğrenmek sûretiyle kendisini tanıdığı gibi dünyâsını, kendisini öğrenmek sûretiyle rabbini de tanımıştır. Putperestlik an 'âlî mertebelerinde bile insânların ilâhları hakkında verdikleri hükümler o zamânlardaki mertebe-i 'irfânlarından ileriye geçememiş olduğunu tedkîk eyledikçe şu verilen hükm dahî o nisbette kuvvet buluyor.[878]

Harpûtî'ye göre, evrenin meydana gelmesiyle ilgili bazı değişmez kurallar ve yasalar vardır. Basiretten mahrum kalanlardan bazıları bu kuralların neticesiyle ilgilenip yasaların kendisini fikretmedikleri için bunların, neticeleri var eden illetler olduğunu zannederler.[879] Akıl ve idrakten mahrum aşırı materyalistler, doğada "yıldızların karşılıklı çekimle birbiriyle

---

[877] Karataş, *Max Müller: Hayatı, Eserleri Ve Dinler Tarihindeki Yeri,* 196; Midhat, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân*, 56-57; Enes Köse, *Ahmed Midhat Efendi'nin Tedrîs-İ Târîh-İ Edyân İsimli Eserinin Transkripsiyonu* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 52; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 68; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 133.

[878] Midhat, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân*, 56-58.

[879] Midhat, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân*, 243; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 68.

tutunmaları[880] ve bitkilerin emme yoluyla beslendikleri gibi fiil ve etkilerini"[881] müşâhade ederler. Bu sebeple gözlemlenen bu eylemler ve etkilerinden yola çıkarak onlarda var olan bu çekim gücü yasasının yıldızlarda, emme gücü yasasının da bitkilerde bulunduğu gibi "birçok eylem ve etkiyle birçok kuvvet ve kanunun varlığına" hükmederler.[882] Ancak Harpûtî'ye göre bu filozoflar, bahsi geçen güç ve yasaların kendisini, eylemlerini, etkilerini ve bunların etki derecelerini düşünemedikleri için mezkûr güç ve yasaları, söz konusu eylem ve etkilerin bağımsız sebepleri olduğunu sanardır.[883] Onlar, ortaya koydukları bu yasalara aykırı bir fiil ve etki ile karşılaşınca da karşılaştıkları fiil ve etkilere yaraşır başka bir illet ve yasalar belirleyerek eski yasalarını değiştirirler.[884] Nitekim materyalistlerin ortaya koydukları yasaların bir sonu yoktur ve onların fen ve bilimleri de kesin bir neticede durmaz.[885]

Müller'e göre de "*din, duyular yoluyla tabiattan elde edilen izlenimler sonucu oluşmuştur*."[886] Yani kişi aklı ile herhangi ilâhî bir mesaj almadan sadece tabiatı ele alarak tanrı düşüncesine ulaşabilir. Bu şekilde meydana gelen dini ise Natural Religion/ Tabii Din olarak isimlendirir. Müller, tabii dini keşfedilişine göre üç ayırmaktadır. Bunlar, tabiatın keşfedildiği fiziki din, insanın keşfedildiği antropolojik din ve ruhun keşfedildiği psikolojik dindir. Müller, genel bir kural olarak "fiziki dinin, her yerde diğerlerinden önce ortaya çıktığını söylemektedir. Onu daha sonra antropolojik din ve en son olarak da psikolojik din takip etmektedir."[887] Ahmet Midhat da buna benzer bir ayrım yapmaktadır. Ahmet Midhat'a göre, bir talebenin kendi dinini hikmetleri ile birlikte öğrenmesi, etnolojisi ve filolojisi ile birlikte tevlid edilen coğrafya ve tarih ilmi ile olmalıdır. Zira bu şekilde asıl maksada ulaşılır ve "İndellah dîn ancak dîn-i İslâmdır." kaidesi bu gözlemle anlaşılacaktır. Bunların yanı sıra matematik ve tabiat ilimlerini bilmesi gerekir. Ahmet Midhat'a göre bunlar "sanat-ı tefekkür" olan felsefenin yapı taşlarıdır. Coğrafya, tarih, matematik ve tabiat ilimleri ile felsefe arasında mantık ve psikoloji ilmi vardır.[888] Harpûtî'nin -aşağıda gaye ve nizam

[880] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 84-85.
[881] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 35.
[882] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 253-254.
[883] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 134.
[884] İlhan Kutluer, "Pozitivzm" *TDV İslâm Ansiklopedisi,* erişim 20 Ocak 2024.
[885] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 134; Kutluer, "Pozitivzm".
[886] Karataş, *Max Müller: Hayatı, Eserleri Ve Dinler Tarihindeki Yeri,* 142.
[887] Karataş, *Max Müller: Hayatı, Eserleri Ve Dinler Tarihindeki Yeri,* 142-142.
[888] Midhat, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân*, 7-8.

delilini inkar edenlere vereceği cevaplarda da görüleceği üzere- bu sınıflandırmalardan etkilendiği görülmektedir.

Ancak basiret sahibi kimseler, neticelere odaklanmayıp yasaların bizzat kendilerini araştırmışlar; fiil ve etkilerine bakarak mezkûr güç ve yasaların varlığına hükmetmedikleri gibi bahsi geçen "güç ve yasaların hakikatleri, eylemleri, etkileri ve bunların etki dereceleri" hakkında da ayrıntılı olarak düşünmüşlerdir. Bu kuvvet ve kanunların hiçbirinin bağımsız etkenler olmadıklarını, içsel ve dışsal başka güç ve yasalarla birleşmelerinin gerekli olduğuna inanmışlardır. Hatta bu birleşme durumunda dahi güçlerin söz konusu eylem ve eserlerde doğrudan müessir olmadıklarına, bilakis tek müessir olan ilâhî güç ve kudretin etkisi için olağan şartlar olduğuna ve bu güçlerin çeşitli fiil ve eserlerinin yansıtılması için değişik şekillerde ortaya çıktıklarına hükmetmişlerdir.[889]

Basiretli ve ileri görüşlü din âlimleri, semâvattaki ve yeryüzündeki cisimler arasındaki nizamı ve kevnî evrenler içinde bulunan her şeyin birbiri arasında olan tutarlılığı bahsi geçen vicdanî hükümler için kanıt olarak getirirler. Büyüyüp gelişen bitkilere hikmetle bakılınca bu bitkilerin büyüyüp gelişmesinde iç emme kuvvetinin ekisinin yanı sıra "Güneş'in ısısı ve ışığı, yer kürenin hareketi ve nemi" gibi dış kuvvet ve niteliklerin de etkili olduğu görülür. İçsel ve dışsal güçlerin bir araya gelmemesi durumunda bitki büyüyüp gelişemez. Basiret sahibi bu bilginler, söz konusu güçlerin birleşmesinin gerekli olduğuna, bir bitkinin büyüyüp gelişmesinde hiçbir gücün bağımsız müessir olmadığına, aksine her bir gücün bir bitkinin büyüyüp gelişmesinde ilâhî kudretin etkisi için normal şartlar ve bu kuvvetin farklı görünümleri olduğuna hükmeder. Kevnî evrendeki her şeyin birbiriyle olan dayanışmasıyla da varlıklara verilen kuvvet ve niteliklerin birleşmek yoluyla birbirine yardımcı olduklarını belirtirler.[890]

Basiretli din bilginleri, bu "vicdanî hükümlere nefsî/psikolojik delillerle" de kanıt getirirler.[891] Nitekim onlara göre, bir eylemin yapılmasının istenilmesinde tüm organlar ve güçleri o eylemin gerçekleşmesine yöneldiği, her birinin bir diğerinden meydana gelen eylemde birleşip yardımcı olduğu, bu organ ve güçlerin herhangi birisinin şahsî eylemlerinde bağımsız müessir olmadığı vicdanî his olarak bilinir. Bu sebeple bedenlerden zuhûr eden eylem ve etkiler, tek güç olan hayat gücünün etkileridir. Mezkûr organ ve kuvvetlerin bu

[889] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 134.
[890] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 135.
[891] Midhat, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân*, 8.

gücün etkisi için olağan şartları, farklı eylem ve etkileri değişik mazharları olmaktadır. Söz konusu mazharların değişmesi ile etkiler değişir. Aynı zamanda bu din bilginleri, evrenin bütün somut güçlerinin de, meydana gelen eylem ve eserlerinde bağımsız müessir olmadığına, bilakis ilâhî kudretin etkisi için normal şartlar ve farklı eylem ve eserlerin çeşitli mazharları olduğuna hükmedildiği şeklindeki görüşleri savunurlar.[892]

Harpûtî, aynı zamanda Ehl-i sünnet din bilginlerinin, evrendeki olaylardan bitki ve farklı canlıların yaratılmasında[893] ve de insanların yaratılış aşamaları beyanında[894] inen âyetlerden verdikleri örnekleri aktarır. Kur'ân âyetlerinin işaret ettiği üzere "evrenden bazı şeylerin yaratılması ile diğer bazılarının yaratılması arasında normal bir gereklilik olduğunu ve bu yönüyle varlık arasında bağlantı ve birleşmenin mevcûdluğu" kuralı ile bağlı olduğuna inandıklarını belirtir.[895] Harpûtî, İmâm Eş'arî'nin "*delil ve sonuç arasındaki gerekliliğin normal olduğu*"[896] görüşünün[897] de bu kurala dayandığını ifade eder.[898] Eş'arî âlimi Fahreddin er- Râzî, "cisimlerin kâdim olduğunu" söyleyenlere verdiği şu cevabı, "delil ile sonuç arasında bulunan gerekliliğine" vurgu yapılması ve Allah'ın varlığını ispatlaması açısından önem arz etmektedir:

---

[892] Midhat, *Tedrîs-i Târîh-i Edyân*, 41-42; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 135.

[893] *"…Böylece onu ölü bir bölgeye sevkeder, ölümünden sonra yeryüzüne onunla hayat veririz. İşte öldükten sonra dirilme de böyle olacaktır."*Fâtır 35/9;
"*…Sonra onunla değişik renklerde ürünler bitirir, sonra bu bitkiler gelişip olgunlaşır; ardından onun sarardığını görürsün, sonunda Allah onu kırılıp ufalanmış hale getirir…*" Ez-Zümer 39/21;
"*Gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü türlü ürünler çıkaran Allah'tır; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri sizin için faydalı olacak şekilde yaratan O'dur."* İbrâhîm 14/32.

[894] "*Allah nezdinde Îsâ'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol" dedi ve oluverdi.*" Âl-i İmrân 3/59;
"*Şimdi o inkârcılardan şu sorunun cevabını iste: Kendilerini yaratmak mı daha zor, yoksa başka yarattıklarımızı mı? Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık*." es-Sâffât 37/11;
"*Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık*." el-Hicr 15/26;
"*Ardından nutfeyi (döllenmiş yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ediyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.*" el- Mü'minûn 23/14.

[895] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 135.

[896] Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 166-173.

[897] Eş'arîler'e göre de tüm mevcûdat, aracısız olarak Allah Teâlâ'ya dayanır. "Herhangi bir şeyin varlığı diğerinin varlığını gerektirmediği için eşyanın varlığı arasındaki gerçek anlamda bir gereklilik söz konusu değildir. Fakat Cenâb-ı Hakk'ın adetî (olağan/normal), bazı şeylerin yaratılmasının sonucunda diğer bazı şeylerin yaratılması şeklinde yürürlülüktedir. Bazı şeyler ile diğer bazı şeylerin varlıkları arasında olağan bir gereklilik mevzu bahistir." Kanıtların bilinmesi ile sonuçların bilinmesi arasındaki gereklilik de bu türdendir. Delilin bilinmesi sonrasında sonuç bilgisinin yaratılması herkesçe benimsenmiş olan ilâhî bir olağandır yani sünnetüllahtır. Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 29.

[898] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 135.

> Müessir olmada gerekli olan şeylerin tümü bulununca eserin O'ndan (müessirden) sonraya kalması imkânsız olur. Çünkü bu sonraya kalmanın (imkânsız olduğu halde) husûlü mümkün olursa, belli vaktin vukua -bu vuku zâit bir şey sebebiyle olduğu takdirde- ihtisası meydana çıkar. Bu da sonuçta 'Yüce Allah'a (müessiriyette) gerekli olan şeylerin tamamının ezelde bulunması gerekir.' şeklindeki sözümüzü çürütür; zâit olan bir şey sebebiyle olmadığı takdirde, varlık ve yokluk durumu eşit olan mümkünün bir müraccih olmaksızın tercihini gerektirir. Bu da sonuçta yaratıcının yokluğunu gerektirir ki bu muhâldir.[899]

3.3.4. Diğer Cevapları

Harpûtî, basiretsiz kimselerin Yüce Yaratıcı'yı inkârlarında başka sebepler de olduğunu söylemektedir. Bu sebeplerin her biri, inanan kimselerin Yüce Allah'a olan inançlarını bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeplerden biri, öncesinde değiştirilmiş ve bozulmuş Hristiyanlık dinine mensupken sonrasında bu dini dışlayıp başka hiçbir dini tanımamalarıdır. Bunun neticesinde onlar, dinine bağlı herkesin Hristiyanlıktaki dindarlar gibi bir ilâhî inanca sahip olduklarını zannetmişlerdir. Onların bu zannına göre, Cenâb-ı Hakk insan bedeniyle bedenleşen, krallar gibi sema da tahta oturan ve buna ek olarak tüm evrende tasarrufta bulanabilen bir ilâhtır. Harpûtî'ye göre bu nedenlerden ötürü zihinlerinde canlandırdıkları bu tanrıyı inkâr etmişlerdir. [900] Harpûtî, materyalist filozoflardan Draper'in (1811/1882) "*Nizâ-ı İlim ü Din*"[901] isimli kitabında geçen "*evrenden ayrı (münferid), evren üzerinde aşkın (müteâli), hükmeden ve evrende dilediği gibi tasarruf eden bir şahs-ı insanî yoktur*." sözünün yukarıda bahsi geçen nedenden kaynaklandığını da belirtmektedir.[902]

İnkâr sebeplerinden bir diğeri, doğa ve doğaya ait varlıklara kitlenmişler, bilgilerinin sadece burasıyla sınırlı olduğunu sanmışlar ve bunların ötelerindeki varlıklara uzanamamışlardır. [903] Bundan dolayı inananlar için tabiattan bir tanrı oluşturmaya

---

[899] Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 76.
[900] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 69.
[901] "Din-bilim çatışması konusunda John W. Draper'in kaleme aldığı eserin Ahmed Midhat Efendi tarafından yapılan tenkitli ve ilâveli tercüme" eserdir. Orhan Okay, "Nizâ-ı İlm ü Dîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 21 Ocak 2024. Ayrıca bk. Mustafa Yıldırım, *19. Yy'da Bilim-Din Çatışması Tartışmaları ve Ahmet Midhat Efendi'nin "Nizâ'-I İlm Ü Dîn" Adlı Eserinin Transkripsiyon Ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).
[902] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 136.
[903] Ahmet Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm* (İstanbul: Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, 1331), 2/216.

çalışmışlarsa da böyle bir Tanrı'yı ortaya koyamamışlardır.[904] Yine Harpûtî, dipnotta materyalist filozoflardan olan Draper'in "*evrenden umumî güç var ise de safdillerin itikat ettikleri gibi ilâh değildir*"[905] sözünün yukarıda bahsi geçen ikinci nedenden kaynaklandığını belirtmiştir.[906]

Diğer bir neden ise, bu kimseler dinleri tanıyamamışlardır. Bu sonucunda "dinler arasındaki fürûatların farklı olmasını, dinler arasındaki esaslara ait bir farklılık"[907] olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşü savunanlar, bu görüşlerini "dinlerin insanlar tarafından uydurulduğu"[908] tezine kanıt olarak kullanmışlardır.[909] Diğer bir ifade ile materyalistler dinleri tanımadıkları için, "zamana, mekâna, toplum ve milletin örf ve ahlakına ait olan dinlerdeki fer'i uyuşmazlıkları, dinin temelinde olan uyuşmazlık"[910] sanmışlar ve bu uyuşmazlığı dinlerin sahte/uyduruk ve asılsız olmasına kanıt göstermişlerdir.[911] Bu şekilde dinleri ve dinleri indiren Yüce Yaratıcı'yı inkâr etmişlerdir.[912] Harpûtî'ye göre onlara verilecek cevap şu şekildedir:

> Bunlar iki gruba ayrılırlar: Birinci grup, hak ve bâtıl demeden tüm dinleri inkâr edip dini tamamen dışlamışlardır. İkinci grup ise kendi görüşlerine göre bir yasa belirleyip onu *tabii din* olarak adlandırmışlardır. Hatta bu isimlendirdikleri din ile ilgili birçok kitap yazarak insanları bu dine davet etmişlerdir.[913]

Tabiatçı düşünürler, tüm maddi varlıklardan ortaya çıkan etkileri onların kaynağı olan güçlerin mevcûdiyetine kanıt göstererek söz konusu güçlerin gerçekliğini bilmedikleri halde onların var olduğuna hükmederler.[914] Onlara göre bu güçlerin gerçekliğinin bilinmemesi, "etkileriyle varlıklarının sâbit olmasına" herhangi bir zarar vermez.[915] Aynı şekilde din bilginleri de evrendeki etkiler (yaratılanlar) ile onları Yaratan'ın mevcûdiyetine

---

[904] Ahmet Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn*, 2/323; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 69.
[905] Ahmet Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm* (İstanbul: Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, 1331), 1/78-79.
[906] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 136.
[907] Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn,* 1/228-229.
[908] Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn*, 3/136.
[909] Ahmet Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm* (İstanbul: Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, 1331), 3/501; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 69.
[910] Hacısüleymanoğlu, *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Ernest Renan'ın İddiaları ve Dinî Temeller Açısından Tahlili (Namık Kemal Örneği*), 36-37.
[911] Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn,* 1/228-229; Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm,* 136.
[912] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm,* 69.
[913] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 85.
[914] Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn,* 2/195-196.
[915] Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn,* 3/377.

kanıt gösterirler ve onlara göre Yaratıcı'nın özü ve cevheri yani hakikati bilinmediği halde O'nun var olduğuna hükmedilir.[916] Yaratılan varlıklarda müşâhede edilen tüm düzen, intizâm ve hârikulâdeliklerle de çıkarımda bulunan din bilginleri, yaratıcının bütün kemâlât ile vasıflanmış ve bütün noksanlıklardan uzak olduğuna kat'î bir biçimde inanırlar. Yaratıcının cevherinin bilinmemesi; yaratılan varlıkların onun mevcûdiyetine ve mükemmelliklerle vasıflanmış, noksanlıklardan da uzak olduğu inancına zarar vermez. İnanan insanlar, evrenin yaratıcısını bütün noksanlıklardan uzak tuttukları için, "O'nu yaratılanlarla olan benzerlik, onlara içkin olma, onlarla birleşme, bitişme ve onlardan ayrışma" gibi noksanlıklardan da uzak tutarlar. Din bilginlerini, din ve inançlarına göre evrenin yaratıcısını "*şahs-ı insanî veya umuma sirayet eden maddî bir kuvvet*" yani bir insan zâtı veya da genele yayılmış maddî bir güç olarak görmesi düşüncesi din bilginlerine atılmış yalnızca bir iftiradır.[917]

İnananlara göre, din içinde var olan ihtilâflar; "Yaratıcının varlığı, birliği, haşir, neşir vb. âhiret halleri gibi" dinin temel konularında olan gerçek bir ihtilâf değil; "zamana ve mekâna, milletlerin ahlâkına ve toplumların örf ve âdetine dayanan" dinin ayrıntılı (fer'î) konularındaki ihtilâftır.[918] Dinlerin ayrıntılı meselelerinde görünen ihtilâflar, hikmet ve gerçeklerin aynısı olup dinlerin gerçek dışı ve asılsız olmasına asla işaret etmez. Harpûtî, tabiatçı düşünürlerden ve söz konusu hakikatleri bilen Birinci Henry'nin (1069/1135) şöyle söylediğini aktarır: Tarihin farklı zamanlarında dinlerde ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle dinlere yapılan reddiyeler, dinlerin özelliklerine ve biçimlerine dokunsa da temeline dokunmaz. Bilakis tarihin her evresinde yaşayan insanların evreni var eden Yüce Yaratıcıya iman etmeye yaradılış gereği zorunlu olduklarını gösterir.[919] Harpûtî, Birinci Henry'nin sözlerini aktardıktan sonra bu konu ile ilgili *Tekmile* isimli eserinde şu âyetleri nakleder:[920] "*O, Nûh'a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve Îsâ'ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz…*"[921]; *"…Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik…*"[922]

[916] Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn,* 2/95-196.
[917] Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn,* 1/118.
[918] Midhat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Dîn,* 3/297-298.
[919] Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳā'idi Ehli'l-İslâm,* 136.
[920] Harpûtî, *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*, 85.
[921] eş-Şûrâ 42/13.
[922] el-Mâide 5/48.

İslâm toplumlarında eskiden çağına kadar var olan ve cevaplar verilen doğa felsefesini, dehrileri ve batı felsefesinin de etkisiyle inanmayanlar tarafından ortaya çıkan felsefeyi eleştiren Harpûtî, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini yerinde kullanmış, aklın hükümlerinin kullanılması gerektiğini de bizlere verdiği örneklere net bir şekilde göstermiştir.[923]

[923] Yar, "Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi", 256-257.

SONUÇ

1901 yılında İstanbul Dârülfünun'da Kelâm ilmi profesörü olarak göreve başlayan Harpûtî, nasıl ki geçmiş zamanlarda kelâm ilmi tedvin edildiyse, yaşadığı çağda da İslâm'ın muhafazası için Kelâm ilminin tekrar tedvin edilmesi gerektiğini ve bunun da dönemin âlimlerinin üzerine vâcib olduğunu ifade etmektedir. Nitekim kendisi yaşadığı dönemde zuhûr eden sayısız bid'atleri ve yanlış felsefî görüşleri reddedecek bir içerik bulamadığını belirtmektedir. Bu sebeple kelâmî eserlerin kendi devirlerinde duruma ve şartlara göre tekrar tedvin edilmesi gerekmektedir. Harpûtî'ye göre yeni ilm-i kelâmın tedvin edilmesinde izlenilecek yolu yöntem, gelişmiş olan felsefe ve hikmet içerisinden İslâm itikadına aykırı olan hükümlerin uygun hale getirilmesi, mümkün olanlarının te'vil ve tevkif edilmesi; uygun hale getirilmesi mümkün olmayanlarının ise çürütülmesi şeklinde olmalıdır. Tüm bu söylediklerine örnek olması ve yeni ilmi kelâma kapı aralaması için *Tenḳīḥu'l-Kelâm* isimli eserini kaleme almıştır. Harpûtî'nin yazmış olduğu bu eser, klasik kelâm meselelerinin yanı sıra yeni konuları da içine alan, Mâtürîdiyye mezhebinin temel inanç esasları çizgisinde yazılan, yeni ilm-i kelâm devrine taalluk eden ve bu dönemin ilk yayınlarından sayılabilecek bir çalışma olduğu görülmektedir. Felsefe konularının "usulü'd-din çerçevesi" muhafaza edilerek ele alınması gerektiğinin önemle altını çizen Harpûtî, eğer bu prensibe dikkat edilmezse İslâmiyet ile alakası olmayan bir felsefe çalışması ortaya çıkacağını belirtmektedir. Harpûtî yazdığı bu eser ile hem felsefe konularında "usulü'd-din çerçevesini" muhafaza etmekte hem de çağın gelişmelerini takip etmektedir.

Harpûtî'nin konuları ifade etme biçiminde klasik kelâm kitaplarında takip edilen yöntemleri uygulaması, İslâm fırkalarının sınıflandırılmasında kabul ettiği fırkaların görüşlerini doğru olarak nitelendirirken, farklı düşüncelerde olanları bid'at ehli ve küfür ehli olarak isimlendirmesi; kitabın içerik ve düzeni; konuların ele alınışı; âyet ve hadîslerin kanıt olarak gösterilmesi; akıl, duyu ve deneylerin kullanım biçimi göz önünde bulundurulduğunda klasik kelâm literatürlerinin bir eşi ve tekrarı niteliğinde olduğu anlaşılmıştır. Çalışmada, Harpûtî'nin; Ebû Hanîfe, İmâm Mâtürîdî'nin yanı sıra felsefe ile ilgilenen ve çoğunlukla Eş'arî olarak bilinen âlimlerin (Gazzâlî, Fahreddin Er-Râzî, Beyzâvî, Seyyid Şerîf Cürcânî… vd.) görüşlerinden faydalandığı saptanmış; yer yer örnekler verilerek bu tez analiz edilmiştir. Bunun sonucunda tanım, kavram, açıklama ve örneklerin çoğunlukla klasik kelâm eserleri ile benzer olduğu tespit edilmiştir.

Her ne kadar geleneksel çizgiden ayrılmasa da Harpûtî'nin asrının doğu ve batısındaki gelişmeleri takip etmeye çalışan, yeniliklere ve değişime hazır olan bir mütekellim olduğu görülmektedir. Döneminde kelâm ilmi ile ilgili teşhis ve önerilerinin yanı sıra kendi bilgileri ışığında yapabileceklerini de ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Harpûtî; rü'yetullah, berzah ve âhiret âlemi gibi metafizik konularında aklî ve naklî delilleri dengeli bir şekilde kullanmış; naklî delillerde aşırı te'vile gitmemiş, aklî delillerle de pozitif ilimleri kesin doğrular olarak görmemiştir. Aklî delillerde kullanılan ilmi verilerin her an değiştiğini bu sebeple inanç meselelerindeki aklî delillerin modern ilim ışığında tekrar ele alınması zaruretini de dile getirmiştir. Selefî âlimlerden farklı olarak, aklî konularda çağının ilmi verilerinden çeşitli örnekler vermiştir. Örneğin fizik konularında; ısı, ışık, madde, kuvvet, hareket ve elektrik gibi konuları ele almıştır. Astronomi açısından tahlillere yer vererek gök tabakaları, ay, güneş, yer kürenin özellikleri gibi meselelere de değinmiştir. Kimyasal etkileşimleri de ele almaktan geri kalmayan Harpûtî, insanı biyolojik ve psikolojik açılardan ele almaya çalışmıştır. Ayrıca Harpûtî'nin, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Ma'rifetnâme*'sinden Molla Kudsî-i Hindi'nin *Esrâr-ı Melekût*'undan ve Halil Rahmî'nin *Efkâr-ı ceberut*'undan ve eserini ikinci kez basacağı zaman eklediği dipnotlarda Ahmet Midhat Efendi'nin tercüme ederek ilim dünyasına kazandırdığı *Tedrîs-i Tarih-i Edyan* ve *Nizâ-ı İlm ü Dîn* gibi eserlerden sıklıkla faydalandığı tespit edilmiştir. Bu tespit ile onun çağın gelişmelerini takip ettiği gösterilmiştir.

Harpûtî, isbât-ı vâcib konusunu en düzenli şekilde *Tenḳīḥu'l-Kelâm* eserinde ele almıştır. Eserinde aşırı te'vil yapmaktan çekinen Harpûtî, isbât-ı vâcib meselesinde de oldukça hassas davranmış, hem naklî hem aklî yollardan Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Marifetullah'ın şer'an vâcib olduğunu savunan ve marifetullah meselesinde de nazarın (akıl yürütmenin) vâcib olduğu görüşünde olan Harpûtî'nin eserlerinde isbât-ı vâcib konusunda kullandığı delillerin isimleri net bir şekilde görülmediği için yapılan araştırmanın sonucunda; imkân, hudûs, gaye ve nizam, hareket ile fıtrat delillerine ulaşılmıştır.

Harpûtî, imkân ve hudûs delillerinin ikisininde iki yolu olduğunu ve ikisininde iki yöntemle sunulduğunu belirtir. İmkân delilinin birinci yolunun birinci yönteminde Harpûtî, herhangi bir varlığın var oluşunda hiçbir şüphe olmadığını ve bu varlığın ise zorunlu bir varlık olduğunu ifade eder. İkinci yolun birinci yönteminde ise kâinatta varlığı meydana gelen bütün mümkünlerin, vücûd ve icadının zorunlu varlığa dayanan bir mümkün olduğunu belirtir. Hudus delilinin birinci yolunun birinci yönteminde Harpûtî, kâinatın tüm parçaları

ile sonradan hâdis olmuş bir varlık olduğunu; sonradan hâdis olan her varlığın, bir muhdise olan ihtiyacının zorunlu bilgi olduğunu; öyleyse kâinatı yaratan ezelî bir muhdisin varlığını; bu muhdisin varlığının ise vâcib olduğunu ifade ederek anlatır. İkinci yolun birinci yönteminde ise kâinatta sonradan olan her şeyin hudûs ve icadının ezelî ve zorunlu bir yaratıcıya dayandığını beyan eder. İmkân ve hudûs delillerinin her iki yolunun ikinci yöntemlerini zorunlu varlığa dayanmadığını varsayarak ortaya koyar. Ardından bu varsayımlarda devir/kısır döngü ve teselsülün ortaya çıktığını; bu sebeple bu yöntemlerin hükümsüz olduğunu beyan eder. Ayrıca Harpûtî hudûs delilini, imkân deliline nazaran daha açık ve daha anlaşılır bulmuştur. Gaye ve nizam delilinde, âlemdeki nizamdan ve yaratılıştaki gayeden bahsederek Allah'ın varlığını ispat etmiştir. Hareket delilinde ise nesnelerin hareketli olduğunu; nesneleri kendisi dışında başka bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğunu ifade ederek ilk hareketi başlatacak olanın Cenâb-ı Allah olduğunu belirtir. Harpûtî, fıtratı imkân, hudûs ve gaye delillerinin temeline yerleştiren ve bu delillerin temelinde fıtratın şahitlik etmesinin yattığını ifade eden Harpûtî, bu delili özel olarak zikretmemiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde, Harpûtî'nin bu delili de kullandığı tespit edilmiş ve ayrı bir madde olarak ele alınmıştır.

Harpûtî'nin, isbât-ı vâcib meselesini ele alırken de klasik kelâm eserlerinde takip edilen metodu kullandığı görülmektedir. Tanım, kavram, açıklama ve örneklerin çoğunlukla klasik kelâm eserleri ile benzer olduğu tespit edilmiştir. Harpûtî'nin isbât-ı vâcib delillerine yöneltilen eleştirilere cevap verirken ise gerek klasik dönemdeki görüşleri gerekse zamanında ilme kazandırılan batı dünyasındaki görüşleri ele aldığı saptanmıştır. Natüralistlerin ve Buchner'in öğretilerine, gaye ve nizam delilini inkâr eden ve diğerlerine cevaplar vermeye çalışan Harpûtî, Allah'ın var olduğunu aklî ve naklî deliller ile ispat etmeye gayret etmiştir. Doğu ve batıdaki gelişmeleri takip eden, yeniliklere ve değişime -dinin temel esaslarını korumak şartıyla- açık olan Harpûtî'nin isbât-ı vâcib görüşlerinin, genellikle Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve Eş'arî gibi kelâm âlimlerinin çizgisinde olduğunu söylenilebilir. Eserlerinde yeri geldikçe itirazcıların görüşlerine yer verdiği, çoğuna da cevaplarını vererek onları çürüttüğü tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Ahmed Nuri. *İsbât-ı Vâcib.* Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 3129, 1a- 227b. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/346873

Akgür, A. Necati. "Takvim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ocak 2024. TAKVİM - TDV İslâm Ansiklopedisi (islamansiklopedisi.org.tr)

Akman, Adem. *İbn Rüşd'ün Teistik Delillere Yaklaşımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Akten, Sümeyye. *Yeni İlm-i Kelâm Bağlamında Madde ve Kuvvet Adlı Esere Yazılan Reddiyeler*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Aralık 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#1

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Anık, Recep. *Fârâbî Düşüncesinde Akıl.* Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Artık, Yunus Emre. *Fârâbî ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışı.* Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Atalay, Sare Levin. *Natüralizm ve Akıl Delili*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Aydın, Fatih. "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arîler'i Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1120-1141 . https://doi.org/10.17859/pauifd.776535

Aydın, Fuat. "Nâmûs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/namus

Aydın, Mehmed. "Osmanlı Medreselerinde Tarih-i Edyân Dersleri". *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongre Tebliğleri İstanbul 12-15 Nisan*

1999. ed. Hidayet Yavuz Nuhoğlu. 169-174. İstanbul: Osmanlı Tarihi Kaynak ve İnceleme, 2001. http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=eng&midno=5418750&MakaleAdi2=medrese

Aydın, Mehmet Âkif. "Mahkeme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Kasım 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mahkeme#2-osmanli-devletinde-mahkeme

Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs*". TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Nisan 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ehl-i-hadis#1

Aygün, Fatma. "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (June 2016), 161-187 . https://dergipark.org.tr/en/pub/amauifd/issue/23616/251533

Aygün, Fatma. "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Ocak 2017), 150-166. https://dergipark.org.tr/tr/pub/kader/issue/28478/303525

Bağcı, Okan. "Kindî ve Gazâlî'ye Göre Hudûs Delili ve Bilfiil Sonsuzluğun İmkânsızlığı". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (Bahar 2017), 259-269. https://www.kafkas.edu.tr/dosyalar/sobedergi/file/19%20Son/17.pdf

Bağçeci, Muhittin. *Kelâm İlmine Giriş.* Kayseri: Netform Matbaacılık, 2000.

Bayraktar, Mehmet. "Tekâmül Nazariyesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/tekamul-nazariyesi

Beyazîzâde Ahmed Efendi. *Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri (Muvazzah İlm-i Kelâm)*. sad. Salih Sabri Yavuz - Faruk Sancar. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Say Yayınları, 5. Baskı, 2014.

Ceyhan, Mehmet Akif. "Adudüddîn El-Îcî'nin Bilgi Teorisi". *Eskiyeni* 43 (Mart 2021), 145-166. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.844941.

Cürcânî, es- Seyyid eş- Şerîf. *Ta'rifât*. nşr. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l- Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2021. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/serhu-l-mevakif--takim-3-cilt---ikinci-baski-_759.aspx?CatId=270

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l- Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2021. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/serhu-l-mevakif--takim-3-cilt---ikinci-baski-_759.aspx?CatId=270

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l- Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2021. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/serhu-l-mevakif--takim-3-cilt---ikinci-baski-_759.aspx?CatId=270

Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 233-262. https://doi.org/10.18317/kader.11229.

Çağrıcı, Mustafa. "Zarûriyyât". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 12 Ekim 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zarûrîyyat--mantik

Çağrıcı, Mustafa. *Gazzâlî*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.

Çelikkol, Suat. "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname* 2019/37 (Nisan 2019), 1225-1245. https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/issue/43606/522162

Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri.* Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1967.

Danışan, Nafiz. *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz'in Kitalarından Parçalar.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları (Son Havadis Matbaası), 1955.

Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*. çev. Öner Ünalan. Ankara: Onur yayınları, 3. Baskı, 1978.

Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni.* çev. Öner Ünalan. Ankara: Onur yayınları, 1976.

Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi.* 6. Cilt. İzmir: Işık Yayınları: 2013.

Descartes, Rene. *Söylem, Kurallar, Meditasyon*. çev Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1996.

Descartes. *Aklın Yönetimi için Kurallar*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1986.

Descartes. *Felsefenin İlkeri*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.

Doğan, Adnan Adıvar - Arat, Reşit Rameti - Ateş, Ahmed – Kafesoğlu, İbrahim – Yazıcı, Tahsin. "Dehriyye*". İslâm Ansiklopedisi - İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati.* 3/512- 514. İstanbul: MEB Yayınları, 1977.

Doğan, Hacı İsmail. *Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Durmuş, İsmail. "Tağlîb". *TDV Ansiklopedisi.* Erişim 8 Temmuz 2023. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/taglib

Dündar, İbrahim Halil. "Fizikten Metafiziğe Tanrı'nın Varlığının İspatı İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'te Hareket Delili". *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* 17/3 (2022), 227-237. https://isamveri.org/pdfdrg/D04441/2022_3/2022_3_DUNDARIH.pdf

Düzgün, Şaban Ali (ed.) . *Kelâm*. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Baskı 2018.

Ebû Hanîfe. *el- Âlim ve'l Müte'allim*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Şamil Yayınları, 3. Baskı, 2022. https://www.samilyayinevi.com.tr/wp-content/uploads/2022/12/el-alim-ic-web.pdf

el- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. Keşfü'l Hafâ. çev. Mustafa Genç. 2. Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.

El- Eş'arî, Ebu'l Hasan. *el- İbane (Eş'arî'nin el-İbane ve Usulü Ehli's-Sünnet Adlı Eserlerinin Tercümesi)*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019.

El- Eş‘arî, Ebu’l Hasan. *El- Lüma‘ fi’r-Red Alâ Ehli’z-Zeyğ Ve’l-Bida‘*. Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2019.

el- Hasfekî, Mûsâ b. Zekeiya. *Vassâfu’l- Müteârife fî Şerhi Müsnedi İmam Ebû Hanîfe*. nşr. Mustafa Acıoğlu. 1. Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

El- İsfahanî, Rağıb. *Müfredât.* Çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Baskı, 2012.

el- Mardinî, Yusuf Sıdkî. *Mesîru Umûmi’l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi’d-Dîn*. nşr. Mustafa Koç- Eyyüp Tanrıverdi. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başanlığı, 2015.

el- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Adnan Bülent Baloğlu – Murat Memiş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014.

el-Eş‘arî, Ebu'I-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi.* çev. Bekir Topaloğlu. 1. Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2020.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi.* çev. Fadıl Ayğan. 11. Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2020.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi.* çev. Fadıl Ayğan. 6. Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2020.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi.* Çev. İbrahim Tüfekçi. 9. Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2020.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi.* çev. Kemal Sandıkçı. 12. Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2020.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi.* çev. Kemal Sandıkçı. 13. Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2020.

en- Nesefî, Ebü’l Muîn. *Mâtürîdî Kelâmı*. thk. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

er- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. nşr. Eşref Altaf. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

er- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başaknlığı, 2019. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/me%E2%80%98alimu-us%C3%BBli%E2%80%99d-din_696.aspx?CatId=270

Erdem, Engin. "Ahmed Nuri: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi". *Dini Araştırmalar* 14/39 (Temmu-Aralık 2011), 50-69. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/52102

Erdoğan, İsmail. "Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (Haziran 2020), 633-638. https://dergipark.org.tr/en/pub/firatilahiyat/issue/68405/1067230

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.

Esen, Muammer. "Giriş". *Kelâm Tarihi*. mlf. Abdüllatif Harpûtî. 11-25. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, 2019.

Esen, Muammer. "Önsöz". *Kelâm Tarihi*. mlf. Abdüllatif Harpûtî. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

es-Semerkandî, Ebû'l Kâsım el- Hakim. İzahlı Sevâdü'l A'zam Tercümesi. çev. Hüsamettin Vanlıoğlu, Abdullah Hiçdönmez, Fatih Kalender, Emin Ali Yüksel. İstanbul: Neşriyat Yayınları, 1. Baskı, 2017.

Evli, Mehmet Mustafa. *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2014.

ez-Zemahşerî, Muhammed el-Hârizmî. *El-Keşşâf 'an Hakā'ıkı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fî Vucûhi't-Te'vîl.* çev. Muhammed Coşkun. 4. Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/kessaf-tefsiri--takim-6-cilt-_685.aspx?CatId=270

ez-Zemahşerî, Muhammed el-Hârizmî. *El-Keşşâf 'an Hakā'ıkı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fî Vucûhi't-Te'vîl.* çev. Avnullah Enes Ateş. 5. Cilt. İstanbul: Yazma

Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018. KEŞŞÂF TEFSİRİ (TAKIM 6 CİLT) : Dini İlimler Serisi : Yazma Eserler K (yek.gov.tr)

Fakhry, Majid. "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", çev. Ömer Mahir Alper. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 6 (Nisan 2012), 139-150. https://dergipark.org.tr/en/pub/iuilah/issue/970/10942

Fârâbî. "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Arkivi* 24 (Temmuz 2012), 221-255. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/14543

Fârâbî. "Mufârık Varlıkların İspatı Hakkında Risale". Çev. Nuri Adıgüzel. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 1998), 93-97.

Fârâbî. *el-Medînetu'l-Fâzıla*. Çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları,4. Baskı, 2001.

Fârâbî. *el-Medînetu'l-Fâzıla*. Çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayınları, 3. Baskı, 2021.

Fârâbî. *İhsa'ül- Ulûm*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 3. Basım 1990.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Eş'arî, Ebü'l-Hasan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/esari-ebul-hasan

Gaarder, Jostein. *Sofie'nin Dünyası*. çev. Sabir Yücesoy. İstanbul: Pan Yayıncılık, 24. Baskı, 2009.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Baskı, 1967.

Görmez, Mehmet vd. (ed.), *Hadîslerle İslâm*. 1. Cilt. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019. https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/pdf/index.php?DERGI=hadislerle_islam_cilt1.pdf

Gümüş, Sadreddin. "Cürcânî, Seyyid Şerif". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Ocak 2024. CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf - TDV İslâm Ansiklopedisi (islamansiklopedisi.org.tr)

Güneş, İlhan. *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Allah'ın Varlığının Delilleri* . Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

GÜNEŞ, Kamil. "Eş'arî'de Mukallidin İmanı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Eylül 2007), 7-36.

Hacısüleymanoğlu, Ensar. *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Ernest Renan'ın İddiaları ve Dinî Temeller Açısından Tahlili (Namık Kemal Örneği*) .Ordu: Ordu Üniversitesi, Soyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Mârifetnâme*. çev. M. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999.

Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadîs*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

Harpûtî, Abdullatif. *Tarih-i İlm-i Kelâm.* İstanbul: Necm-i İstiknal Matbaâsı, 1332.

Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm Tarihi*. Çev. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, 2019.

Harpûtî, Abdüllatif. *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye.* İstanbul: Mahbut Bey Matbaası, 1311.

Harpûtî, Abdüllatif. *Mecâlisü'l-Envâri'l-Eḥadiyye ve Mecâmiʿu'l-Esrâri'l-Muḥammediyye.* çev. Ahmet Aslantürk- Mustafa Akkoca. İstanbul: Eser Matbaası, 1975.

Harpûtî, Abdüllatif. *Tekmile-i Tenḳīḥu'l-Kelâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.

Harpûtî, Abdüllatif. *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm.* İstanbul: Necm-i İstiknal Matbaâsı, 1330.

Harpûtî, Abdüllatif. *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm.* nşr. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-Kelâm Fi Akâidi Ehli'l-İslâm*. thk: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman. Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

İbn Kayyim el- Cevziyye. *el- Fevâid*. çev. Abdullah Tunçer. İstanbul: Polen Yayınları, 2006.

İbn Kudâme. *Lum'atu'l- İ'tikâd*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mercan Kitap, 2013.

İbn Kudâme. *Zemmu't-Te'vîl*. çev. Mustafa Kemal Koca. İstanbul: Mercan Kitap, 2013.

İbn Rüşd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi.* çev. Muhittin Macit. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Rüşd. *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 12. Basım, 2019.

İbn Rüşd. *İbn Rüşd'ün Felsefesi.* Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955.

İbn Rüşd. *Tehâfütü't- Tehâfüt*. Çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

İbn Sînâ, *en-Necât* (Felsefenin Temel Konuları), çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 2020.

İbn Sînâ. "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine". çev. Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat fetültesi Dergisi* 9/9 (2000), 641-656. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/144021

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât.* çev. Muhittin Macit- Ali Durusoy- Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 5. Baskı, 2021.

İbn Sînâ. *Metafizik I*. Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. Felsevuf.com: Felsevuf.com , 2016. https://felsevuf.blogspot.com/2016/11/ibn-Sînâ-metafizik-el-ilahiyat-kitabu-s.html

İbn Sînâ. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Baskı, 2013.

İbn Teymiyye. *Der'u Teâruzi'l Aklî ve'n Naklî*. çev. Abdullah Ademoğlu. İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2021.

İbn Teymiyye. *er- Risâletü't- Tedmüriyye*. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

İbn Teymiyye. *İhlas ve Tevhid*. çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Baskı, 2004.

İbrahim, Lütfi. "Allah'ın varlığı hususunda Mâtûrîdî'nin delilleri". Çev. Emrullah Yüksel. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Haziran 1991), 202-207. https://dergipark.org.tr/en/pub/atauniilah/issue/2738/36462

İlmiye Salnamesi. Meşihat Celîle-i İslâmiyyenin Ceride-i Resmiyesi. İstanbul: Matba-i Âmire, 1334. https://isamveri.org/salname/sayilar.php?sidno=D03828

İmâm el- Berbehari. *Şerhu's Sünne*. Çev. Mustafa Özenli. Konya: İhlas Kitapevi, 2021.

İmâm Gazâlî. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. nşr. Ahmet Serdaroğlu. 4. Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.

İmâm Gazzâlî. *el-Hikmetu fî Mahlûkâtillah (Hikmetler Kitabı).* thk. Halil Kendir. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007.

İmâm Gazzâlî. *Faysalü't-Tefrika Beyne'l- İslâm ve'z-Zendeka (İslâm'da Müsâmaha).* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 7. Baskı, 2022.

İmam Şâfiî. *El- Umm*. Çev. Musa Özdemir. 1. Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2. Baskı, 2015.

İpşirli, Mehmet. "Bâb-ı Meşîhat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/bab-i-mesihat

İpşirli, Mehmet. "Dersiâm" . *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Kasım 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/dersiam

İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri" . *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Kasım 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/huzur-dersleri

Kâdı Beyzâvî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*. nşr. Sadi Eren. 1. Cilt. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2. Baskı, 2011.

Kâdı Beyzâvî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*. nşr. Sadi Eren. 2. Cilt. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2. Baskı, 2011.

Kâdı Beyzâvî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil*. nşr. Sadi Eren. 4. Cilt. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2. Baskı, 2011.

Kâdı Beyzâvî. *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/tavali%E2%80%98u%E2%80%99l-envar_574.aspx?CatId=270

Kâdî Abdülcebbâr. *el- Muhtasar fî Usûli'd-Din*. Çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Çev. İlyas Çelebi. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, 2013. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/serhu%E2%80%99l-us%C3%BBli%E2%80%99l-hamse--takim-2-cilt-_549.aspx?CatId=270

Kant, Immanuel. *Krıtık Der Praktıschen Vernunft*. çev. İonna Kuçuradi – Ülker Gökberk – Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Baskı, 1999.

Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. çev. Suat Başar Çağlan. Ankara: Literatürk Academia, 2012.

Karakuş, Mehmet. *Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Karaman, Fikret. "Abdüllatif Harpûtî'nin Hayatı- Eserleri ve Kelâmî Görüşleri". *Diyanet İlmi Dergi* 29/1 (Ocak- Şubat- Mart 1993), 105- 116. http://isamveri.org/pdfdrg/D00033/1993_c29/1993_c29_1/1993_c29_1_KARAMANF.pdf

Karaman, Fikret. "Sunuş". *Tenḳīḥu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm.* mlf. Abdüllatif el-Harpûtî. 11-12. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.

Karaman, Fikret. "Yeni Kelâm İlmi Düşüncesinin İnşâsı ve Abdüllatif Harpûtî'nin Rolü". *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. Ed. Mustafa Öztürk vd. 204-218. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2004. http://isamveri.org/pdfdrg/D180103/2004/2004_KARAMANF.pdf

Karaman, Fikret. *Abdüllatif Harpûtî ve Tenḳīḥu'l-Kelâm fî ʿAḳāʾidi Ehli'l-İslâm'ın Tercemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Karataş, İbrahim Ethem. *Max Müller: Hayatı, Eserleri ve Dinler Tarihindeki Yeri.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Nisan 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun#1

Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 24 Aralık 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi

Kaya, Mahmut. "Kindî, Ya'kûb b. İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 12 Nisan 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak#1

Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri.* İstanbul: Klasik Yayınları, 12. Baskı, 2020.

Kayalı, Ahmet. "Demokritos'ta Tanrı İnancı". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Aralık 2022), 361-379. https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/73763/1134621

Kindî. *Kindî Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 5. Baskı, 2021.

Kitapçı, Berat. *İsmail Fenni Ertuğrul'un Büchner'in Materyalizm Anlayışına Eleştirisi.* İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Koç, İsa. *Haşviyye Fırkası.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Köroğlu, Burhan. "Tabiatçılar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/tabiatcilar

Köse, Halil İbrahim. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Materyalizm Tartışmaları Bağlamında Din Bilim İlişkisi.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kur'ân Yolu. https://kuran.diyanet.gov.tr/

Kutluer, İlhan. "Cevher". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher

Kutluer, İlhan. "Pozitivzm". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 20 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/pozitivizm

Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Baskı, 2018.

Midhat, Ahmed. *Tedrîs-i Târîh-i Edyân*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 2. Baskı 1329. https://archive.org/details/tarihiedyan01ahme/page/n15/mode/2up?view=theater

Midhat, Ahmet. *Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm*. 1. Cilt. İstanbul: Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, 1331. https://archive.org/details/Niza-yiIlimVeDin/mode/2up

Midhat, Ahmet. *Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm*. 2. Cilt. İstanbul: Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, 1331. https://archive.org/details/Niza-yiIlimVeDin/mode/2up

Midhat, Ahmet. *Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm*. 3. Cilt. İstanbul: Tercümân-ı Hakîkat Matbaası, 1331. https://archive.org/details/Niza-yiIlimVeDin/mode/2up

Najeeb Hassan Mohammed, Somiah Mohammed. *İslâm Düşüncesinde Selefi Yaklaşım ve İbn Teymiyye*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Okay, Orhan. "Nizâ-ı İlm ü Dîn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/niza-i-ilm-u-din

Özdemir, İbrahim - Karaman, Fikret. *Tenkîhu'l-Kelâm Fi Akâidi Ehli'l-İslâm*. mlf. Abdüllatif Harpûtî. Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

Özdemir, İbrahim. - Karaman, Fikret. "Sunuş". *Tenkîhu'l-Kelâm Fi Akâidi Ehli'l-İslâm*. mlf. Abdüllatif Harpûtî. Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

Özdemir, İsmail - Karaman, Fikret. "İlim ve Din". *Tenkîhu'l-Kelâm Fi Akâidi Ehli'l-İslâm*. mlf. Abdüllatif Harpûtî. Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

Özervarlı, M. Sait. "İsbât-ı Vâcib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20.03.2022 https://İslâmansiklopedisi.org.tr/isbat-i-vacib

Özgen, Mustafa. *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhemleri Arasındaki Görüş Farkları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Özgen, Mustafa. *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Özişçi, Vildan. *İmam Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'nin Tevhid Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Parlıyan, Abdullah. *Sünen-i Tirmizi Tercemesi*. 2. Cilt. Konya: Konya Kitapçılık, 2004.

Pay, Metin . "Kozmolojik Delil". Dini Araştırmalar 19/48 (Haziran 2016), 25-52 . https://dergipark.org.tr/en/pub/da/issue/24084/255686

SALGAR, Ercan. "Atomcu Felsefe ve Modern Bilim". *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (Ekim 2022), 102-122. https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilikya/issue/73209/1194533

Sarar, Kübra. *Ludwig Louis Büchner Felesefinde Madde ve Kuvvet.* Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Sarı, Mevlüt. *Arapça - Türkçe Sözlük.* İstanbul: İpek Yayınları, 1984.

Savruk, Demet. *Locke, Rousseau ve Dewey'e Göre Eğitim ve Deneyim İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Schmidtke, Sabine. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı.* çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift. İstanbul: Küre Yayınları,1. Baskı, 2020.

Serdar Murat - Işık, Harun. *Kelâm Tarihi Klasik Ekoller ve Yen-i İlmi Kelâm Dönemi.* Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Baskı, 2021.

Soysaldı, Mehmet. "Abdüllatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Haziran 1998), 103-147. https://dergipark.org.tr/en/pub/firatilahiyat/issue/68480/1070681

Sönmez, Vecihi. "Abdüllatif Harpûtî ve İslâm Düşüncesinde Yenilik Arayışları". *Oş Devlet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2015), 135-157. http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=eng&midno=104051250&Dergivalkod=1028

Spinoza, Benedictus. *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Cogitata Metaphysica*. çev. Coşkun Şenkaya. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2020.

Suluoğlu, Muhammet Hanefi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kelâm İlminde Yenilenme Girişimleri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=87yWZTL-4GVg7mKF9ZsM1w&no=aMUoLDvm7-QSdaqEzT-Q5w

Sunguroğlu, İshak. *Harpût Yollarında*. 2. Cilt. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1959.

Suslakov, B.I. - Yakovleva, L. A. *Felsefe El Kitabı*. çev. Serkan Mutlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2013.

Şaşa, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm'de İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklîliği Meselesi.* Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Şaybak, Mehmet Sabır. *İslâm Felsefesinde Tanrı Kanıtlamarı ve İbn Teymiyye'nin Fıtrat Delili*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Şulul, Cevher. "İlk İslâm Filozofu Kindî'nin Hayatı ve Felsefî Düşünceleri" . *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/44 (Haziran 2015), 59-83. https://dergipark.org.tr/en/pub/muhafazakar/issue/52729/695644

Tarakcı, Muhammet. *Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Saınt Thomas Aquınas*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Tekin, Özkan. *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Tohen, Ayşe Nur. *Fârâbî ve Gazzâlî'ye Göre Tanrı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Topaloğlu, Aydın. "Materyalizm" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 10 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/materyalizm

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.

Topaloğlu, Bekir –Karaman, Hayreddin. *Arapça - Türkçe Yeni Kamus*. İstanbul: Elif Ofset Tesisleri, 9. Baskı, 1982.

Topaloğlu, Bekir. "Astronomi ve Din". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 14/6 (Kasım 1974), 343- 361. https://dergi.diyanet.gov.tr/indexarsiv.php

Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Temmuz 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hudus

Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Temmuz 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidi#2-kelama-dair-gorusleri

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Baskı, 2012.

Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn Sînâ- Doğu'nun Sönmeyen Yıldızı.* İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Turhan, Kasım. "İnâyet". *TDV İslâm Ansiklopedi*. Erişim 30 Eylül 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/inâyet

Tümer, Güney. "Din". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 20 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/din#8

Türk Dil Kurumu TDK. "Kısır Döngü". *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 8 Temmuz 2022, https://sozluk.gov.tr/

Yar, Erkan. “Abdüllatif Harpûtî ve Yeni Kelâm İlmi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran 1997), 241-262. https://dergipark.org.tr/en/pub/firatilahiyat/issue/68467/1070163

Yavuz, Yunus Şevki. “Mâtürîdiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebû Hanîfe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hanife#2-akaide-dair-gorusleri

Yavuz, Yusuf Şevki. “Eş’ariyye”. *TDV İslâm Ansilopedisi*. Erişim 28 Aralık 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/esariyye

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *TDV Ansiklopedisi*. Erişim 1 Temmuz 2023. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kelam--ilim

Yıldız, Metin. “Kozmolojik Kelâm Delili”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4-5 (Ocak 2016), 20-35. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/268876

Yılmaz, Kemal. *Efkârü'l-Ceberût fî Tercemeti Esrâri'l-Melekût’un Osmanlı Bilim Tarihindeki Yeri.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ’da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlaması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Haziran 2021), 89-109. https://doi.org/10.21054/deuifd.789844

Yurdagür, Metin. “Abdüllatif Harpûtî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Eylül 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/harputi-abdullatif

Yurdagür, Metin. “Âfâkî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Temmuz 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/afaki

Zebîdî, Zeynü’d-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l- Lâtifi. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. nşr. Kâmil Miras. 4. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.