TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

CELÂLEDDÎN DEVVÂNÎ'DE TANRI'NIN VARLIĞI VE SIFATLARI

Yüksek Lisans Tezi

Esma ÇUBUKCU

Ankara-2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

CELÂLEDDÎN DEVVÂNÎ'DE TANRI'NIN VARLIĞI VE SIFATLARI

Yüksek Lisans Tezi

Esma ÇUBUKCU

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Engin ERDEM

Ankara-2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

Esma ÇUBUKCU

CELÂLEDDÎN DEVVÂNÎ'DE TANRI'NIN VARLIĞI VE SIFATLARI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Engin ERDEM

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Doç.Dr. Engin ERDEM	
Yrd.Doç.Dr. Hilmi KAKAĞAÇ	
Yrd.Doç.Dr. Zikri YAVUZ	
.....	.....
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi : 07.02.2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (07/02/2018)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Esma Cubukcu

İmzası



ÖNSÖZ

Tezimizde, Celâleddîn Devvânî'nin (ö. 1502)'nin Tanrı'nın varlığı ve sıfatları konusundaki görüşlerini ele aldık. *İsbât-ı Vâcib* konusunda iki ayrı risale kaleme alan Devvânî'nin görüşleri Müslüman düşünce geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. O, *gençliğinin baharında* yazdığını söylediği birinci risalede (Kadîme**)** filozofların ve kelamcıların Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunda ortaya koydukları delilleri ayrıntılı olarak ele alır. Bu risale üzerine sonraki dönemlerde değişik müellifler tarafından birçok şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Devvânî, daha sonra yazdığı risalede (Cedîde) ise önceki risalede incelediği delillerden en açık ve güçlü olanlarını özetlediği gibi ayrıca Tanrı'nın sıfatları meselesini de ele alır. Risalenin, Abdülkadir Cezâirî'ye ait bir şerhi Süleymaniye kütüphanesinde (Fâtih, nr. 3031) bulunmaktadır.

Devvânî'nin her iki risalesini incelemek yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacağı için ve ikinci risalede hem teistik kanıtlar hem de ilahi sıfatlar konu edildiği için ulûhiyet konusunda bütünlükçü bir bakışı sunması bakımından çalışmamızı *Cedîde* risalesi ile sınırlandırdık.

Tez konusunun belirlenmesinden, çalışmamızın tamamlanmasına kadar geçen süreçte vaktini, bilgi ve deneyimlerini hiçbir zaman esirgemeyen, titiz eleştirileriyle yol gösteren danışman hocam Doç. Dr. Engin ERDEM'e teşekkür ederim.

KISALTMALAR

A.g.e. : Adı geçen eser

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

thk. : Tahkik

s. : Sayfa numarası

S. : Sayı

ss. : Sayfaları arası

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ I

KISALTMALAR II

GİRİŞ 1

I. BÖLÜM 4

TANRI'NIN VAR'LIĞI VE BİR'LİĞİ 4

1. TEİSTİK KANITLARIN SINIFLANDIRILMASI 4
   - *1.1. A priori - A posteriori* 4
   - *1.2. Burhân-ı İnnî ve Burhân-ı Limmî* 6
2. DEVVÂNÎ'NİN DELİLİNİN FORMU 8
3. DELİLİN MAHİYETİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR 13
4. TANRI'NIN BASİTLİĞİ 16
5. TANRI'NIN BİR'LİĞİ 25

II. BÖLÜM 31

İLAHİ SIFATLAR 31

1. ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ 31
2. İLİM 35
3. KUDRET 40
4. İRADE 44
5. HAYAT 46
6. İŞİTME VE GÖRME 48
7. KELAM 49
8. KAZA-KADER VE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ 52
9. HİKMET 55
10. CÖMERTLİK 56

SONUÇ 60

KAYNAKÇA 63

GİRİŞ

Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ve ilahi sıfatlar meselesi felsefi-teolojik gelenekte olduğu gibi çağdaş din felsefesinin de en tartışmalı konularından biridir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geliştirilen deliller klasik İslâm düşüncesinde, özellikle İbn Sînâ (ö. 1037) sonrasında, *İsbât-ı Vâcib* başlığı altında ele alınmaya başlanmıştır. *İsbât-ı Vâcib* meselesi, felsefe ile kelamın imtizaç ettiği geç dönem İslâm düşüncesinde filozoflar ile kelamcılar arasındaki görüş ayrılığının kristalize olduğu en sıcak tartışma alanlarından biri haline gelmiş ve bu konu hakkında farklı müellifler tarafından müstakil risaleler yazılmıştır. Geç dönem İslam düşüncesinde önemli bir isim olan Devvânî, kaleme aldığı risalelerde konuları ele alırken felsefe, kelam ve tasavvufu birleştirmesiyle dikkat çekmiştir. Filozofların ve kelamcıların görüşlerine yer vererek, bazen filozofların bazen kelamcıların görüşlerini benimsemiş, bazen de filozofların ve kelamcıların görüşlerini birleştirerek kendi görüşünü ortaya koymuştur. Devvânî'nin bu eklektik yöntemi onun ulûhiyet anlayışının araştırılması bakımından önem arzetmektedir.

Devvânî'nin ulûhiyet anlayışının temel özelliklerini *İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde* risalesini esas alarak ortaya koymak, onun anlayışının felsefeye mi yoksa kelama mı yakın durduğunu, çağdaş din felsefesindeki tartışmalarla hangi bakımlardan ilişkili olduğunu araştırmak tezimizin başlıca amaçları arasında yer almaktadır. Burada Devvânî'nin adı geçen risaledeki üslubuna dair bir hususu belirtmek faydalı olacaktır. Devvânî geç dönemde yaşamış bir âlim olduğu için bu risalesinde kendinden önceki İslâm düşüncesindeki görüşleri, "filozoflar" ve "kelamcılar" ifadeleriyle ortaya koyduğu görülmektedir. Devvânî, hem Tanrı'nın varlığı hem de sıfatlar konusunda paradigmatik bir farklılık gördüğü için bu ifadeleri kullanmaktadır. Her ne kadar bazı tartışmalarda özel isimler zikretse de, "filozoflar" ifadesi ile İbn Sînâ ve Fârâbî (ö. 950) çizgisindeki ilahiyatçı filozofları, "kelamcılar" ifadesi ile de Fahreddin Râzî ve onu takip eden Eş'arî

kelamcıları kastetmektedir. Burada, "filozoflar" ve "kelamcılar", İslâm düşüncesindeki ulûhiyet konusundaki iki temel yaklaşımı anlatmak için kullanılan genel ifadeler olarak anlaşılabilir.

"Celâleddîn Devvânî'de Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları" başlığını taşıyan tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Devvânî'nin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada takip ettiği yöntemi, Tanrı'nın basitliği ve bir'liği hakkındaki görüşlerini ele aldık. İkinci bölümde ise zat-sıfat ilişkisi ve ilahi sıfatlar hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

Tezimizin birinci bölümünde Devvânî'nin isbât-ı vâcib anlayışını ve delilinin formunu açıklayacağız. Bunu yaparken, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle, ilk olarak teistik kanıtların sınıflandırılmasına ilişkin tartışmalara değineceğiz. Devvânî'nin delilini, filozofların yolu olan *burhân-ı limmî* ve kelamcıların yolu olan *burhân-ı innî* bağlamında tahlil ederek, delilinin tecrübi olup olmaması bakımından hangi kategoriye yakın durduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra, Devvânî'nin deliline yöneltilen eleştirilere getirdiği çözümleri ele alacağız. Yine bu bölümde, klasik ve çağdaş dönemde Tanrı'nın basitliği tartışmalarının odağında bulunan "Yaratılmışlarda olduğu gibi Tanrı'nın da bir mahiyeti var mıdır?" yoksa "Tanrı'nın basitliği gereği O'nda varlık ve mahiyet özdeş mi olmalıdır?" tartışmaları bağlamında Devvânî'nin görüşlerini analiz edeceğiz. Burada, Devvânî'nin Tanrı'nın basitliğini açıklarken vücûd ve mevcûd kavramlarına yönelik analizini açıklayacağız. Bundan sonra, Tanrı'nın bir'liği meselesini ele alacağız. Burada Devvânî'nin, kelamcıların kullandığı *temânu'* delili ile mi yoksa İbn Sînâ gibi metafizik bir bakış açısıyla mı Tanrı'nın birliğini araştırdığını inceleyeceğiz.

İkinci bölümde klasik ve çağdaş dönemde önemli bir konu olan Tanrı'da zat-sıfat ilişkisini ele alacağız. Tanrı'nın basitliği ile yakından ilişkisi olan zat-sıfat özdeşliği ve

ayrımı meselesi filozoflar ve kelamcılar arasında fikir ayrılıklarının belirginleştiği konulardan biri olmuştur. Kelam geleneğinde özellikle Eş‘arî kelamcılar, Tanrı’da zat-sıfat ayırımına gitmiş, ilahi sıfatların Tanrı’nın zatına zaid olduğunu savunmuştur. Mu‘tezile ve ilahiyatçı filozoflar ise Tanrı’da zat-sıfat ayrımının ilahi basitliğe halel getireceği gerekçesiyle zat-sıfat özdeşliğini savunmuştur. Bu bölümde Devvânî’nin bu iki yoldan hangisine yakın durduğunu ortaya koyduktan sonra onun ilahi sıfatları nasıl yorumladığını açıklayacağız. Tanrı’nın ilim ve kudret sıfatını açıkladıktan sonra, irade sıfatını ele alacağımız bölümde Devvânî’nin insanın iradesi konusundaki görüşlerine değineceğiz. Daha sonra hayat, işitme ve görme sıfatlarını açıklayacağız. Kelam sıfatına gelince, kelamın hudûsu ve kıdemi bağlamında *halku’l-Kur’an* meselesini kısaca açıklayarak Devvânî’nin konuya yaklaşımını ortaya koyacağız. Devvânî, ilahi sıfatları açıkladığı bölümde kaza-kader ve insanın özgürlüğü meselesini de ele almıştır. Bu meseleyi ayrıca *Risâletü Halkı’l-Amâl*’de ayrıntılı olarak açıklamıştır. Burada, klasik dönemde Mu‘tezilî kelamcılar ve Eş‘arî kelamcılar arasında belirgin fikir ayrılıklarının yaşandığı, çağdaş dönemde de güncelliğini koruyan konulardan biri olan kaza-kader ve insanın özgürlüğü meselesine Devvânî’nin yaklaşımını inceleyeceğiz. Son olarak hikmet ve cömertlik sıfatlarını açıklayacağız. Tezimizin sonuç bölümünde, çalışmamız boyunca ele aldığımız tartışmalar hakkında ulaştığımız sonuçları maddeler halinde özetleyeceğiz.

I. BÖLÜM

TANRI'NIN VAR'LIĞI VE BİR'LİĞİ

1. Teistik Kanıtların Sınıflandırılması

1.1. A priori - A posteriori

Felsefe ve teoloji literatüründe Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geliştirilen deliller farklı biçimlerde tasnif edilmiştir. Günümüz din felsefesinde teistik deliller konusunda ağırlıklı olarak Kant (ö. 1804)'ın tasnifi dikkate alınmaktadır. Kant teistik delilleri *a priori* ve *a posteriori* bilgi ayrımına[1] koşut olarak iki kategoriye ayırmış, *ontolojik* delili a priori, *kozmolojik* ve *teleolojik* delilleri ise a posteriori delil kategorisine dâhil etmiştir.[2] Kant'ın değerlendirmesine göre, ontolojik delil, Tanrı'yı kavramsal analiz ile kanıtlamayı amaçlar. Kozmolojik delil, herhangi bir şeyi baştan mevcut varsayarak, teleolojik delil ise mevcut dünyanın tecrübesinden hareketle onun yaratıcısına ulaşmayı amaçlar; kozmolojik delil ile teleolojik delil arasındaki temel fark, birincisinde Tanrı'nın varlığına genel dünya kavramından, ikincisinde ise mevcut dünyadan hareketle gidilmesidir. [3]

Batı felsefesinde ontolojik delili ilk ortaya koyan kişi olarak kabul edilen Anselm (ö. 1109)'e göre, kendisinden daha yücesinin düşünülemeyeceği bir varlık tasavvur edilebilir. Bu varlığın sadece zihinde mevcut olduğu kabul edilirse o, kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir varlık olmaz. Kendisinden daha yücesinin

---

[1] Kant'a göre, bilgimiz deneyime dayanır; ancak deneyimden başka türlü olmayanı ve zorunlu olanı elde edemeyiz. Deneyimden elde edilen bilgi, bilme yetisine bağlıdır. Kant'a göre evrensel bilgi, deneyimden bağımsız olarak kendilerinde açık ve kesin olmalıdır. Deneyimden bağımsız bilgileri a priori olarak adlandıran Kant, deneyime bağlı bilgileri a posteriori olarak adlandırır. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 127.

[2] Immanuel Kant, "Felsefi Teolojiye Giriş", (çev. Mehmet S. Reçber), *Felsefe Dünyası*, 2004/2, Sayı: 40, s. 156; Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, Endülüs, İstanbul, 2016, s. 12.

[3] Kant, "Felsefi Teolojiye Giriş", s. 156-159.

düşünülemeyeceği bir varlığın tasavvur edilmesi onun hem zihinde hem gerçekte olmasını gerektirir. Öyleyse, mümkün en yüce varlık gerçekte vardır.[4]

Aristo (m.ö. 322), kozmolojik delil kategorisinde değerlendirilen *hareket* delili ile evrendeki hareketin nedenini araştırarak bir *İlk Muharrik*'in varlığına ulaşmaya çalışır. O, evrendeki hareketten, ona ilk hareketi veren hareket etmeyen bir hareket ettiricinin olması gerektiği sonucunu çıkarır.[5] Havanın insanı, güneşin havayı, nefretin güneşi harekete geçirmesi ve bunun bir sonu olmaması söz konusu olamaz. İlk terim, ara terim ve son terimin olduğu bu dizide ilk terim zorunlu olarak kendisinden sonraki terimlerin nedenidir. Bu dizinin nedeni son terim olmaz çünkü o sonda olduğu için hiçbir şeyin nedeni değildir. Ara/Orta terim de olamaz çünkü o sadece bir terimin nedenidir. Ara terim bir veya çok, sonlu ya da sonsuz da olabilir. Böyle bir dizide de orta terim aynı ölçüde orta terimdir. Yani bir ilk terim olmazsa, neden de olmaz.[6] Öyleyse evrendeki hareketin nedeni, ona ilk hareketi veren, hareket etmeyen bir hareket ettiricidir. Aristo'ya göre, İlk Muharrik, ebedidir, bölünemez ve onun parçaları yoktur.[7]

Kozmolojik delil kategorisinde değerlendirilen, sonradan yaratılan her şeyin bir yaratıcısının olması gerektiği görüşüne dayanan *hudûs* delili ise Müslüman kelamcılar tarafından benimsenmiştir. Bu delilin en önemli savunucularından Gazâlî (ö. 1111)'ye göre, hudûs delilinin esası âlemin hâdis olmasına dayanır. Ona göre, âlemin kadîm olması imkânsız olduğu için âlem hâdistir.[8] Her hâdisin ise nedeni vardır. Hâdislerin sonsuza

[4] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, (çev. Rahim Acar), Küre, İstanbul, 2009, s. 105.
[5] Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi, İstanbul, 2001, 266a 5; Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal, İstanbul, 1996, IV. Kitap, 1012b 30, s. 233.
[6] A.g.e, II. Kitap, 994a 5-10-15, s. 147-148.
[7] Aristoteles, *Fizik*, 267b 25.
[8] Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2010, s. 18.

kadar hâdislere dayanması muhâldir.[9] Dolayısıyla, tüm hâdisler başlangıçta Allah tarafından yoktan var edilmiştir.[10]

Günümüz din felsefesinde William Lane Craig, hudûs delilini, *kelamî kozmolojik delil* olarak adlandırmaktadır. Craig'e göre, kelamî kozmolojik delilin esası evrenin geçmişte sonlu bir zaman önce ortaya çıktığını ortaya koymaktır.[11] Ona göre, evrende zamansal varlıklar vardır. Bunlar kendileri dışındaki zamansal varlıklar tarafından var edilmiştir. Bu zamansal varlıklar dizisi sonsuza kadar gidemez. Bu dizinin bir başlangıcı olmalıdır. Öyleyse zamansal varlıkların bir nedeni vardır ki o da Tanrı'dır.[12]

1.2. Burhân-ı İnnî ve Burhân-ı Limmî

Klasik dönemde teistik kanıtlar konusunda yapılan ayrıma baktığımızda burada *burhân-ı innî* ve *burhân-ı limmî* ayrımının esas alındığını söyleyebiliriz. *Burhân-ı innî*, yaratılmışların Tanrı'ya şahit tutulması ile eserden müessire, malûlden illete ulaşılan; *burhân-ı limmî* ise Tanrı'nın yaratılmışlara şahit tutulması ile müessirden esere, illetten malûle ulaşılan delildir. *Burhân-ı innî* a posteriori, *burhân-ı limmî* ise a priori delil kategorisinde değerlendirilebilir.[13]

İbn Sînâ, *isbât-ı vâcib* konusundaki iki farklı yöntemi açıklarken *Fussilet* sûresinin 53. ayetine atıfta bulunur.[14] Ona göre ayetin, "*Onlara ayetlerimizi afakta ve nefislerinde göstereceğiz.*" kısmı eserden müessire gidenlerin, yani yaratılmışları Allah'a

---

[9] Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, (çev. Bekir Karlığa), Çağrı, İstanbul, 1981, s. 30.
[10] A.g.e., s. 32.
[11] William Lane Craig ve James D. Sinclair, "The Kalam Cosmological Argument" , *The Blackwell Companion to Naturel Theology*, (ed. William Lane Craig ve J. P. Moreland), Blackwell Publishing, 2009, s. 102. http://commonsenseatheism.com/wp-content/uploads/2009/05/craig-and-sinclair-the-kalam-cosmological-argument.pdf
[12] William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Macmillan Press, Londan, 1980, s. 104.
[13] Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, s. 12.
[14] Fussilet 41/53. سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

şahit tutanların yoluna işaret eder. Ayetin devamındaki, "*Rabbinin her şeye şahit olması sana yetmez mi?*" ifadesi ise müessirden esere gidenlerin, yani Allah'ı yaratılmışlara şahit tutanların yoluna işaret eder.[15] İbn Sînâ, ikinci yolu, birincisinden daha sağlam ve güvenilir olduğu için, *sıddîklar*'ın[16] yolu olarak nitelendirmiştir.[17] İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın burhanı yoktur, tersine O, her şeyin burhanıdır.[18] Tanrı, maddeden ve harekete konu olmaktan münezzehtir. Bu sebeple, O'nun varlığı ancak maddeden ayrık şeyleri inceleyen metafizik biliminde kanıtlanabilir.[19]

Klasik İslâm düşüncesinde tabiatçı filozoflar ile kelamcıların büyük bir kısmı birinci yolu takip etmişlerdir. Buna karşılık İbn Sînâ ve onu takip eden ilahiyatçı filozoflar ise ikinci yolu esas almışlardır. Yine Orta Çağ Batı düşüncesinde Thomas Aquinas (ö. 1274) da testik kanıtları *innî* (*demonstration quia*) ve *limmî (propter quid)* biçiminde sınıflandırmıştır. Aquinas, *burhân-ı innî*'nin, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada en açık yöntem olduğunu savunmuştur.[20] Ona göre, Tanrı'nın bilgisine sadece onun eserlerinden yola çıkarak ulaşabiliriz.[21] Buna karşılık İslâm filozoflarından Tûsî (ö. 1274), *burhân-ı limmî* yolunu benimsemiş[22], Zorunlu'nun fiillerinin failin ilmine delalet ettiği gerekçesiyle, varlıktan Zorunlu'ya ulaşma yöntemini eleştirerek, *burhân-ı innî*'nin Tanrı'nın bilgisini sınırlandırdığını ifade etmiştir. Ona göre bu durumda Zorunlu fiilleri kadar alimdir. Oysa malumat, onun tüm efaline delalet etmez. Onun bilip yaratmadığı şeyler de vardır. Zorunlu'nun zatı, O'nun ilmidir. Ancak zatı, duyumlayabileceğimiz

---

[15] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli), Litera, İstanbul, 2014, s. 167.
[16] "Sıddık" terimi Kur'ânî bir terim olup, manevi mertebe olarak peygamberlerden sonra gelmektedir. (Kur'ân, Nisa, 4/69; Hadîd 57/19). İbn Sînâ, Allah'ın varlığa şahit tutulması ile hem felsefi açıdan sağlam bir açıklama ortaya koymakta hem de dini açıdan yüksek bir duyarlılık sergilemektedir. Bkz. Engin Erdem, "Ahmed Nuri: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi", *Dini Araştırmalar*, c. 14, s. 39, 2011, ss. 50-69, s. 54.
[17] İbn Sînâ, a.g.e., s. 167.
[18] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik II*, (çev. E. Demirli, Ö. Türker), Litera, İstanbul, 2013, s. 9.
[19] A.g.e., s. 4.
[20] Thomas Aquinas, "The Summa Theologica", (İçinde), *Introduction To Saint Thomas Aquinas*, (ed. Anton C. Pegis), Random House, New York, 1948, s. 25.
[21] A.g.e., s. 23.
[22] Nasirüddîn Tûsî, *Tecrîdü'l-Akâid*, Daru'l-Marife, Mısır, 1996, s. 115.

şekilde değildir. Malumata dayanarak Zorunlu'nun fiillerini açıklamak, O'nun bilgisini sınırlandırmaktır.[23]

2. Devvânî'nin Delilinin Formu

Devvânî, isbât-ı vâcib yöntemine İbn Sînâ'da olduğu gibi[24] varlığın doğasını analiz ederek başlar. Ona göre akıl, varlığı, zatından dolayı *Zorunlu (vâcibu'l-vücûd bi zatihî)* ve zatından dolayı varlığı ve yokluğu *olurlu (mümkinü'l-vücûd bi zatihî)* olan olmak üzere ikiye ayrır.[25] Bu ayrım, dış dünyadan bağımsız olarak aklın, varlığın doğasına yönelik yaptığı bir zihinsel faaliyet olması sebebiyle a prioridir. Devvânî, olurlunun varlığının duyularla algılanabilir olması sebebiyle açık olduğunu, Zorunlu'nun ise duyumlanabilir olmadığı için açıklama gerektirdiğini ifade eder. Ona göre, olurluların bazen var olduğuna bazen yok olup gittiğine şahit oluruz. Olurlu varlık, zatında ne varlığı ne yokluğu barındırır. Varlığı ve yokluğu özsel olarak barındırmadığı için bir illet olmaksızın varlığa çıkması düşünülemez. Bu durumda varlık, ancak Zorunlu'nun varlığı ile açıklanabilir. Zorunlu'nun varlığını inkâr etmek, varlığı inkâr etmektir. Varlığın sadece olurludan ibaret olduğu kabul edilirse, bu, varlığın tahakkuk etmediği anlamına gelecektir. Dolayısıyla aklın, varlığın doğasına yönelik yaptığı bu analize göre, bir Zorunlu Varlık vardır.[26]

---

[23] Nasirüddîn Tûsî, *Musâriu'l-Musâri'*, Darul'l-Sekâfe, Kahire, 1349, s. 159.

[24] İbn Sînâ, varlığı *olurlu* ve *zorunlu* olmak üzere iki kategoriye ayırarak başlar: Zatı bakımından olurlu varlığın varlığı ve yokluğu illete bağlıdır. Çünkü olurlu varlık varolduğunda, yokluktan uzaklaşmış olarak varlık kazanmıştır. Yok olduğunda da varlıktan uzaklaşarak yokluk meydana gelmiştir. Öyleyse, zatı gereği olurlu olan varlık için varlık ve yokluk hali kendisi dışında bir şey nedeniyle meydana gelir. Birşeyin varlığının illeti olması varlığını kendisi dışında bir şeyden almış olmasıdır. Varlığını herhangi birşeyden alan her varlık başkası bakımından değil zatı açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Başkası bakımından değil de zatı bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan her şey, zatı gereği zorunlu varlık değildir. Öyleyse zatı gereği Zorunlu Varlık'ın bir illeti olsaydı onun zatı gereği zorunlu varlık olamayacağı açıktır. Birşeyin hem zatı gereği, hem başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Başkası olmaksızın varolmadığında ise varlığının zatı gereği zorunlu olması imkânsızdır. Zatı gereği zorunlu ise onun varlığında başka varlığın zorunlu kılınışının tesiri olmaksızın mevcut olmuştur. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, Zorunlu Varlık olamaz. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik* I, 35, 36

[25] Celâleddîn Muhammed Devvânî (ö. 1502), "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", (İçinde), *Sebu' Resâil*, (thk. Ahmed Tuysirkânî), Mîrâs-ı Mektûb, Tahran, 2001, s. 118.

[26] Aynı yer.

Devvânî'ye göre, bizi isbât-ı vâcib'e ulaştıran iki yol vardır. Birincisi devr ve teselsülün iptaline, ikincisi ise Zorunlu'nun varlığını ispat ettikten sonra O'nun kabul edilmemesi halinde olası çelişkileri ortaya koymaya matuftur. İkinci yolu benimseyen Devvânî, delilini, Zorunlu'nun yokluğunun imkânsızlığı üzerine kurduğunu belirtir.[27] Devvânî Zorunlu'nun varlığını, O'nun varlığının kabul edilmemesi halinde ortaya çıkabilecek çelişkileri ortaya koyarak açıklar. Eğer varlık olurlulardandan ibaret sayılırsa, olurlunun nasıl varlığa çıktığı sorusu gündeme gelir. Birinci ihtimale göre, olurlu kendi kendine var olmuştur. Olurlu özü itibariyle varlığı ve yokluğu barındırmadığı için bu apaçık imkânsızdır. İkinci ihtimale göre, olurlu, kendisi dışında bir illet nedeniyle var olmuştur. Varlık sadece olurludan ibaret kabul edildiğinde bu illet de bir olurlu olacaktır. İlletin olurlu olması ihtimali, teselsül ve devr ortaya çıkaracağından, saçmadır. Çünkü bu durumda ya olurlu illetler zinciri sonsuza kadar giderek teselsül olur[28] ya da her biri illet olarak devrederek kısır bir devr/döngü[29] ortaya çıkar. Bu illetler zincirinin ya da illetler döngüsünün elemanlarından her biri olurlu varlık olarak varlığa ve yokluğa eşit konumda olduğundan bu varlık kümesi varlığı yokluğa tercih eden bir varlığa ihtiyaç duyar ki varlığın olurludan ibaret kabul edilmesi halinde bu imkânsızdır. Böyle bir durumda varlığın, varlığına çıkışını izah etmek imkânsız hale gelecektir. Öyleyse, varlığı

[27] Celâleddîn Muhammed Devvânî (ö. 1502), "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme", (İçinde), *Sebu' Resâil*, (thk. Ahmed Tuysirkânî), Mîrâs-ı Mektûb, Tahran, 2001, s. 70; Abdülkâdir Cezâirî, *Şerhu İsbâti'l-Vâcib*, (Fatih 3031), 1272, s.8.

[28] İbn Sînâ, bir malülün illete ihtiyaç duyduğunu ve illetin de bir illetinin olduğu bir silsilenin imkânsızlığını şöyle açıklar: Malülün bir illeti vardır. Bu illetin de bir illeti vardır. İki ucu ele aldığımızda, C illet olmayan bir malül, B onun illeti ve A bu illetin illeti olsun. İlk illet olan illeti olmayan A, kendisi dışındakinin illeti, B yalnızca bir tek şeyin illeti, bir tarafın illeti diğer tarafın malülü, C ise hiçbir şeyin illeti olmayan B'nin malülü. B, ilk illet ile son malül arasındaki aracıdır. Bu aracı sonlu veya sonsuz bir dizilişte bir veya birden fazla olabilir. Sonlu bir dizilişte ilk illet ve son malül arasındakiler tek bir aracı gibi olup bir tarafın illeti iken bir başkası tarafından malüldür. Sonsuz bir dizilişte ise bir uç olmasa bile toplam malüle nisbetle illet iken illete nisbetle malüldür. Toplam aracının illeti olur. Uçsuz bir aracı sonsuza kadar gider. Bu uçsuz aracı, malül olmayan bir ilk illete ihtiyaç duyar. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik II,* s. 71, 72.

[29] Kısır döngü, mümkün varlığın doğrudan ya da dolaylı olarak kendi kendisinin illeti olmasıdır. Bir şeyin kendi illetinin illeti olması, onun aynı zamanda kendi kendisinin illeti olması anlamına gelir. İlletin malülden önce gelmesi gerektiğinden bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesini gerektirdiğinden imkânsızdır. Bkz. Murat Demirkol, "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 9/2-2011, s. 95.

açıklayabilmek için, zatında yokluk barındırmayan, zatı gereği varlığı zorunlu olan, Zorunlu Varlık vardır.[30]

Olurlu, varlığa ve yokluğa eşit konumda olduğundan, ondan yokluk olumsuzlanmadıkça, onun varlığa çıkması imkânsızdır. Olurlunun varlığa çıkması, ondan yokluğun olumsuzlanmasına, yani, olurlunun zorunluluk kazanmasına bağlıdır.[31] Varlık kümesinde zorunlu bir varlık olmaksızın, olurlunun zorunluluk kazanması ve ondan yokluğun olumsuzlanması düşünülemez. Zorunlu olmasaydı, olurlular asla varlığa çıkamazdı. Zorunlu Varlık'ın bulunmadığı bir durumda, olurlular imkân olarak, varlığa ve yokluğa açık durumda kalacaktır. Olurluda yokluğun caiz olması, olurlulardan oluşan varlık kümesinin yokluğunu kabul etmeyi gerektirir. Varlık var olduğuna göre, varlığı açıklayabilmek için, varlık tarzı yokluğu kabul etmeyen Zorunlu Varlık'a ihtiyaç vardır.[32] Çünkü olurluların biri, diğerine illet olma konusunda Zorunlu olmaksızın tercih edilebilir değildir; çünkü zatı gereği her biri olurludur. İlk olarak, olurlunun varlığı zatı bakımından tercih edici dersek, varlığı zatı bakımından zorunlu, yokluğu zatı bakımından imkânsız olur. Varlığın tercihi yokluğun yokluğunu, yokluğun tercihi ise varlığın yokluğunu gerektirir. Bu sebeple olurlunun bir tercih edici olmaksızın varlığa çıkması imkânsızdır. Devvânî'ye göre bu çelişki, Zorunlu'nun varlığı ile ortadan kalkar. Böylece, var olmak, Zorunlu'nun varlığını gerektirir. Olurlunun zatı bakımından varlık ve yokluğu barındırmadığını ifade eden Devvânî'ye göre, olurlunun varlığı Zorunlu Varlık

[30] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 118; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 162; İbn Sînâ, "Arş Risâlesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. Enver Uysal), s. 9, c. 9, 2000, s. 1.

[31] Olurlu, zatı bakımından leys, illeti bakımından eys'dir. Olurlu'ya illetin ilişmediği durumda o varlık ve yokluğa eşit uzaklıktadır. Olurlu varlığa çıkmak için Zorunlu Varlık'a ihtiyaç duyduğu gibi leysiyyet mertebesineyken de zorunluya muhtaçtır. Olurunun muhtaçlığı illetin ona ilişmemesi anlamına gelmektedir. Varlığa gelmemiş olan olurlunun leysiyyet mertebesinde kalması illetin ona ilişmemesinden ileri gelmektedir. Olurlu, zorunlunun ona ilişmesiyle varlık kazanmakta ve illeti bakımından (vâcibu'l-vücûd li-zatihî) zorunluluk kazanmaktadır. Olurlu, illeti bakımından zorunluluk kazanmış (vâcip li-gayrihî) olsa bile, zatı bakımından halen olurludur (mümkinü'l-vücûd li- zatihî). Bkz. Engin Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, S. 1, 2011, s. 101; Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, s. 94.

[32] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 119.

sayesindedir.[33] İkinci olarak, "Olurlu kendisinin illetidir." varsayımı, olurlunun varlığının kendisini öncelemesini gerektirir ki, bu saçmadır. Eğer olurlu, kendisinin illeti değilse, varlığı ve yokluğu kendinde barındırmadığından nedensiz var olması gerekir ki bu da imkânsızdır. Devvânî, Fârâbî'ye atıfla şu sonuca ulaşır: "Zorunluluk olmadan varlık silsilesi ortaya çıkarsa, silsilenin en başındaki ferdinin kendi kendine ortaya çıkmış olurlu bir şey olması gerekir. Bu ise bir şeyin kendi kendini var etmesini gerektirir ki bu saçmadır. Ya da onun kendisi bakımından yok olması gerekir ki bu daha saçmadır."[34]

Devvânî, Zorunlu Varlık'ın kabul edilmemesi halinde ortaya çıkan, olurlunun kendi kendisinin nedeni olması varsayımını ele alarak devam eder: ilk olarak, olurlunun varlığının yokluğuna tercih edilmesi gerekçesiyle varlığı kabul edildiğinde, onun zatından çıkan bir tercih edilirlik ortaya çıktığı için, bir illete ihtiyaç duyulmaz. Ancak, olurlunun varlığı bu tercih edilirliğe dayandığında olurlunun yokluğu, tercih edilirliğin (varlığın) zattan zevali halinde söz konusu olabilir. Eğer olurlunun varlığı, yokluğuna tercih edilerek, varlığı zatından kabul edilirse bu durumda onun yokluğu sahih olmaz. Çünkü o, zatı gereği vardır. Tercih edilirlik zatın gerektirdiği bir şey olursa başka bir sebeb onu yok edemez. Böylece olurlu için yokluk sahih olmaz.[35] Tercih edilirlik, tercih edilirliğin tercih edilmesine dayanır. Bu olurlular için tercih edilirlik geriye doğru gider. Zorunluluk olmadıkça her tercih edilirlik bir başka tercih edilirliğe dayanacaktır. Tercih edilirliğin tercih edilmesi Zorunlu olmaksızın zati bir rüçhâna dayanmaz. Bu tercih edilirlik, hem rüçhan olmalı hem de o rüçhana engel olan şeyin (yokluğun) yokluğu da olmalıdır.[36] Olurlunun varlığı rüçhan olunca, o varlıkla vasıflanmış olur. Çünkü varlık, tercih

[33] A.g.e., s. 120.
Olurlu, "zorunlu olmayan, şu anda yok olan ama herhangi bir gelecek zamanda varlığı imkânsız olmayan, olması veya olmaması imkânsız olmayan veya olması veya olmaması zorunlu olmayandır". Zorunlu, "yokluğu farzedilemeyen, olduğundan başkasının düşünülmesi imkânsız olan, olmaması mümteni ve imkânsız olan veya olmaması mümkün olmayandır". Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik I*, s. 32, 33.
[34] Devvânî, s. 121.
[35] Aynı yer.
[36] Aynı yer.

edilirlikten biridir. Bu sebeple varlık olurlunun vasfı olur, olurlu varlığın aynısı olmaz. O zaman zat, bu nitelemenin kaynağı olur. Bizzat kendisi, varlıkla nitelemenin nedeni olur. Zorunlunun sınırına ulaşmadığı varsayıldığında olurlunun yokluğu da caizdir. Olurlunun varlığının tercih edilebilirliği baki olmakla birlikte yokluğu caiz olur. Eğer yokluğu caiz olmasaydı onun zorunluluk sınırına ulaşmış olması gerekirdi ancak zorunlu sınırında olmadığı için yokluğu caizdir.[37] Dolayısıyla, olurlunun varlığını açıklayabilmek için bir Zorunlu'ya ihtiyaç vardır.

Devvânî, varlığın, olurlu ve Zorunlu'dan oluştuğunun kabul edilmesi ancak bu varlık kümesinin kendisi dışında bir illetinin olduğunun kabul edilmemesi halinde ortaya çıkabilecek çelişkileri ise şöyle açıklar:[38] Birinci ihtimale göre, kümenin illeti kümenin bir parçası olabilir; kümenin parçaları birbirine muhtaçtır. Böyle bir durumda parçanın aynı anda hem illet hem malul olması gerekeceğinden bu imkânsızdır. İkinci ihtimale göre, illet, kümenin dışında bir şeydir. Varlık zaten bu kümeden ibarettir. Bu kümenin dışında başka bir varlık ihtimalinin illet olması düşünülemez. Üçüncü ihtimal: Bu kümenin illeti onun dışında bir şey değildir. Yani, kümenin illeti kümenin kendisidir. Devvânî'ye göre kümenin illeti ya da nedeni, kümenin kendisi olamaz. Çünkü bir şeyin kendi kendinin nedeni olması, bu şeyin kendinden önce gelmesini gerektirir ki bu imkânsızdır. Eğer illetten, *tam illet*[39], yani kümenin parçalarının bütüne dayanması kastediliyorsa, bütünün kendisinin tam illet kabul edilmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü kümenin, elemanlarının her birine dayanıyor olması, kümenin kendi kendinin illeti olduğu anlamına gelmez.[40] Eğer illetten, *fail illet*[41] kastediliyorsa, Devvânî'ye göre bu

[37] A.g.e., s. 122.
[38] Aynı yer.
[39] Tam illet: kendisiyle birlikte malülün de varlığını gerektiren, bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeydir. Bkz. Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn Şerîf Cürcânî (ö. 1413), *Kitâbu't-Târîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983, s. 154.
[40] Devvânî, a.g.e., s. 122.
[41] Fail illet: Kendi zatından farklı bir varlık veren şeydir. Fail illetin varlık verdiği şeyde var olma kuvvesi arazi olarak bulunur. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik II*, s. 1.

varlık kümesinin parçası olan Zorunlu, illet kabul edilmelidir. Olurlu parçaların varlığı, Zorunlu'ya dayandığı için, fail illet olurlu değil, Zorunlu olmalıdır.[42]

3. Delilin Mahiyeti İle İlgili Tartışmalar

Devvânî delilini bu şekilde açıkladıktan sonra kendisinin delilinin *innî* ve *limmî* delilden hangisine dâhil olduğu ile ilgili tartışmalara değinir. Devvânî'ye göre, kendisinin yöntemi, kelamcıların metodu olan, tecrübi varlıkları devr ve teselsül ile Zorunlu Varlık'a delil getirmekten farklıdır. Bu yöntem, varlık mefhumundan hareketle, varlığın olurlu kategorisine nisbetle, Zorunlu olmaksızın, olurlunun varlığa çıkmasının mümkün olmadığını, Zorunlu'nun yok sayılması durumunda ortaya çıkabilecek çelişkileri ortaya koyarak, Zorunlu Varlık'ı ispat etmeye dayanan *limmî* bir delildir.[43] O, konuyu ele alırken muhtemel bir itirazı gündeme getirirek işe başlar.

> Eğer şöyle dersen: [İsbat-ı vacib konusundaki] Delil ya innî ya da limmî olabilir; Vâcib Teâla asla nedenli olamaz, aksine O, kendisi dışındaki her şeyin nedenidir. Dolayısıyla, O'nun varlığını kanıtlamak için ortaya konan bütün deliller innî olacaktır; iki yol arasında birisinin innî, diğerinin limmî olması bakımından bir fark yoktur.[44]

Devvânî'nin bu konu hakkındaki görüşlerini yorumlayan Hatice Toksöz ve Mustafa Akman, Devvânî'nin bu pasajda muhtemel bir itiraz olarak zikrettiği görüşün kendisine ait olduğunu varsayarak onun innî ve limmî delil arasında fark olmadığı, her delilin nihayetinde innî olduğu görüşünde olduğu sonucuna ulaşmışlardır.[45] Hâlbuki Devvânî, aşağıda göreceğimiz gibi, Akman ve Toksöz'ün aktardığı görüşü bir eleştiri olarak zikretmekte ve bunun yanlışlığını savunmaktadır.[46] Akman, Devvânî'nin isbât-ı

---

[42] Devvânî, a.g.e., s.122.
[43] A.g.e., s. 119.
[44] A.g.e., s. 120.
[45] Hatice Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn Ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı Ve Katkısı", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, VII/2 (Güz 2014), s. 51; Mustafa Akman, *Celaleddin ed-Devvânî'nin Kelam Sistemi*, İstanbul, 2017, s. 108.
[46] Devvânî, a.g.e., s. 120.

vâcib konusunda hudûs ve imkân delillerinin ikisini de kullandığını ve imkân delilinin tek başına yetersiz kalacağını savunduğunu aktarmıştır.[47] Oysa Devvânî, Kadîme risalesinde savunduğu bu görüşlerini Cedîde risalesinde nakzettiğini ifade ederek,[48] aşağıda açıklanacağı gibi isbât-ı vâcibin kelamcıların delilinden farklı, ince ve derin bir yöntem olduğuna dikkat çekmiştir.[49]

Devvânî'ye göre, kendisinin savunduğu, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya dayanan *isbât-ı vâcib* yolu son derece ince ve derinlikli olup, bunu kelamcıların yöntemi ile karıştırmamak gerekir. Bu konuda kafa karışıklığı yaşayanlar olurludan hareket etmesi sebebiyle delilin innî olduğunu ileri sürmektedirler.[50] Örneğin Fahreddin Râzî, olurlunun varlığını dış dünyaya mahsus kabul ederek isbât-ı vâcib yönteminin innî olduğunu savunmuştur.[51] Devvânî, daha önce kendisinin söylediği; "Olurlunun varlığı apaçıktır, çünkü biz olurlunun varken yok olduğuna şahit olmaktayız."[52] sözü gerekçesiyle delilinin innî olduğu iddiasına itiraz eder. Ona göre, delilin hareket noktası dış dünyada *bilfiil* bulunan olurlu varlık değildir; aksine bu delil herhangi bir varlığın var olmasına dayanır ve bu da apaçıktır.[53] Burada İbn Sînâ'nın, "Bir şeyin var olduğu apaçıktır" önermesine atıfta bulunan Devvânî'ye göre, varlık ya zorunludur ya da olurludur; eğer zorunlu ise amaç gerçekleşmiş olur; eğer olurlu ise onun varlığını açıklamak için yine Zorunlu'nun var olması gerekir.[54]

---

[47] Akman, a.g.e., s. 109.
[48] Devvânî, a.g.e., s. 118.
[49] A.g.e., s. 119.
[50] A.g.e., s. 119-120.
[51] Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye I*, Darul Kitabül Arabiyye, Beyrût, 1987, s. 54.
[52] Devvânî, a.g.e., s. 119.
[53] İbn Sînâ,'ya göre harici varlık ortaya çıkmış olmasa bile varlığın imkânını düşünerek, varlık mefhumunu analiz etmek suretiyle Tanrı'nın varlığını ispat etmek mümkündür. Engin Erdem, "Ahmed Nuri: İbn Sînâ'nın İsbat-ı Vâcib Yöntemi", *Dini Araştırmalar*, c. 14, s. 39, 2011, s. 56.
Hiçbir duyumuz işlevini yerine getirmese, hiçbir dış gerçeklikle temasa geçilmese dahi yine de bir varlıkla karşı karşıya kaldığımızı biliriz: Kendimiz. Bu bilinç hali, kendi varlığımızın, varlığın bir parçası olduğunu gösterir. O halde varlık vardır. Bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan (Kemalpaşazade bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası)*, Klasik, İstanbul, 2010, s. 43.
[54] Devvânî, a.g.e., s. 119; لاشك أن هنا وجودا ifadesi için bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran, 1998, s. 22; Bkz. Abdülkâdir Cezâirî, v. 9.

Çağdaş dönemde, İbn Sînâ'nın delilini tecrübi olup olmaması bakımından ele alan Toby Mayer, onun delilinin hem ontolojik hem kozmolojik olduğunu savunur. Ona göre varlığı, olurlu ve zorunlu olarak iki kategoriye ayırarak, Zorunlu'nun varlığını koşulsuz kabul etmek, ontolojik bir çıkarımdır. Ancak, olurlunun bir nedenle var olduğu, bu nedenin ise Zorunlu Varlık olduğunu ortaya koymak, Mayer'e göre kozmolojik bir çıkarımdır.[55] Devvânî açısından, delilin innî olduğunu savunanların yanıldığı bir diğer nokta, -Mayer'in yaklaşımında olduğu gibi- kıyasta orta terimin oynadığı rolün yanlış yorumlanmasına dayanmaktadır. Ona göre, zorunluluk ve olurluluk varlığın tabiatının iki yönüdür; varlığın bir tabiatından, yani olurluluktan zorunluluğa delil getirdiğimizde, bu, Zorunlu'nun olurlunun malülü olduğu anlamına gelmez. O, bu düşüncesini açıklamak için şöyle bir örnek verir:

> Her birleşiğin bir birleştiricisi vardır.
>
> Âlem birleşiktir.
>
> O halde âlemin bir birleştiricisi vardır.[56]

Bu kıyasta âlem, küçük terim; birleşik, orta terim ve birleştirici ise büyük terimdir. Mantıkta orta terimin rolünü hatırladığımızda orta terim büyük terimin küçük terime nispet edilmesine aracılık etmektedir. Buna göre, büyük terim küçük terimin malülü olmaktadır. Yukarıdaki örneğe baktığımızda, birleşik, birleştiricinin âleme nispet edilmesinin illeti olduğu için birleştiricinin birleşiğin malülü olduğunu söyleyebiliriz. Ancak orta terimin rolünü *nefsü'l-emr*[57] açısından değerlendirdiğimizde başka bir boyuta daha dikkat etmemiz gerekir. Salt formel açıdan düşündüğümüzde, yukarıdaki kıyasta olduğu gibi, birleşiğin birleştiricinin illeti olduğu doğrudur; ancak *nefsü'l-emr*de birleştirici birleşiğin illetidir. Bunu daha açık ifade etmemiz gerekirse, varlığın tabiatının

---

[55] Toby Mayer, "İbn Sînâ's Burhân el-Sıddîqîn", Journal of Islamic Studies, 12:1 (2001), *Oxford Center for Islamic Studies*, 2001, s. 35-36.
[56] Devvânî, a.g.e., s. 120.
[57] Nefsü'l-emr varlık, varlığın zihinde ya da dış dünyada olmaksızın bir şeyin kendindeki varlığı, kendiliğidir. Bkz. Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 29.

olurluluk cihetinden Zorunlu'ya delil getirdiğimizde olurlunun Zorunlu'nun illeti olduğu doğrudur; ancak *nefsü'l-emr* açısından baktığımızda Zorunlu mutlak olarak kendisi dışındaki her şeyin illetidir. Dolayısıyla olurludan Zorunlu'ya delil getirdiğimizde bu, Zorunlu'nun orta terimin kıyasta oynadığı rol hasebiyle sadece formel açıdan malül olduğu anlamına gelir. Devvânî açısından, bir şey bir açıdan illet başka bir açıdan malül olabilir. Zorunlu mutlak anlamda olurlunun illeti olduğu için delil innî değil limmî'dir.[58]

Devvânî isbat-ı vâcib konusunda İbn Sînâ'nın yolunu takip ettiği gibi delilin limmî olduğu konusunda da onun mantıkta yaptığı ince ayrımlara müracaat etmektedir. Ancak her iki filozofun delilin limmî oluşuna ilişkin görüşleri hakkındaki bir farklılığa da işaret etmemiz gerekir. İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-Meâd* adlı eserinde kendisinin savunduğu delilin, *şibh-i limmî*, yani limmîye benzeyen bir delil olduğunu ifade etmektedir.[59] Buna karşılık Devvânî, delili doğrudan *limmî* olarak nitelemektedir. Delilin doğrudan Zorunlu'dan yola çıkmadığını, varlık olması bakımından varlığın tabiatının analizine dayandığını göz önünde aldığımızda, İbn Sînâ'nın *şibh-i limmî* ifadesinin daha isabetli olduğunu belirtmemiz gerekir.[60]

4. Tanrı'nın Basitliği

Devvânî, Zorunlu'nun ispatından sonra O'nun basitliğini ve O'nda varlık-mahiyet ayrımı yapılıp yapılamayacağını ele alır. İlahi basitlik meselesi Tanrı'nın zatında bölünmeyi kabul edip etmediği, yaratılmışlar gibi O'nun da bileşik/mürekkep olup olmadığı gibi tartışmaları içermekte olup bu konu felsefi-teolojik gelenekte tartışılan en temel meselelerden biridir.[61] Klasik islam düşüncesinde ilahiyatçı filozofların ve

[58] Devvânî, a.g.e., s. 120.
[59] İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 33.
[60] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, s. 294-304.
[61] Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1(2010), s. 59-60; William F., Vallicella, "Divine Simplicity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward N. Zalta), Spring 2015 Edition.
http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/divine-simplicity/

Mu‘tezilî kelamcıların savunduğu ilahi basitlik teorisine göre, Tanrı, yarattıklarından farklı olarak bileşiklikten, karmaşıklıktan, uzaysal ve zamansal açıdan bölünmeye konu olmaktan her bakımdan uzaktır. Basit olan, madde-form, kuvve-bilfiil ve varlık-mahiyet gibi bileşikliği gerektiren ayrımlara konu olmaz. Tanrı’nın zatından ayrı sıfatları olmayıp, o sıfatlarıyla özdeştir; Tanrı’nın zatı, mahiyeti ve varlığı özdeştir.[62] Buna karşılık, ağırlıklı olarak Eş‘arî kelamcıların savunduğu anlayışa göre, tıpkı yaratılmışlarda olduğu gibi Tanrı’nın da bir mahiyeti olmalıdır. Sözgelimi, Gazâlî’ye göre, mahiyetsiz ve hakikatsiz bir varlık düşünülemez; mahiyetin nefyi, hakikatin nefyidir. Mevcudun hakikati nefyedilince, varlığı düşünülemez. Dolayısıyla, Tanrı’nın mahiyeti vardır.[63]

Devvânî Tanrı’da varlık-mahiyet ayrımı olup olmadığı meselesini Zorunlu ve olurlunun varlık tarzlarını karşılaştırarak açıklar. Ona göre, eğer Zorunlu’nun mahiyetine varlığın eklendiği ve bileşik olduğu kabul edilirse, O’nun ilişenlerden (avârız) bağımsız düşünüldüğünde ne var ne de yok olması gerekir. Böyle olan bir varlık ise ancak olurlu olabilir. Zorunlu’nun mahiyetine varlığın eklendiği düşünüldüğünde bunun ya onun zatı sebebiyle ya da başka bir şey sebebiyle olması gerekir. Birincisi olursa, onun kendi zatından önce var olması gerekir ki bu imkânsızdır. Eğer ikinci seçenek kabul edilirse, onun nedenli olması gerekir; nedenli olan da Zorunlu olamaz. Devvânî açısından, “Zorunluluk, zatın varlığı gerektirmesinden ibarettir; eğer O’nun zatı varlığını gerektiriyor ise O, zatı bakımından zorunludur; dolayısıyla O’nun varlığı, bir nedene ihtiyaç duymaksızın mahiyetine eklenmiştir.” denilmesi doğru değildir.[64] Devvânî’nin görüşüne göre, nedensellik (illiyet) ve gereklilik arasında sadece ibarede fark olduğu için bu kabul edilemez. Ona göre, Zorunlu’nun varlığını gerektirmesi, kendisinin illeti

[62] Sait Reçber, “Tanrı ve Sıfatları”, *Din Felsefesi*, (ed. Recep Kılıç), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim, Ankara, 2013, s. 66.
[63] Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 110.
[64] Devvânî, a.g.e., s. 124.

olmasını gerektirir.[65] "Zorunlu'nun varlığı gerektirmesinin anlamı, etkilenme ve etki etme olmadan onun var olmamasının mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla Zorunlu'nun varlığı, kendisi için illet olmaksızın mahiyetine eklenmiştir." Denilmesi doğru değildir. Ona göre, var olmama imkânının yokluğu, ya zata ya onun dışında bir şeye nispet edilir. Var olmamayı mümkün kılan şeyin zat olduğu kabul edildiğinde, zat illet olur. Zatı dışında bir şey olduğu kabul edildiğinde ise kendi dışında bir şeye ihtiyaç duyduğunda O, Zorunlu olmaz.[66] Devvânî'ye göre, "Zatı bakımından yokluğunun imkânsız olması nedeniyle o varlığının aynıdır. Dolayısıyla Zorunlu kendinin illetidir." denilmesi doğru değildir. Devvânî'nin Zorunlu Varlık anlayışına göre, Zorunlu'nun kendi kendinin illeti olması imkânsızdır. Çünkü ona göre Zorunlu, varlığın aynıdır. O'nun yokluğunun mümkün olmamasının manası varlığının pekişmesi anlamındadır.[67] Bu sebeple Zorunlu, zatıyla kâim, sırf varlıktır. Zatında, bütün nispetlerden uzaktır. Âlemin yaratılması gibi fiiller dikkate alındığında, O, bu kayıtla birlikte zorunlu olmuş değildir. O, vâcib bi zatihidir.[68]

Devvânî'nin anlayışında zorunluluk, teklik ve basitliktir. Ona göre Tanrı cins, fasıl gibi bileşiklikten uzak, basit bir varlıktır. Devvânî, atom teorisini[69] reddederek basit bir varlığın parçalarına bölünemeyeceğini belirtir.[70] Ona göre, tek ve basit olanın parçalarının varsayılması imkânsızdır.[71] Tek olmak, miktar ya da başka bir anlamda

---

[65] Aynı yer.
[66] Aynı yer.
[67] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik I*, s. 33-34; Devvânî, s. 125.
[68] Devvânî, a.g.e., s. 125.
[69] Demokritos'un atom doktrinine göre evren, maddeden ve boşluktan oluşmuştur. Madde ise atomlardan meydana gelmiştir. Sonsuz bir boşlukta, sürekli hareket halinde olan atomlar sonsuz ve sınırsızdır. Atomlar bölünemez ve parçalanamaz. Atomların çarpışması ya da birleşmesiyle de evren oluşur. Evren maddeden ibarettir ve maddenin ötesinde bir şey değildir. Bkz. Sylvia Berryman, "Democritus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward N. Zalta) Fall 2010 Edition. http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/democritus/
[70] Devvânî, a.g.e., s. 138.
[71] A.g.e., s. 137.

bölünmeyi ve çokluğu kabul etmez. İbn Sînâ'ya atıfla, tekliğin mutlak olarak her tür bölünmeyi dışarıda bırakmak anlamına geldiğini ifade eder.[72]

Devvânî, Zorunlu'nun basitliğini açıkladıktan sonra O'nun bileşik olduğu varsayımının ortaya çıkardığı çelişkileri ele alır: Zorunlu'nun, parçalarına bölündüğü varsayıldığında iki ihtimal ortaya çıkar. Onun parçaları ya zorunludur ya da olurludur. Parçaların zorunlu kabul edilmesi durumunda, birden fazla Zorunlu ortaya çıkar. Zorunlu'nun birden fazla olması imkânsız olduğu için, parçaların zorunlu olduğu varsayımı imkânsızdır.[73] Parçaların olurlu olması varsayımında ise Zorunlu'nun zatı, bütünden önce olacağı için, bütünün varlıktan sonra gelmesi gerekir ki bu imkânsızdır.[74]

Devvânî'ye göre Zorunlu, müteekkid (pekişmiş) varlık olduğu için onun parçaları ya müteekkid ya onun dışında bir şey olur.[75] Müteekkid olmak, zorunlu olmayı da gerektirir. Birden fazla Zorunlu imkânsız olduğuna göre, parçaların müteekkid olması imkânsızdır. Parçalar, müteekkid olmadığına göre, müteekkid dışında her şey olurlu olacağından, parçalar olurludur. Bütünün parçası, bütünden farklı olamayacağı için bu varsayım da imkânsızdır. Öyleyse Zorunlu'nun, parçalarına bölünmesi imkânsızdır.[76]

Devvânî, Zorunlu'nun tahlîli parçaları varsayımını ele alarak bu varsayımı çürütür: Tahlili parçaların varsayımı, parçaların dış dünyada varlığını gerektirmez. Çünkü parçaların dış dünyada varlığı gerektirmesi, Zorunlu'nun dış dünyadaki parçaya muhtaç olması çelişkisini ortaya çıkarır.[77] Zorunlu'nun tahlili parçaları varsayıldığında, bu parça ya müteekkid ya da müteekkid dışında olabilir. Müteekkid olduğunda, zorunlu olur. Zorunlu olan ise bilfiil var olur ve tahlili olmaz. Birden fazla Zorunlu Varlık imkânsız

[72] Aynı yer.
[73] Aynı yer.
[74] Aynı yer.
[75] Aynı yer.
[76] A.g.e., s. 138.
[77] Aynı yer.

olduğu için Zorunlu'nun tahlili parçasının zorunlu olması varsayımı çelişkilidir. Eğer parça müteekkid değilse, olurlu olur. Bu parça, Zorunlu'nun parçası olduğu için dış dünyada var olması gerekir ve tahlili olmaz. Bu da Zorunlu'nun, olurludan oluşmasını gerektirir. Bütün ve parçanın, Zorunlu ve olurlu olan iki ayrı şeyden oluşması düşünülemez. Öyleyse Zorunlu'nun, cins ve fasıl gibi akli parçalarına bölünmesi de imkânsızdır. Çünkü cins belirsizdir. Cins, ancak onu oluşturan fasıllarda elde ettiğimiz birşeydir. Cinsi olan şey, mahiyeti olan şeydir.[78]

Devvânî'nin, diğer delili ise şöyledir: Zorunlu'nun parçalarının ya her biri o müteekkidin aynıdır, ya ikisi birlikte onun aynıdır ya da hiç biri onun aynı değildir. Parçalarının her birinin onun aynı olduğunu varsaydığımızda her biri hem Zorunlu'nun aynı olur hem de her biri onun dışında var olur ve bu imkânsızdır. Parçaların ikisi birlikte onun aynı olduğunda ise Zorunlu birden fazla olur ve bu imkânsızdır. Hiçbir parçanın onun aynı olmadığı durumda ise Zorunlu, bu parçalardan mürekkep olur. Parçalarına muhtaç olan, Zorunlu ve müteekkid olamaz. Böylece Zorunlu'nun, akli ya da harici olarak bölünemeyeceği ortaya konmuş olur.[79]

Devvânî Zorunlu'nun basitliğini açıkladıktan sonra varlık ve mahiyet ayrımını ele alır. Mahiyet, bir şeyi o şey yapan şey, bir şeyin neliğidir. İnsanın düşünen canlı olması gibi, insanda ortaklaşan şeydir. Varlığın dış dünyada hakikat kazanması mahiyetine varlığın eklenmesiyle olur.[80] İbn Sînâ, "O nedir?" sorusuna verilen cevabın mahiyete taalluk ettiğini ifade eder.[81]

Devvânî'ye göre ilahi basitlik, maddeden ve maddenin ilişenlerinden uzak olmayı gerektirdiğine göre, Zorunlu'da varlık ve mahiyet özdeş olmalıdır. Devvânî, Zorunlu'nun

[78] Aynı yer.; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik II*, s. 99.
[79] Devvânî, a.g.e., s. 139.
[80] Cürcânî, *Kitâbu't-Târîfât*, s.195
[81] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 20.

varlık ve mahiyetinin özdeş olduğunu açıklamaya olurlunun varlık-mahiyet ayrımını ele alarak başlar. Olurlu, ona ilişenlerinden bağımsız olarak ele alındığında, o varlığa ve yokluğa açık bir konumdadır.[82] Kendisi bakımından varlığı ve yokluğu gerektirmeyen olurlunun mahiyetinin, Zorunlu'nun ona ilişmeden önceki bu konumu, varlığın ve yokluğun değillenmesi anlamına gelen leysiyyet olarak adlandırılmıştır.[83] Olurlu varlık, zatında varlığı barındırmadığından, mahiyetine varlık eklenerek gerçeklik kazanır. Bilkuvve olanı hakikate dönüştürmek için olurlunun bilkuvve (potansiyel) olarak varlığı gerekir. Bu bakımdan tüm olurlular mahiyettir. Olurlu, mahiyeti bakımından var değildir. O ancak bir fiille var olabilir. Bu fiilin kaynağı mahiyet olamaz. Çünkü kendisinde bilkuvvelik bulunan şey madumdur. Madum mevcudun ve bilkuvve olan hakiki olanın kaynağı olamaz. Bu fiilin kaynağı olan hakiki fail, Zorunlu'dur. Hakiki illet, bilfiil gerçekliğin kaynağıdır. Onda bilkuvve bulunmaz.[84] Mahiyet bilkuvve olduğundan Vâcibu'l-Vücûd'un mahiyeti varsayımı imkânsızdır.[85]

Devvânî ilahi basitliğin, varlık ve mahiyetin özdeş olmasını gerektirdiği tezine varlık ve mahiyet ayrımı varsayımında ortaya çıkabilecek çelişkileri ele alarak devam eder. Zorunlu'nun mahiyetine varlığın eklenmesi varsayımında, Zorunlu'nun ilişeninden bağımsızken ne var ne yok olduğu bir konumda olmasını gerektirir ki bu konum Zorunlu'nun varlığı için muhaldir.[86]

Zorunlu'nun mahiyetine varlık eklenmesi, onun varlıkla sonradan vasıflanması anlamına gelir. Zorunlu, zatı varlığını gerektiren, sırf varlık (وجود بحت) olduğu için onu varlıkla vasıflamak muhaldir. Varlığı, mahiyetine eklenen varlık, bir illetle var olmuştur.

---

[82] Devvânî, a.g.e., s. 139.
[83] Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle"si", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 114; Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 40.
[84] Devvânî, aynı yer.
[85] Devvânî, a.g.e., s. 140.
[86] A.g.e., s. 124.

Zorunlu'nun varlığı ise bir illetten dolayı değil, zatından dolayıdır. Buna göre Zorunlu'nun varlığı, mahiyetine eklenmiş değildir. Onun varlığı, özel varlığının[87] aynıdır. O, varlığın kendisidir. [88]

İbn Sînâ ilahi basitliği, Zorunlu'nun özel varlığından hareketle, *İhlas Suresi Tefsiri*'nde ele alarak şöyle açıklar: Ona göre, قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ayetindeki hüve, mutlak hüve'dir. Mutlak hüve'nin mahiyet ve hüviyeti[89] başka bir şeye dayanmaz. Hüviyeti zatından olduğu için, O, O'dur. Yani varlığı, zatından başka bir şeye muhtaç değildir.[90] Olurlunun varlığı, zatından değil başkasından olduğu için, hüviyeti başkasındandır. Hüviyeti başkasından olan şey, lizatihi hüve hüve olamaz. Öyleyse, lizatihi hüve hüve olan, hüviyeti zatından olan Vâcibu'l-Vücûd'dur.[91] Mahiyeti, varlığına eklenmiş olan her şeyin varlığı kendisinden değil, başkasındandır. Lizatihi hüve hüve olanın varlığı zatındandır. Öyle ise onun varlığı, mahiyetinin aynıdır.[92] Vâcibu'l-Vücûd, kendisinden başka bir hüviyet olmayan hüviyettir. Onun zatı, mahiyeti ve hüviyeti özel varlığından ibarettir. Onun zatı, hüve'den ibaret olup, başka şey değildir.[93] لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ çünkü kendisinden misli doğan her şeyin mahiyeti onunla başkası arasında müşterektir. Doğurmadı, çünkü doğurulmadı; kendisinden misli sudur etmedi, çünkü kendisi başkasından sudur etmiş olmayıp, Vücûdu lizatihidir, bizatihi Vâcibu'l-Vücûd'dur.[94]

İbn Sînâ, Zorunlu'nun varlık ve mahiyet ayrımının imkasızlığını, mahiyete varlık eklenen şeyin nedenli olmasından hareketle ele alır. İbn Sînâ, kendisine bir şey eklenen

---

[87] Özel varlığı olarak tercüme ettiğimiz Vücûdu'l-hâsstan kasıt zorunlunun varlığıdır. بشرط لاشيء Yokluğun olumsuzlanması ile mukayyet olan Zorunlu Varlık, وجود بحط sırf varlıktır. Bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, s. 141-142.

[88] Devvânî, a.g.e., s. 124-125.

[89] Bir şeyin hüviyeti, o şeyi diğerlerinden ayıran şeydir. Bkz. Cürcânî, *Kitâbu't-Târîfât*, s.195

[90] Ahmed Hamdi Akseki, "İbn Sînâ'nın İhlas Suresi Tefsiri", (içinde) Ahmet Faruk, *İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat (Tefsir) Anabilim Dalı, 2008, (Doktora tezi), s. 273

[91] Akseki, a.g.e., s. 275.

[92] A.g.e., s. 277; Devvânî, "Tefsîru Sûreti'l-İhlâs", (içinde) er-*Resâilu'l-Muhtâr*, İsfahan, 1405, s. 40.

[93] Akseki, a.g.e., s. 279.

[94] A.g.e., s. 305.

her şeyin nedenli olduğunu söyler. Bu neden, ya onun mahiyetidir ya da mahiyeti dışında bir şeydir. Eğer neden mahiyeti ise varlıktan önce olan mahiyetin herhangi bir varlığı olamayacağından, bu imkânsızdır. Eğer neden, mahiyeti dışında bir şey ise bu durumda o, Zorunlu olamaz. Öyleyse, Zorunlu'nun varlığı, onun mahiyetidir.[95]

Cürcânî, Zorunlu'nun, varlığın en yüksek mertebesinde olması sebebi ile O'nda varlık ve mahiyetin özdeş olduğunu savunur. Ona göre varlık, teşkik ile söylendiği için birçok ferde eşit olarak yüklenmemelidir. Çünkü teşkik ile söylenen bir şeyin fertlerinin, hakikatte eşit olmaları caiz değildir. Bu sebeple, Tanrı ile yarattıkları arasında var olmak bakımından bir ayrım yapılmalıdır.[96] Cürcânî'ye göre, varlığın üç derecesi vardır: en aşağı derecede başkası sebebiyle var olanın mahiyeti ve ona eklenmiş varlığı ve bu ikisine de varlık veren bir nedeni vardır. Orta derecedeki varlığın mahiyeti, varlığını gerektirir. Ancak, varlığı ve mahiyeti ayrıdır. Mahiyetine nazaran, varlığın ondan ayrılması imkânsızdır. Fakat ayrı olmalarını tasavvur etmek mümkündür. Bu, kelamcıların çoğunun görüşüne göre, Vâcibu'l-Vücûd'un durumudur. En yüksek derecede ise varlık ve mahiyeti bir olan Zorunlu vardır. Zorunlu'nun, varlığının ve mahiyetinin ayrı olmasını tasavvur etmek imkânsızdır. Başkası sebebiyle var olanı, başkasının ışığı aydınlatır. Ancak Vâcibu'l-Vücûd, ona eklenen bir ışık sebebiyle değil, özü gereği aydınlıktır. O'nun varlığı, mahiyetinin aynıdır.[97]

Devvânî son olarak, "Zorunlu olan vardır." önermesinden, O'na varlığın eklendiği sonucunu çıkaranların görüşünü eleştirir. Devvânî'ye göre Zorunlu'nun var olması, kendi zatıyla kâim olan varlığının pekişmesidir. Bu önerme, varlığın O'na eklenmesi değil, O'ndan yokluğun olumsuzlanması anlamındadır. "Vücûd" (الوجود) ve "mevcûd" (الموجود)

[95] İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu dışındaki her şeyin varlığı mahiyetinden ayrı olduğu için, Varlığı zorunlu olan, herhangi bir şekilde başkasına benzemez. Bkz. İbn Sînâ, "Arş Risâlesi", s. 3.
[96] Recep Duran, "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Var-Olanların Dereceleri Risalesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, S. 2, c. 35, 1991, s. 62.
[97] Duran, a.g.e., s. 64-65.

kavramlarının analizini yapan Devvânî'ye göre vücûdun, mevcûdla ilişkisi arizi değil, nisbet ilişkisidir. Ona göre vücûd, tüm mahiyetlerin kendisine nisbet edildiği, zatıyla kaim olandır. Vücûd ve mevcûd arasındaki ilişki, demir ve demirci, şems ve müşemmes kelimeleri arasındaki ilişki gibidir. Demirci, demir kelimesinden türemiş olmasına rağmen demir, demirciye eklenmiş bir şey ya da onun kişiliğinin bir özelliği değildir. Demircinin, demirle ilişkisi nispet ilişkisidir. Aynı şekilde müşemmes (güneşten ısınmış su) kelimesi şemsten türemesine rağmen, şems, suyun içinde bulunan bir şey değildir. Bunun gibi, mevcûd, vücûd kelimesinden türemiştir ve mevcûd, vücûdda bulunmaz. Çünkü mevcûd, varlığını başkasından alır. Olurluda vücûd, mahiyetlere arız olur ve olurlu varlık kazanır. Bizim ortak olarak arız olduğunu sandığımız vücûd, Vâcibu'l-Vücûd'a arız olan bir şey değildir. O, zatıyla kâimdir.[98] Olurlunun mahiyetinin varlıkla nitelenineceye kadar dış dünyada varlığı söz konusu değildir. Bir şeyin bir şeye eklenmesi, o şeyin önceden varlığını gerektirdiğinden dış dünyada var olmayanlar, nefsül emrde sabit olduğunda varlıkla nitelenebilirler. Dolayısıyla mahiyetin varlığı zihindedir. Varlık, mahiyetler için vasıf olduğunda, failin fiili mahiyete varlık vermektir. Failden sadır olan şey, nisbi olan varlık verme işidir. Varlık, mahiyete nisbi olarak arız olur ve varlık mahiyetin parçası haline gelir.[99] Devvânî'ye göre, varlık kavramı hem olurluyu hem Zorunlu'yu kapsar. Ancak var olanların dayanağının ilkesi olan vücûd, Zorunlu Varlık'ın hakikatidir. Genel varlık ise itibaridir. Varlık, kendi dışındakilerden soyut olarak bizatihi kâim bir şey olarak farzedilirse kendi başına varlık olur. Varlığın aynısı olan şeyin hakikatinin ise dış dünyada olması tasavvur edilemez.[100] Devvânî son olarak, Behmenyâr ibn Merzubân'a atıfla şunları aktarır: Bazı şeyler var olabilir bazı şeyler yok olabilir. Bu sebeple onun, varlığın kendisi olmadığı bilinir. Varlığın kendisi olan şeyin de bizzat

[98] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 132; Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran-Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and his Writings*, Leiden-Boston, 2011, s. 91.
[99] Devvânî, a.g.e., s. 133.
[100] A.g.e., s. 129.

Zorunlu olduğu bilinir.[101] Var olmaklığın türemesinin ilkesi olan Vücûd (الوجود), bizatihi var olan, kendinde tek bir şeydir. Mevcûd (الموجود), vücûddan (الوجود) daha genel bir kavramdır.[102]

Neyrîzî, Devvânî'nin İbn Sînâ'dan farklı olarak yorumladığı vücûd ve mevcûd anlayışını değerlendirirken onun olurlu anlayışının da İbn Sînâ'dan farklı olduğunu iddia etmiştir: İbn Sînâ'ya göre Zorunlu, olurlunun varlığını gerektirir. Neyrîzî'ye göre Devvânî'nin mevcûd anlayışında, olurlunun varlığı gerçek değildir. Olurlunun, Zorunlu'yla ilişkisi, ısının ateşle ilişkisi gibidir. Olurlu, (حسة من الوجود المطلق) mutlak varlığın parçasıdır.[103]

Neyrîzî, Devvânî'nin sadece Zorunlu'yu vücûd olarak kabul etmesini dayanaksız bulur. Vücûd, her bir mevcûd için eşit derecede geçerlidir. Filozofların hiçbirinin vücûdu bu anlamda kullanmadığını dile getiren Neyrîzî'ye göre, Devvânî'nin vücûdu, Zorunlu için kullanması mantıklı değildir.[104] Vücûdun diğer anlamı mevcûddur ve İbn Sînâ ve Fârâbî'de bu anlamda kullanmıştır. Ona göre, Devvânî'nin Vücûd-u Mutlak anlayışı İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozofların görüşüne aykırı ve dayanaksızdır. Ona göre, Zorunlu olan Vücûd-u Mutlak olarak değil Mevcûdun Baht olarak tanımlanmalıdır.[105]

5. Tanrı'nın Bir'liği

Devvânî'nin eserinde isbât-ı vâcib yöntemi kadar önemli olan diğer konu Tanrı'nın birliği meselesidir. Devvânî, söz konusu meseleye isbât-ı vâcib yönteminde olduğu gibi metafiziksel bir bakış açısıyla yaklaşarak özgün bir yorum getirmiştir. Klasik

[101] A.g.e., s. 130.
[102] A.g.e., s. 131; Behmenyâr İbn Merzubân, *et-Tahsîl*, thk. Şehit Murtaza Mutahhari, Tahran, 1375, s. 281-285.
[103] Pourjavady, a.g.e., s. 92.
[104] A.g.e., s. 98.
[105] A.g.e., s. 99.

islam düşüncesinde, *burhân-ı temânu'* olarak geçen, Kelamcılar arasında yaygın olan tevhid deliline göre, birden fazla tanrının bulunması durumunda, onların arasında yaşanacak irade çatışması yüzünden tabiat düzeni bozulacağı için Tanrı, tek olmalıdır.[106] Kelamcılar, burhân-ı temânu'yu, ... لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ...[107] ayetine dayandırarak, bu ayeti daha çok tecrübi bir durum olarak değerlendirerek, "*Eğer birden fazla Tanrı olsaydı, yerde ve gökte karmaşa çıkardı*." olarak yorumlamıştır. İbn Sînâ, kelamcıların benimsediği bu kanıtı güçlü bir kanıt olarak görmeyerek küçümsemiş, Tanrı'nın bir'liğini gerektiği gibi ortaya koyamadığını ifade ettikten sonra, doğru bir kanıtlamanın dış dünyadaki varlıklara değil, apriori, mantıksal öncüllere dayanması gerektiğini belirtmiştir.[108]

Devvânî ilgili ayeti metafiziksel açıdan değerlendirerek farklı şekilde yorumlamıştır. Ona göre, Tanrılar'ın iradelerinin çatışması varsayımı tevhide delil olamaz. Daha önce belirttiğimiz gibi Devvânî'ye göre, varlık ya olurludur ya zorunludur. Olurlu, zatında varlığı ve yokluğu barındırmadığından, bir illete ihtiyaç duyar. Varlık kümesinde zorunlu bir varlık kabul edildiğinde, illete muhtaç olan olurlunun varlığı da açıklanmış olur. Zorunlu varlık, kendisi dışındaki her şeyin illetidir. O, bir illete ihtiyaç duymaksızın vardır. O'nun varlığı, zatı gereğidir. O'nun yokluğu düşünülemez. [109] Devvânî'ye göre Zorunlu Varlık, tanımı gereği tektir. Ona göre ilgili ayette geçen tevhit delili, birden fazla Zorunlu Varlık fikrinin imkânsız olmasına dayanır.[110] İki'den bahsedebilmek için önce bire sahip olmamız gerekir; iki'yi oluşturan bir'lerden her biri, diğerine muhtaçtır. Zorunlu Varlık ise bir illete ihtiyaç duymaksızın vardır. Hem iki varlık

[106] Sadeddin Mesud b. Ömer Taftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*, Karaçi, 2012, s. 117-118; Muhammed Ebû Mansûr Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Dâru'l-Câmiati'l-Mısriyye, İskenderiyye, s. 20.
[107] Enbiya 21/22.
[108] Yusuf Duman, *Bireyleşim Problemi ve Tanrı'nın Birliği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, 2015, (Yüksek Lisans Tezi), s. 86.
[109] Devvânî, a.g.e., s. 125.
[110] A.g.e., s. 134.

olduğunu hem de ikisinin zorunlu olduğunu söylemek çelişkilidir. Varlığı zorunlu olan iki varlık varsayımı imkânsız olduğu için Tanrı tek olmalıdır. Devvânî, söz konusu ayetin, mantıksal bir çelişkiye işaret ettiğini savunarak, bu ayeti, "*Eğer birden fazla Tanrı varsayımı doğru kabul edilirse, zihinde karmaşa çıkar.*" olarak yorumlamıştır.[111]

Devvânî, Îcî (ö.1355)'nin eserine yaptığı şerhte söz konusu ayeti ele alarak, Tanrı için çokluğun imkânsız olduğu üç durumu değerlendirir. İlk olarak, birden fazla Tanrı fikrinin mantıksal imkânsızlığını ortaya koyan Devvânî, Tanrı'nın halikiyyeti ve mabudiyyetinin de tekliği gerektirdiğini ifade eder. Ona göre, birden fazla Tanrı varsayımı kabul edildiğinde, onların ihtilaf etmeleri imkânı ortaya çıkar. İhtilaf ettikleri durumda, onlardan birinin iradesinin gerçekleşmesi halinde diğerinin iradesi aciz kalacaktır. Bu ise irade sahibi Tanrı için çelişkili bir durumdur. Devvânî, burada söz konusu ayeti, Tanrı'ların iradelerinin çatışması bakımından ele alırken delilini, yerde ve gökte karmaşanın çıkmasına değil, mantıksal öncüllere dayandırmıştır.[112] Devvânî son olarak, Tanrı'nın mabudiyyetinin tekliği gerektirdiğinin kanıtının semi deliller ve peygamberlerin icmaı olduğunu ifade eder. Ona göre, tüm peygamberlerin tevhide daveti, mabudiyyet bakımından tekliğin kanıtıdır.[113]

Devvânî, ikinci olarak, birden fazla Zorunlu Varlık varsayımının, ayırtedilmezlerin özdeşliği konusunda ortaya çıkardığı çelişkili duruma işaret eder. Birden fazla Zorunlu Varlık varsayımında, bu zorunlular ya zatı gereği, ya zatlarına eklenen bir şeyle birbirlerinden ayrılırlar ya da zorunlu varlık mefhumu onların mahiyetlerinin malülü ya da mahiyetleri dışında bir şeyin malülü olur. Zorunluların, zatı gereği birbirlerinden ayrılması varsayımında, zorunlu varlık mefhumu, arazi bir yüklem olmuş olur. Zorunluluk mefhumunun onlara eklenmesi, zatının gerektirdiği şeyin

[111] A.g.e., s. 136.
[112] Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1306, s. 40.
[113] Devvânî, a.g.e., s. 41.

(zorunluluğun), varlığından (zatından) önce olmasını gerektirirdi ki bu imkânsızdır. Zorunluların birbirinden zatlarına eklenen şeyle ayrılmaları varsayımı ise eklenen şeye olan ihtiyaçtan dolayı zorunlunun malul olmasını gerektirir. İlleti olan varlık zorunlu olamayacağı için bu imkânsızdır. Devvânî'ye göre, tevhidin delillerinden biri de varlığın mahiyete eklenmesidir. Birden fazla zorunlu varsayıldığında, ikilliğin eklendiği şey ya zorunlu ya olurlu olur. Zorunlu olması imkânsızdır. Çünkü eklenenin her ikisine de muhtaç olması zorunlulukla çelişir. Olurlu olması da imkânsızdır. Çünkü olurlu için tam fail illete[114] ihtiyaç vardır.[115] Bu illet ya eklenenin kendisidir ya da zorunlulardan bir tanesidir. İllet kendisi ise bu illetin malülden önce gelmesini gerektirir. Zorunlulardan biri ise bütün, bir diğerine muhtaç olacağı için imkânsızdır.[116]

Birden fazla zorunlu varlık kabul edildiğinde, onların mahiyeti birleşirse, taayyün (bireyleşim) müşterek olur. Birden fazla zorunlu varlığı birbirinden ayıran şeyin zorunluluk olduğunu kabul edip mahiyetlerinin ortak olması saçmadır.[117] İkisinin ayrı mahiyetlerinin varlığı kabul edildiğinde her birine zorunlu varlık anlamı ilişir. Birbirlerinden farklı mahiyetlere zorunluluk eklenmiş olur. Varlık, zorunlu için pekiştirilmiş olur ki Zorunlunun varlığı, onun mahiyetinin aynı olduğu için bu imkânsızdır.[118]

---

[114]Fail illet: kendisiyle birlikte malülün de varlığını gerektiren, bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeydir. Bkz. Cürcânî, *Kitâbu't-Târîfât*, s. 154.

[115] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 133.

[116] A.g.e., s. 134.

[117] A.g.e., s. 126.

[118] Aynı yer.

Varlıkların ayırt edilebilebilmeleri için bazı niteliklere sahip olmaları gerekir. Her varlığın bir diğerinden farklı olması lazımdır. Çünkü tabiatta tamamiyle birbiri gibi olan ya da aralarında bir fark bulunmayan iki varlık asla yoktur. Bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, (çev. Suut K. Yetkin), Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s. 3.

Ayırt edilmezlerin özdeşliği ilkesi şöyle formüle edilmiştir: $\forall F(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y$. F niteliğine x ve y sahipse, x ve y özdeştir. Bkz. Forrest Peter, "The Identity of Indiscernibles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward N. Zalta), Winter 2012 Edition. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-indiscernible

Birden fazla Zorunlu varlık varsayıldığında, ya mahiyet bu çoklar arasında ortak olurdu ya da farklı olurdu. Mahiyetin ortak olması halinde; birden fazla zorunlunun mahiyetçe ortaklaşmaları zorunluların birbirlerinden ayrılmalarını imkânsızlaştırır. Mahiyetler farklı olursa, bu zorunlu varlıklara mahiyetler eklenmiş olur. Her arız ya eklendiği şey bakımından ya da bir başka şeyin müdahalesi bakımından malüldür. Malül olan ise zorunlu olamaz.[119]

Devvânî'ye göre, zorunluluk, zatın aynı olduğu için, zorunluluk mefhumu da itibari bir mefhum değil, zatın aynıdır. Birden fazla zorunlu varsayımında, iki zorunlunun zorunluluğu, zatın aynı olur. Her ikisi de zorunluluk ilkesinin kendinden çıktığı Zorunlu varlık olur. Bu iki zorunlunun herbirinin bireyleşimi gerçekleşmemiş olur. Dolayısıyla, iki zorunlu varlık varsayımı imkânsızdır.[120] Devvânî, İbn Sînâ'ya atıfla, "Varlığın zorunluluğu yüklem olarak farklı şeylere bölünemez."[121] sözünün tevhidin özeti olduğunu ifade eder.[122] Devvânî'nin Tanrı'nın tekliği ile ilgili bu görüşleri, İbn Sînâ'nın görüşlerine dayanmaktadır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın tek olmaması haline ortaya çıkabilecek çelişkileri bu minvalde ele almış,[123] Zorunlu'nun tek olduğu, varlığının ortak olamayacağı sonucuna ulaşmıştır.[124]

Devvânî son olarak, İbn Kemmûne (ö. 1284)'nin, bu delilin mahiyetçe ortak birden çok zorunlunun bulunmasının imkânsızlığını ortaya koyduğunu ancak mahiyetleri farklı birden fazla zorunlunun bulunmasının imkânsızlığını ispat edemediği yönündeki görüşünü aktardıktan sonra,[125] tevhid tartışmasının metafizik tartışmalarının en incesi

[119] Devvânî, a.g.e., s. 127.
[120] A.g.e., s. 126.
[121] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik I*, s. 44.
[122] Devvânî, a.g.e., s. 127.
[123] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik I*, s. 41-45.
[124] A.g.e., s. 45.
[125] Neyrîzî Devvânî'nin felsefesinde bu problemin mevcûd ve vücûd kavramları arasındaki ayrımla aşılabileceğini dile getirir. Devvânî'ye göre, zorunlu varlığı mevcûd olarak ele aldıkları için bu problem ortaya çıkar. Oysa zorunlu, mevcûd değil vücûddur. Dolayısıyla onun varlığından ayrı mahiyetinden söz edilemez. Bkz. Pourjavady, a.g.e., s. 93.

olduğunu, araştırmacıyı zorladığını, kafa karışıklığı ve şüphelerin kolay aşılamadığını dile getirerek bu konuda söz söyleyenlerin mutlaka kusurunun olacağını belirtmiştir.[126]

[126] Devvânî, a.g.e., s. 127-128.

II. BÖLÜM

İLAHİ SIFATLAR

1. Zat-Sıfat İlişkisi

İslâm düşüncesinde ilahi sıfatlar genel olarak *zatî, fiilî* ve *haberî* olmak üzere üç başlıkta ele alınmış, zatî sıfatlar *nefsî, selbî* ve *sübûtî* olmak üzere üçe ayrılmıştır. Zatî sıfatlardan olan nefsî sıfat, Tanrı'nın zatının gereği olan *vücûd* sıfatıdır. Selbî sıfatlar, Tanrı'nın zatını eksiklikten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlardır. Bu sıfatlar, *vücûd* (Tanrı'nın yokluğunun düşünülememesi), *vahdâniyyet* (ortağının olmaması), *kıdem* (varlığının başlangıcının olmaması), *bekâ* (varlığının sona ermemesi) ve *muhâlefetün li'l-havâdis* (yaratılanlara benzememesi), *kıyâm bi-nefsihî* (başkasına ihtiyaç duymaması)'dir. Sübûtî sıfatlar ise Tanrı'nın ne olduğunu ifade eden, *hayat, ilim, sem'*, *basar, kudret, irade, kelam* ve *tekvin* sıfatlarıdır. Fiilî sıfatlar Tanrı'yı zıtlarıyla niteleyen yaratmak-yaratmamak gibi sıfatlardır. Haberî sıfatlar ise, sözlük anlamı itibariyle insana özgü nitelikleri ifade eden ancak nasslarda Tanrı'ya nisbet edilen *ed, vech, ayn* ve *istivâ* gibi sıfatlardır.[127] Klasik İslâm düşüncesinde ilahi sıfatlar açıklanırken bu sıfatların Tanrı'ya nisbet edilmesi bakımından zat-sıfat ilişkisi ihtilafların odağında olmuş, bu sıfatların Tanrı'nın zatıyla mı yoksa onun zatından ayrı olarak mı mevcûd olduğu tartışılmıştır. Eş'arî kelamcılar Tanrı'nın sıfatlarının zatına zaid olduğunu savunmuştur. Bu anlayışa göre Tanrı, bir ilimle alim, bir kudretle kadir ve bir iradeyle muriddir. Buna karşılık Mu'tezile ve filozoflara göre Tanrı'nın sıfatları zatından ayrı değil, zatının aynıdır. Onlara göre Tanrı, bir ilimle alim olmuş değildir. O, zatıyla alimdir.[128]

Devvânî'ye göre Tanrı Zorunlu, mutlak basit ve tek olan bir varlıktır. Peki, böyle bir ulûhiyet anlayışında ilim, irade, kudret, kelam vb. ilahi sıfatların yeri nedir? Bir

[127] İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslâm Ansiklopedisi XXXVII*, İstanbul, 1995, s. 104-105.
[128] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf VIII*, s. 52.

taraftan ilahi basitliği kabul edip öbür taraftan Tanrı'nın bu sıfatlarla muttasıf olduğunu söylemek bir çelişki doğurmaz mı? Bu soru(n)ların farkında olan Devvânî konuyu ele alırken Tanrı'da zat ile sıfatların özdeş olduğunu söyleyerek işe başlar. Ona göre, Tanrı'da, tıpkı bizde olduğu gibi, zattan ayrı sıfatların olduğunun kabul edilmesi halinde, Tanrı'nın ilim sıfatı ile "Alim", kudret sıfatı ile "Kadir", ve irade sıfatı ile "Murid" olması gerekir. Böyle bir durumda Tanrı bu sıfatların hem faili hem de kabul edicisi olacaktır. Oysa gerçek basit bir varlığın aynı şeyin hem faili hem kabul edicisi olması imkânsızdır. Zorunlu Varlık madde ve ilişenlerinden her bakımdan bağımsız olduğu için O en üst düzeyde yalın/mücerred bir varlıktır. O, başkasıyla değil, kendi zatı ile kaim olduğu için kendi kendini bilir; o hem bilen, hem bilinen hem de bilgidir. Yani Tanrı, bir bilgi ile Alim olmuş değil, kendi zatıyla Alim'dir. Bu durum sadece Zorunlu Varlık'a özgü değildir; aslında bütün mücerred varlıklarlarda durum böyledir. Örneğin insani nefs, mahiyetten müstağni olup kendi zatı ile ile kaim olduğu için onda da bilen, bilinen ve bilgi özdeştir.[129]

Eş'arî kelamcılar, filozofların aksine, Tanrı'da zat-sıfat ayrımı yapmıştır. Onlara göre nasslarda geçen sıfatlar, Tanrı'nın zatına zaiddir. Örneğin, "*O, her şeye gücü yetendir.*"[130] ayeti, kudret sıfatının Tanrı'nın zatına zaid olduğunu gösterir. Benzer biçimde nasslarda geçen diğer sıfatlar da Tanrı'nın zatına zaiddir.[131] İbn Sînâ ve onu takip eden Devvânî'nin tevhid ilkesini göz önünde bulundurarak sıfatları ele almaları, onların sıfatları reddettikleri şeklinde yorumlanmıştır.[132] Oysa İbn Sînâ ve Devvânî, sıfatları inkâr etmemiş, zat-sıfat ayırımın ilahi basitliğe halel getireceğini düşünerek Tanrı'nın zatı ile

---

[129] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 140; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 25; Mehmet Fevzi Edirneli, *Cemâl ed-Deyyânî ale'l-Celâl ed-Devvânî (Cemâl ale'l-Celâl),* Dersaadet, 1325, s. 282.

[130] Maide 5/120. وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

[131] Taftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*, s. 141; es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf VIII*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998, s. 57; Seyfeddin Âmidî, *el-Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'l-Dîn I*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, s. 345; Edirneli, *Cemâl ed-Deyyânî ale'l-Celâl ed-Devvânî (Cemâl ale'l-Celâl),* s. 128.

[132] Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.101.

sıfatlarının özdeş olduğunu savunmuşlardır. Onların Tanrı'nın zatıyla sıfatlarını özdeş kabul etmeleri, sıfatları inkâr etmenin aksine ulûhiyeti noksanlıktan tenzih etme çabasıdır.

Devvânî'ye göre, Zorunlu'nun zatından ayrı sıfatlarının kabul edilmesi halinde bazı çelişkiler ortaya çıkar. Çünkü bir sıfata sahip olmak, o şeyin hem faili hem kâbili olmayı gerektirir. Zorunlu'nun, bir şeyin hem faili hem kâbili olması mümkün değildir. Çünkü failin mefulle ilişkisi zorunluluk, kâbilin makbulle ilişkisi imkân içerir. İmkân ve zorunluluk birbirini olumsuzlayacağından Zorunlu'da ikisinin bulunması düşünülemez. Dolayısıyla onun sıfatları zatının aynı olmalıdır. Devvânî'nin anlayışına göre, "Fail, fiilde bulunmak için tüm koşulları haiz olduğunda mefulün ona nispetinin zorunlu olması gibi kâbil de her şartı haiz olduğunda makbulle ilişkisi zorunlu olur. Böylece mücerred varlıkta çokluk ortaya çıkmaksızın zatından ayrı sıfatlarının varlığı mümkün olur."[133] Denilemez. Devvânî bu görüşünü şöyle açıklar: Kâbilin makbule nisbeti *imkân-ı hass*'tır.[134] İmkân-ı hass, zorunluluğun iki taraftan da olumsuzlanması, üçüncü ihtimalin varlığıdır. Sözgelimi, "Her insan kâtiptir." önermesinde insanı, kâtip olmak ya da olmamaktan bağımsız düşünebiliriz.[135] Kâbilin makbule nisbetinin imkân-ı âmm olması mümkün değildir. İmkân-ı âmm, iki taraftan birinden zorunluluğun olumsuzlanması yani üçüncü ihtimalin yokluğudur. "Her ateş sıcaktır." önermesinde, sıcaklığın ateşe nisbeti zorunludur. [136] Dolayısıyla, kâbil tüm şartları haiz olsa bile makbulün bilfiil ortaya çıkmasını gerektirmez. Kâbil, kâbil olması bakımından olurludur. Ancak Devvânî'nin anlayışında bilfiil ittisaf etmek kâbiliyet değil failiyyettir. Zorunlu'nun bir şeyin hem faili hem kabili olması, zorunluluk ve imkân bakımından çelişki ortaya çıkarır. Öyleyse, Zorunlu'nun zatından ayrı sıfatlarının varsayımı imkânsızdır.[137]

---

[133] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 141
[134] A.g.e., s. 141.
[135] Bkz. Cürcânî, *Kitâbu't-Târîfât*, s. 231.
[136] Aynı yer.
[137] Devvânî, a.g.e., s. 141; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 33

Üsküdârî, Zorunlu'nun sıfatlarının zatının aynı olması görüşünü eleştirerek, sıfat ve mevsuftan her birinin ayrı şeyler olduğunu, zatıyla kâim olan bir şeyin kendisinden başka bir şeyle kâim olmasının imkânsız olduğunu savunmuştur.[138] Üsküdârî, filozofların bu eleştiriye verdiği cevabı da aktarmıştır. Devvânî'nin de aynı doğrultudaki savunması şöyledir: İnsanın zatı eşyayı bilmek için yeterli değildir. İlim sıfatına ihtiyacı vardır. Ancak Zorunlu'ya, zatı nedeniyle kavramlar açıktır. Zorunlu'nun zatı, onun ilminin hakikatidir. Onun kendisiyle kâim olduğu zatına eklenmiş bir sıfatı olursa bu sıfat mevsufa muhtaç olacağından olurlu olur. Bu olurlu ise bir illete ihtiyaç duyar. Bu illet ya Zorunlu'nun zatı ya da başkasıdır. Eğer illet Zorunlu'nun zatıysa, onun aynı olan zatının, sıfatın hem kâbili hem faili olması imkânsızdır. İllet başkasıysa, Zorunlu'nun kendinden başkasına muhtaç olması imkânsızdır. Öyleyse onun sıfatları zatına eklenmiş değil, zatıyla kâimdir.[139]

İlahi sıfatlar konusunda Devvânî'nin anlayışına göre, Tanrı'nın tekliği ve basitliği, O'nun zatına sıfatların eklenmesinin imkânsız olduğunu gösterir. Zorunlu'nun sıfatları onun zatının aynıdır; O'nun zati sıfatlarının tamamı ilmine, ilmi de zatına racidir.[140] Devvânî ilahi sıfatların ilme, ilmin de zatı raci oluşunu şöyle izah eder: Tanrı'nın kudreti -fiilin sadır olmasının sahihliği anlamına gelmesi bakımından- ile en iyi nizama dair bilgisini ifade eden ilmi özdeştir; bu fiilin O'ndan çıkmasının zorunlu olması bakımından ilmi ile iradesi özdeştir. Dolayısıyla, Tanrı'nın ilmi bir açıdan kudret, başka bir açıdan iradedir. Tanrı'nın ilmi, fiilin O'ndan çıkmasının ve çıkmamamasının sahih olması bakımından kudret, fiilin çıkmasının zorunlu olması bakımından ise iradedir.[141]

Tûsî'ye göre de kabil tüm şartları haiz olsa bile, makbulün bilfiil ortaya çıkmasını gerektirmez. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Edirneli, *Cemâl ed-Deyyânî ale'l-Celâl ed-Devvânî (Cemâl ale'l-Celâl)*, s. 178.

[138] Mehmet Emin Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfüti'l-Hukemâ*, (çev. Kâmuran Gökdağ), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 154.

[139] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 143; Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfüti'l-Hukemâ*, s. 154.

[140] Devvânî, a.g.e., s. 141; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 25; Kelamcılar'a göre bilgi, sıfat ve arazdır. Bu bir mevsufun bulunmasını gerektirir. Kendi nefsi ile kaim olmayan bu sıfatların, Tanrı'nın zatının aynı olması düşünülemez. Bkz. Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.101.

[141] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 141.

Devvânî'nin zat-sıfat ilişkisi hakkında ortaya koyduğu şu yaklaşım oldukça dikkat çekicidir: Tanrı'nın zatının bir sıfatla muttasıf olması, ancak kâbil olma bakımından değil, fail olma bakımından bu sıfatla tavsif edilmesi ile mümkündür.[142] Şimdi, Devvânî'nin zat-sıfat özdeşliği bağlamında mücmel olarak ifade ettiği sıfatlar hakkındaki görüşlerine daha yakından bakabiliriz.

2. İlim

İslâm düşüncesinde Tanrı'nın alim olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Tanrı'nın bilgisi meselesinde ihtilafın odak noktasını zat-sıfat ayrımı, bilme tarzının mahiyeti ve cüziyyata dair bilgisi konuları oluşturur. Zat-sıfat ilişkisi bakımından Tanrı'nın sıfatlarını zatına zaid kabul edenlere göre Tanrı, bir ilimle alimdir. Buna karşılık filozoflar ve Mu'tezile'ye göre Tanrı, zatıyla alimdir. İlim sıfatı konusunda ihtilaf edilen diğer konu ise Tanrı'nın bilme tarzının mahiyeti ve O'nun cüziyyata karşı bilgisi meselesidir.[143] Filozoflara göre Tanrı'nın ilmi, taakkul yoluyla, bilgisinde değişim olmaksızın külli bir bilgidir. Filozofların bu görüşü eleştirilere maruz kalmış, söz gelimi Gazâlî, bilgisinde değişim olmaksızın, külli olarak elde edilen bilginin eksik olduğunu, dolayısıyla bu görüşe göre Tanrı'nın tam bir bilgiye sahip olmadığını öne sürmüştür.[144] Bu bölümde Devvânî, ihtilaf edilen meseleleri ele almış, Tanrı'nın bilme tarzını ve O'nun cüziyyata dair tam bilgisini İbn Sînâcı bir yaklaşımla ortaya koymuştur.

Devvânî, Tanrı'nın bilgisini ele alırken, ilk önce, bilginin nasıl elde edildiğini, hangi basamaklarda gerçekleştiğini ve Tanrı ile insanın bilme tarzları arasındaki farkı ortaya koyar. Tanrı'nın bilme tarzını açıkladıktan sonra, bilgiye konu olan nesnedeki değişimin Tanrı'nın bilgisiyle olan ilişkisini ve cüzilerin bilgisini açıklar.

---

[142] A.g.e., s. 142.
[143] Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi XXII*, İstanbul, 1995, s. 109.
[144] Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.129-131.

Devvânî'ye göre, filozoflar bilgiyi idrak kuvvetinde oluşan bir suret olarak tanımlamışlardır. Bu suret, dış dünyadaki maddeye ve onun ilişenlerine bağlı değildir; çünkü madde yok olsa bile suret varlığını devam ettirir. Tamamen yok olanın idraki imkânsızdır ancak rüyalar ve tahayyülde olduğu gibi dış dünyada olmayanları da idrak edebiliriz. Zihinde idrak ettiğimiz bilgi, maddeden soyutlandığı için dış dünyadan bağımsızdır. Dolayısıyla bilmek, soyutlamaktır.[145] Söz konusu soyutlamanın ilk mertebesi dış duyularla elde ettiğimiz duyusal surettir. Duyusal suret, maddenin varlığını ve belli bir yakınlığı gerektirir. İkinci mertebe tehayyül gücünde oluşan surettir. Bu, maddeye ihtiyaç duymaması bakımından duyusal suretten daha güçlüdür. Tehayyül mertebesinde beş duyunun algıladığı suret, maddeden bağımsız olarak hayalimizde bulunmasına rağmen maddeye ilişkin, en, boy, yer, durum gibi özellikleri de barındırmaktadır. Bu sebeple tehayyül mertebesindeki bilgi, tam soyut bir bilgi olamamaktadır.[146] Soyutlamanın üçüncü mertebesi ise vehim'dir.[147] İbn Sînâ vehim mertebesini, duyusal sureti tikel olarak değerlendiren, insanın beş duyusu ile duyumladıkları üzerinde işlem yapan bir iç duyum gücü olarak tanımlamıştır.[148] Ona göre vehim gücü, koyunun kurttan kaçınmasına, annenin çocuğuna merhamet etmesine dair bilgisi gibi, beş duyu ile kazanılmayan, maddi olmadığı halde maddede bulunan manaları bilir. Vehmin bu bilgisi, maddi bir suretle ilişkili olduğu için tamamen soyut bir bilgi değildir. Aynı zamanda vehmin gücü, kendinde iyi ve kötü olanı değil, şu ya da bu şeyin iyi ya da kötü olduğunu algılayabildiği için tikeldir.[149] Devvânî'ye göre vehim, maddeden bağımsız olması bakımından soyutlar arası bağlantı kurma anlamına gelen ve soyutlamanın en üst mertebesinde bulunan akletme (taakkul) mertebesine daha yakındır.

---

[145] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 143.
[146] Ali Durusoy, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1), s. 127.
[147] Devvânî, a.g.e., s. 143.
[148] Durusoy, a.g.e., s. 126.
[149] A.g.e., s. 127.

Akletme mertebesinde ise akledilen, maddeden ve onun ilişenlerinden tamamen bağımsızdır. Bu sebeple akledilenin, zihnimizde büyüklüğü ya da küçüklüğü önemli değildir.[150]

Devvânî'ye göre, Zorunlu'nun soyutlaması, soyutlama mertebesinin en üstünde olan taakkuldür. O'nun nefsini bilmesi, akıl, akleden ve akledilen olmasıdır. Zorunlu'nun kendini bilmesi, malülün ortaya çıkmasının illetidir. Zorunlu'nun, şart olmadan ya da kendisinin koyduğu şartlarla bütün olurluların mucib illeti olması ise malülü bilmeyi gerektirir.[151] Meybûdî, Zorunlu'nun cüziyyata karşı bilgisini, O'nun cüziyyatın esbabını ve bu esbabın tüm hallerini tam bir ilimle bilmesiyle açıklar. Ona göre, bir illeti tam bir ilimle bilen, bu illettin gerektirdiği her şeyi bilir. Tanrı'nın tam ilmi, O'nun cüziyyatı bilmesini gerektirir.[152]

Devvânî, Tanrı'nın bilgisi ile bilinen şeyin durmunun değişimi arasındaki ilişkiyi açıklamaya, ortaya çıkabilecek muhtemel çelişkileri ele alarak başlar. Bilinenin durumu değiştiğinde Zorunlu'nun bilgisinde değişim olmuyorsa, bilgisi vakıaya mutabık olmadığından Zorunlu için bu bilgisizlik demektir. Eğer bilgisi değişiyorsa bu da Zorunlu'nun zatında değişim olduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır. Devvânî bu tartışmalara şöyle açıklık getirir: Zorunlu'nun bilgisi, dış dünyaya bağlı kazanılmış bir bilgi olsaydı, bilgisinde değişim söz konusu olurdu ancak onun bilgisi kesbi/kazanılmış değildir. Zorunlu, değişenleri kendinde bir değişmeye uğramaksızın, vakıaya mutabık olarak bilir. Çünkü Zorunlu'nun bilgisi zaman ve mekâna bağlı değildir.[153] İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin bilgi nesnesinden önce var olduğunu, bilgi nesnenin dış dünyada

[150] Devvânî, a.g.e., s. 143.
[151] A.g.e., s. 144; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 33.
[152] Kadı Mir Hüseyin Meybûdî, *İklîlü't-Terâcim*, (çev. Mehmed Akkirmânî), Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul, 1898, s. 219-220.
[153] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 150; Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîdi Kuşçu*, Harvard College Library, 1375, s. 352.

varlığı ile bilgisini gerçek kıldığını mimar ve bina örneği ile açıklar. Mimarın zihninde bir bina planı vardır. Mimar bu plana göre bir bina yapar. Dış dünyada yaptığı bina, mimarın zihnindeki plana uyar. Mimar, sonradan dış dünyadaki binanın suretinden bilgiyi elde etmiş değildir. İbn Sînâ'ya göre, her şeyin Zorunlu Varlık'a nisbeti de böyledir. Var olanlar, onun bilgisine uygun olarak, onun kendindeki akli sureti takip eder.[154] Devvânî'ye göre, Zorunlu'nun bilgisinde geçmiş ve gelecek eşittir. O, geçmiş ve geleceği vakıaya mutabık olarak, bilgisinde değişim olmaksızın bilir.[155]

Devvânî bu sözleriyle, Tanrı'nın malülata dair bilgisinin tam olduğunu ortaya koyduktan sonra, Tanrı'nın cüzileri bilmesi meselesini ele alır. Devvânî'ye göre, çekirdeğin ağacı ihata etmesi gibi, Zorunlu'nun bilgisinin de her şeyi mücmel olarak kapsadığını söylemek doğru olmaz. Çekirdekte bilfiil ağacın olmaması gibi, mücmel olan da Zorunlu'nun bilgisinde bilfiil bulunmaz. Öyleyse Zorunlu, malülün yalnızca mücmel bilgisine değil tam bilgisine sahiptir.[156] Devvânî, filozofların Tanrı'nın cüzileri külli olarak bildiği görüşünden, O'nun cüzileri bilmediği sonucunu çıkaranların anlayışını da tenkit eder.[157] Ona göre, Zorunlu'nun kendisine dair bilgisi, her şeyi bilmesinin illetidir. İlletin bilgisi ise malülün bilgisini gerektirir. Zorunlu dışında her şey onun malülü olduğuna göre Zorunlu, kendisine dayanan her şeyi bilir. Devvânî'ye göre, filozoflar, şayet Tanrı'nın bazı şeyleri bilmediğini söylemiş olsalardı onların küfürle itham edilmesi doğru olabilirdi.[158] Ancak filozoflar böyle bir şey söylememiştir; filozoflara göre, Tanrı cüzileri külli olarak, bilgisinde değişme olmaksızın bilir. Ona göre filozofları itham edenler, onların Tanrı'nın cüzileri külli tarzda bildiği görüşünü Tanrının cüzileri

---

[154] Rahim Acar, 'Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi', *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2005, s. 5.
[155] Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 45; İbn Sînâ, *Kitâbu't-Tâ'lîkât*, (thk. Abdurrahman Bedevi), Daru'l-İslamiyye, Beyrût, 1972, s. 15.
[156] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 147.
[157] Devvânî, a.g.e., s. 150.
[158] A.g.e., s. 151; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 29.
Gazâlî'nin filozofları küfürle itham etmesinin sebeplerinden biri de Tanrı'nın bilgisi meselesidir. Bkz. Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 212.

bilmediği dolayısıyla onun cüziyata dair muhassis bilgilerden yoksun olduğu şeklinde yorumlamıştır. Filozoflara göre, soyut varlıkların duyusal olarak, maddi ve cüzi olanları bilmesi imkânsız olduğu için kelamcılar, filozofların, Tanrı'nın maddi olanları bilmediği ve cüziyata dair bilginin eksik olduğu görüşünde olduğu sonucunu çıkarmıştır.[159] Örneğin Gazâlî, filozofların Tanrı'nın değişmeyen bilgisine dair görüşünü ele almış ve filozofların, Tanrı'nın cüzileri bilmediği görüşünde olduklarını öne sürmüştür. Ona göre bilgisinde değişim olmadan bilen Tanrı, ardıl olayları ve kişilerin kendini bilmez. Sözgelimi iki kişiden biri herhangi bir fiilde bulunsa, bu önceden olmayıp sonradan hâdis olduğu için bu bir değişimdir. Gazâlî'ye göre bilgisinde değişim olmadan bilen Tanrı iki kişiden birindeki bu değişimi bilmez.[160] Devvânî'ye göre, küllilik ve cüzilik müdrikle değil idrakle alakalıdır. Tanrı, tahayyülle idrak edilenleri taakkul yoluyla, duyusal olandan bağımsız olarak idrak eder. Göklerde ve yerde zerre miktarda bir şey ondan gizli kalmaz. Filozofların reddettiği şey, insani niteliklerden olan tahayyül ve duyumlamadır. Çünkü Tanrı dışındakiler için kemal olan şey O'nun için noksanlıktır. Filozoflar tanrının eşyaya dair bilgisini değil, tahayyül ve duyumlamayı reddederler.[161]

Devvânî'ye göre Zorunlu, hem kendini hem de kendi dışındakileri bilir. Zorunlu'nun zatı, ilmiyle kâim olan zatıyla özdeştir. O'nun kendi zatına dair bilgisi, malulata dair bilgisinin illetidir. O'nun kendi zatına dair bilgisi, kendisi dışındakilerin bilgisinin illetidir. O, kendi zatını bilmesi sebebiyle kendi dışındakileri bilir. O'nun icmali bilgisi, tafsili bilgisinin illetidir. O'nun ilahi icmali bilgisi, dış dünyadaki tafsilatın yaratıcısıdır. O, insanın bildiğini de bilendir. Bunlar onda çoğalma olmaksızın tek bir

---

[159] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 151; Edirneli, *Cemâl ed-Deyyânî ale'l-Celâl ed-Devvânî (Cemâl ale'l-Celâl)*, s. 154-155.
Meybûdî, filozoflara karşı yapılan bu ithamı haksız bir itham olarak değerlendirmiştir. Ona göre filozofların Tanrı'nın cismaniyetten münezzeh olduğu görüşü yanlış yorumlanmaktadır. Filozofların reddettiği şey Tanrı'nın cismani aletlerle bilmesidir. Çünkü onlara göre Tanrı, cismani aletlerle değil, taakkul yoluyla cüziyyatı bilir. Bkz. Meybûdî (ö. 1503), *İklîlü't-Terâcim*, s. 222.
[160] Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.129-131
[161] Devvânî, a.g.e., s. 152; *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 29-30; İbn Merzubân, *et-Tahsîl*, s. 576.

bilgidir. İcmali bilgideki akli bilgi, bilinenlerin çok olmasına rağmen onda tek bir bilgidir. İcmali bilgisel varlık, varlıkların türemesinin ilkesi olduğundan tüm varlık ona intisab eder. O kendi zatıyla kâimdir. O kendi zatıyla kâim bilgidir. O'nun ilmi, olurluların tahsisinin ilkesidir. O'nun hüviyet vermesi ve tahsis etmesi kudret ve iradedir.[162]

Tanrı'nın malülata karşı bilgisi, kaza-kader ve insanın fiilleri tartışmalarını ortaya çıkarmıştır. Zorunlu'nun, malülatın tam bilgisine sahip olduğu görüşünde olan Devvânî'nin, "İnsan fiillerinde özgür müdür?" sorusu hakkındaki görüşlerini "Kaza-Kader ve İnsanın Özgürlüğü" başlığı altında ele alacağımız için burada ayrıntısına girmeyeceğiz.

3. Kudret

Tanrı'ya atfedilen sıfatlardan biri olan kudret, Tanrı'nın sınırsız güce sahip olması anlamına gelir. Din felsefesinde, sınırsız güce sahip olmanın ortaya çıkardığı bir takım sorunlar gündeme gelmiş, Tanrı'nın sınırsız gücüyle neleri yapıp neleri yapamayacağı tartışılmıştır.[163] Devvânî ise Tanrı'nın kudret sıfatını, O'nun güç yetirebilmesinin ötesinde ele alarak Tanrı'nın kudretini metafiziksel bir bakış açısıyla açıklamıştır.

Devvânî Tanrı'nın kudretini açıklamaya, kudret tanımı yaparak başlar. Kudreti, fiilin bir şeyden çıkması ya da kasıtla çıkmamasının sahih olması[164] olarak tanımlayarak, tanım konusunda kelamcılarla filozoflar arasında ihtilaf olmadığını ifade eder.[165] Nassların Tanrı'nın kadir olduğunun isbatı olduğunu[166] dile getiren Devvânî'ye göre nübüvvet ve mucize, Tanrı'nın kadir olduğunun delilidir.[167] Bundan sonra Devvânî,

---

[162] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 148.
[163] Richard Swinburne, *The Coherence Of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1993, s. 158; George I. Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 2, Duke University Press on behalf of Philosophical Review, 1963, s. 221-222.
[164] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 152.
[165] A.g.e., s. 153.
[166] Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 37. Bkz. Hud 11/ 4. و هو علي كل شيء قدير
[167] Devvânî, a.g.e., s. 38.

ihtilafın odak noktası olan Tanrı'nın kudretinin zorunluluğu mu, imkânı mı içerdiği konusunu ele alır. Tanrı'nın kudreti, O'nun istediği zaman yaratmasını ifade eden imkânı mı içerir? Yoksa O'nun kudreti keyfi olmayıp, yaratmayı zorunlu mu kılmaktadır? Bu sorunu şöyle ifade edebiliriz: "Tanrı isterse yapar, istemezse yapmaz." ifadesi, Tanrı'nın fiilde bulunması konusunda seçim olanağının olduğunu gösterir. Kelamcılara göre, Tanrı'nın yaptığından başkasını yapma imkânı her zaman söz konusudur. Filozoflara göre ise böyle bir imkân söz konusu değildir. İnsan açısından kudret, bir şeyi yapıp yapmamak konusunda isteğimize ve güç yetirebilirliğimize bağlıdır. Yani bir fiili yapmak istiyor ve buna gücümüz yetiyorsa, o fiili yerine getirdiğimizde, kadir sıfatını haiz oluruz. Zorunlu'nın kudreti için, olurluda olduğu gibi bir keyfiyet söz konusu mudur? Yoksa olurlu varlıkların varlık modundan farklı olan Zorunlu'nun kudreti O'nun zorunlu yaratmasını mı gerektirir? Ulûhiyet anlayışını, Zorunlu ve olurlu ayrımına dayandıran Devvânî, Tanrı'nın kudretini, insanın kudretinden farklı ele almıştır. Tanrı'nın kudretini, "istediği zaman yaratan" olarak yorumlayan Kelamcıların görüşlerini eleştiren Devvânî'nin anlayışında Tanrı'nın kudreti, O'nun istediği zaman istediğini yapmasının ve güç yetirebilirliğinin ötesinde bir anlam taşır. Devvânî bu bölümde, Tanrı'nın kudretini imkân ve zorunluluk bakımından açıklarken, irade sıfatını da ele almıştır.

Bazı kelamcılara, sözgelimi Gazâlî'ye göre Tanrı'nın kudreti, O'nun istemesine bağlıdır. Tanrı'nın kadîm ve kadir olması, O'nun istemesi ile hiçbir fiilin onun için imkânsız olmamasını gerektirir.[168] Var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyledir. Tanrı, irade edince var eder ve irade edince yok eder. O'nun kadir olmasının en mükemmel anlamı budur.[169] Âlem var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu

[168] Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 40.
[169] A.g.e., s. 52.

mekânda irade ile var olmuştur.[170] Tanrı alim, murid, kadir, istediğini yapan ve istediğine hükmeden birisidir. O, istediğini, istediği şekilde ve istediği zaman yaratabilir.[171]

Devvânî, Tanrı'nın kudretini, "İsterse yapar, istemezse yapmaz." olarak yorumlayan kelamcıların bu görüşünü, Tanrı'dan tenzih etme yoluna gider. Devvânî'ye göre Tanrı'nın kudreti, O'nun bilgisi sebebiyle, olurlunun olabilecek en güzel şekilde ortaya çıkmasıdır.[172] Ona göre Tanrı'nın iradesi, olurlunun O'ndan çıkmasına yeterli olmasıdır. "İsterse var eder." önermesi Tanrı için zorunludur. "İsteseydi yapmazdı." önermesi ise imkânsızdır. Çünkü onun anlayışında Tanrı'nın zatı, yaratmayı zorunlu kılar. Devvânî, âlemin zatı bakımından olurlu olması ile illetine nispetle zorunlu olması arasındaki farkı ele alarak, Tanrı'nın onu yaratmamayı istemesinin, O'nun zatı bakımından imkânsız olduğunu savunur.[173] Yani âlemin yokluğu zatı bakımından mümkün olsa bile, onun Zorunlu'dan çıkışının yokluğu imkânsızdır.[174] Çünkü varlığın yetkinliği bakımından var olmak, iyilik, yokluk ise kötülüktür.[175] Tanrı, Zorunlu, tam ve mükemmel bir varlıktır. Kendi dışındakilere varlık veren Tanrı'nın mahiyeti yaratma fiilini kaçınılmaz hale getirmektedir.[176] Devvâni, zorunlu yaratmanın ortaya çıkardığı âlemin kıdemi sorununa İbn Sînâcı bakış açısıyla yaklaşır. Devvânîye göre, Tanrı'nın yaratmasının yokluğu, Tanrı'da noksanlık ortaya çıkaracağı için O'nun yaratmadığı bir an düşünülemez. Ona göre, âlemin kıdeminin ortaya çıkardığı çelişki, zati kıdem ve zamansal kıdem ayrımıyla çözülebilir.[177] İbn Sînâ'nın yaptığı ayrıma göre, zamansal kıdem, bir şeyin başlangıcının olmaması, onun geçmişte hep var olmasıdır. Sadece

[170] A.g.e., s. 25.
[171] A.g.e., s. 72.
[172] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 141.
[173] A.g.e., s. 153.
[174] A.g.e., s. 153-154.
[175] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik II*, s. 101; Devvânî, a.g.e., s. 169.
[176] Engin Erdem, *İlâhî Ezelîlik Ve Yaratma Sorunu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, 2006, (Doktora tezi), s. 75.
[177] Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 43.

Tanrı'ya mahsus olan zati kıdem ise varlığı bir nedene bağlı olmamaktır.[178] İbn Sînâ'nın zorunlu yaratma anlayışında Tanrı ve evren arasındaki öncelik, elin hareketi ile parmaktaki yüzüğün hareket etmesi, anahtarın çevrilmesiyle kapının kilidinin de dönmesi örneklerinde olduğu gibi, zamansal bir öncelik değil ontolojik bir önceliktir. Ontolojik açıdan düşünüldüğünde, yüzüğün hareketi elin hareketinden, kilidin hareketi anahtarın hareketinden sonradır. İkinci hareketin varlığının sebebi birinci harekettir. Âlem de, varlığını Tanrı'ya muhtaç olması bakımından Tanrı'dan sonradır.[179]

Ezeli yaratmayı savunanlar açısından, Tanrı'nın varlık modundan kaynaklanan bu zorunluluk Tanrı'nın iradesini ortadan kaldırmadığı gibi aksine O'nun en üst düzeyde fail varlık olduğunun göstergesidir.[180] Keith Ward, Tanrı'nın zatından kaynaklanan zorunluluğu, mantıksal imkân ve gerçek imkân arasında ayrım yaparak açıklamaya çalışmıştır.[181] Ward'a göre, bir insanın annesini öldürmesi mantıksal olarak mümkündür. Ancak onun doğasının mükemmelliğinin bir sonucu olan annesine duyduğu sevgi buna engel olur. Onun, annesini öldürmesi konusunda gerçek bir imkânın olması, daha iyi değil, çok daha kötü olmasını gerektirirdi. Benzer biçimde, Tanrı'nın yaptığından başka türlü yapması konusunda mantıksal bir imkân mevcut iken, gerçek bir imkân söz konusu değildir. Çünkü gerçek imkânlar, mantıksal olanlardan farklı olarak, Tanrı'nın bilfiilliği tarafından tayin edilir ve bu anlamda Tanrı'da hiçbir potansiyellik yoktur. Tanrı zorunlu olarak yapmayı istediği her şeyi yaptığı için bu, O'nun zatındaki bir kusuru değil mükemmelliği gösterir. [182]

---

[178] İbn Sînâ, "Kitâbu'l-Hudûd", (içinde) *Livre Des Définitions*, (ed. A.-M. Goichon), L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1963, s. 44.
[179] Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, s. 211.
[180] Erdem, "Hocazâde (1422-1488) ve 'Mucibun Bi'z-Zat' Düşüncesi", (içinde), *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara, 2007, s. 146.
[181] Engin Erdem, *İlâhî Ezelîlik Ve Yaratma Sorunu*, s.126.
[182] Keith Ward, "The Temporality of God", *International Journal for Philosophy of Religion*, c. 50, 2001, s. 157.

Devvânî, ilahi kudret konusundaki açıklamalardan sonra insanın kudreti hakkındaki tartışmalara da kısaca temas eder. İnsanın fiilinden önce kudreti potansiyel olarak var mıdır yoksa kudreti fiile bitişik midir? tartışmasını ele alan Devvânî, "*Gücümüzün yetebileceği kadarını yükle*"[183] ayetine dayanarak teklifin, kudret potansiyeli olan insana yöneltilebileceğini savunur. Bu ayete göre, insanın kudret potansiyeli olmasaydı kâfir, imanla mükellef olamazdı. Devvânî'ye göre kudret potansiyeli olmayan insanın imanla mükellef olması, kötürüm olan kişinin ayağa kalkmakla mükellef olmasına benzer. Ona göre, iki durumda da kişiye yapılan teklif anlamsızdır.[184]

4. İrade

Tanrı'nın iradesini büyük ölçüde kudret sıfatını açıklarken ele alan Devvânî, bu bölümde irade kavramını ve insanın iradesini ele alır. Burada dikkat çeken, Tanrı'nın sıfatlarını İbn Sînâcı bir çizgede ele alan Devvânî'nin, insanın iradesi konusunda Eş'arî bakış açısını yansıtmış olmasıdır.

Devvânî irade konusunu ele alırken, ilk olarak kelamcıların anlayışını nakleder. Kelamcılara göre, irade, takdir edilen iki şeyden birini tahsis eden bir sıfattır.[185] İçgüdü (şevk) bir şeyi yapmak için güçlü bir istek, irade ise içgüdünün aksine yapıp yapmama konusunda seçimdir. Örneğin insan, yediği şeyin zararlı olduğunu bildiği halde onu yemek konusunda istekli olabilir. Ya da faydasını bildiği halde ilacı istemeyebilir. Örneklerde olduğu gibi irade, ihtiyari bir seçime yönelikken, içgüdü doğal bir yönelimdir. Bir fiilin ihtiyari olmasının arka planında, düşünme, fayda ve zarar, içgüdü, irade ve hareket etme gücü olmak üzere beş etken vardır.[186] Ancak Devvânî'ye göre, kelamcıların,

---

[183] Bakara 2/ 286. لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا
[184] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 154.
[185] Aynı yer.
[186] Aynı yer.

kasıt ve iradenin ihtiyari fiillerden olduğu görüşü tartışmalıdır. Seçimlerimizi geriye doğru analiz ettiğimizde, her kasıt bir başka kasda ihtiyaç duyar ve teselsül ortaya çıkar. İrade etmenin de iradi olup olmadığı sorusu gündeme gelir. Eğer içgüdü yani doğal yönelim baskınsa, ihtiyari ilkelerin sonu gelir, fayda ve zarara bağlılık seçim olmaksızın doğar. Bu, gayri ihtiyari bir yönelimdir. Devvânî, tadı kötü olan bir yemeğin faydasını bilen kişinin bilgisiyle iradesini gerçekleştirerek yemeği yemesi, lezzetli bir yemeğin zararını bilmesine rağmen yemeği yemesi örneklerini vererek, irade ve içgüdünün aynı olduğu sonucuna ulaşır.[187]

Devvânî, kulların fiillerinin yaratılışında üç akli ihtimal olduğunu söyler. Eş‘arî’nin görüşü olan, söz konusu ihtimallerden birincisine göre fiil, kulun kudretinin hiçbir müdahalesi olmaksızın, sadece Tanrı’nın kudretiyle ortaya çıkar. İkinci ihtimale göre fiil, Tanrı’nın irade ve kudreti olmaksızın, sadece kulun irade ve kudretiyle ortaya çıkar. Cüveynî ve filozofların görüşü olan üçüncü ihtimale göre fiil, insanın ve Tanrı’nın kudretinin birlikte müessir olmasıyla ortaya çıkar. Devvânî bu ihtimallerin detaylarına girmeyeceğini ancak Eş‘arî’nin görüşünü açıklayacağını belirtir. Eş‘arî’nin görüşüne göre, var etmede müessir sadece Tanrı’dır. O’nun dışında her şey *esbâb-ı âdî*dir. Olurlunun varlığı arada bir vasıta olmaksızın Tanrı’ya dayandığı için, fiillerinin yaratıcısının da vasıtasız olarak Tanrı olması gerekir. Kulun irade ve kudreti *esbâb-ı âdî*dir.[188] Devvânî burada, Mu‘tezile’nin fiilin ortaya çıkmasında Tanrı’yı müessir kabul etmemesini çirkin bir görüş olarak nitelendirir.[189] Devvânî burada Eş‘arî’nin görüşü ile cebir arasındaki ayrıma dikkat çeker. Cebre göre, insanın kudret ve iradesinin tesiri yoktur. Eş‘arî ise iradeyi, müessir irade ve kesbeden irade olarak ikiye ayırarak, insanın iradesini göz ardı etmez. Müessir irade, Tanrı’nın mutlak kudreti, kesbeden irade ise

[187] A.g.e., s. 156.
[188] Devvânî, “Risâletü Halkı’l-Amâl”, (içinde) *er-Resâilu’l-Muhtâr*, İsfahan, 1405, s. 68-69.
[189] A.g.e., s. 70.

insanın iradesidir. Ancak kulun kudret ve iradesi, Tanrı'nın kulun fiillerinin yaratıcısı olması karşısında *esbâb-ı âdî*dir. Devvânî burada ihtiyari fiilin ortaya çıkmasında etkili olan sebeplere değinir. Ona göre iradeyi, içgüdü ortaya çıkarır. İçgüdünün arkasında ise "bir şeyi hoş tasavvur etme" ve "hoş bir inanç besleme" yatar. Öyleyse, ihtiyari fiiller insanın kudret ve iradesinin dışında olan başka şeylere bağlıdır. Devvânî'ye göre bu sonuç fiili, ihtiyari bir fiil olmaktan çıkarmaz.[190]

Devvânî'nin insanın iradesi konusunda ulaştığı sonuca göre, insanın fiilleri iradi bir yönelim değil, doğal bir yönelimin sonucudur. Devvânî insanın fillerinin doğal bir yönelim olduğunu şu örnekle açıklar: Dar duvarda yürüyen kişinin düşme ihtimalini düşünerek düşmesine sebep olması gibi bilgimiz dış dünyadaki varlığın sebebi olabilir. Bunun gibi, Tanrı'nın bilgisinin mümkünatın ortaya çıkmasına sebep olması fikri de uzak değildir.[191] Devvânî'nin ulaştığı bu sonuca göre, Tanrı'nın ilmi sebebiyle insanın filleri ortaya çıkıyorsa, sevap ve ceza neye göre olacaktır? Bu soruna Devvânî, Eş'arî çizgisinde bir açıklama getirir. Devvânî'ye göre, kullar, Tanrı katında hak sahibi olmadığı için Tanrı'nın onlara sevap vermemesi ya da ceza vermesi zulüm olarak değerlendirilemez.[192] Eş'arî'nin kesb teorisini benimseyen Devvânî'nin görüşleri, "Kaza, Kader ve İnsanın Özgürlüğü" bölümünde ele alınacaktır.

5. Hayat

Hayy, "Allah'ın hayat sahibi ve diri" olması anlamına gelmektedir. Âlimler, Allah'ın hayy olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Çünkü alim ve kadir olan zorunlu olarak diridir. İhtilaf edilen konu ise diriliğin ne anlama geldiğidir.[193]

---

[190] A.g.e., s. 71-72.
[191] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 157.
[192] A.g.e., s. 156.
[193] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf VIII*, s. 91.

Devvânî, Tanrı bakımından diri olmanın ne anlama geldiğini açıklamaya canlıların hayat ve diriliğini ele alarak başlar. Canlılarda yaşam, his ve iradi hareketi gerektirir. Ancak, felçli uzuv gibi his ve iradi hareketi bulunmayan organlar da canlıdır. Benzer biçimde, uyuşmuş bir uzuv, hissetme yeteneğini kaybetmiş olsa bile canlılığını korumaya devam eder. [194] Ancak Tanrı'nın hayatı canlılardan farklıdır. Devvânî, hayy sıfatını açıklarken kelamcıların ve filozofların görüşlerine atıfta bulunur. Kelamcılar ve filozoflar, Tanrı'nın canlı olmasının his ve hareketi gerektirmediği konusunda görüş birliği içindedir.[195] Kelamcılara göre, Tanrı'nın hayatı, O'nun kudret ve iradesinin gerekli kıldığı bir sonuçtur. Gazâlî, Tanrı'nın hayy sıfatını, evrendeki düzenden hareketle açıklamıştır. Ona göre, Tanrı'nın alim ve kadir olması O'nun hayy olduğunun kanıtıdır. Âlemi, yaratan, düzenleyen ve kudret sahibi olan Tanrı'nın hayy olmadığı düşünülemez.[196] Filozoflar açısından hayat, Tanrı'nın idrak ile fiilde bulunmasıdır.[197] İbn Sînâ, Tanrı'nın hayatını şöyle izah etmiştir: Tanrı'nın ilim ve kudret sahibi olması onun hayy olduğunun kanıtıdır. İlim ve kudrete sahip olmayan hayy olamaz. Hayy, kendisini bulunduğu hal üzere bilen demektir. Bilinebilir, idrak edilebilir olan şeylerin tümüne sahip olan kimse hayy olmaya en layıktır.[198]

Hayy sıfatını İbn Sînâ çizgisinde ele alan Devvânî, konuyu Zorunlu ve olurlunun varlık modu açısından inceler. İnsan, bilen, kadir, irade sahibi, canlı, konuşan, işiten ve görendir. İnsanın bu sıfatları haiz olması, (*vâcip bi gayrihi*) zatı bakımından değil başkası bakımındandır. İnsana bu nitelikleri veren Zorunlu, (*vâcip li zatihi*) zatı bakımından tüm malümatı bilen, tüm mümkünata kadir ve muriddir. Devvânî, insanın kendi niteliklerinin farkında olduktan sonra, Tanrı'da bunların sınırsızlığını kavrayabileceğini, Hz.

[194] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 157.
[195] Gazâlî, *Kavâidü'l-Akâid*, (thk. Musa Muhammed Ali), Âlemi'l-Kütüb, Lübnân, 1985, s. 179.
[196] Aynı yer.
[197] Devvânî, a.g.e., s. 158; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 39.
[198] İbn Sînâ, "Arş Risâlesi", s.7-8.

Muhammed'in "*Kendini bilen, Rabbini bilir*."[199] sözüyle destekler.[200] Devvânî'ye göre Tanrı, eşyayı idrak ettiği ve bilfiil var kıldığı için Hayy'dir. O'nun hayy olması, en üst seviyede fiilde bulunmasıdır.[201]

6. İşitme Ve Görme

İslam düşüncesinde Tanrı'nın işiten ve gören olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Zira bu konuda nasslarda birçok delil bulunmaktadır. İhtilafın konusu, bu iki sıfatın ilme irca edilip edilemeyeceği meselesidir. Eş'arî, filozoflar ve Mu'tezile işitme ve görmenin ilme irca edilebileceğini savunmuştur; bu anlayışı savunanlara göre, işitme Tanrı'nın işitilenleri bilmesinden, görme ise görülenleri bilmesinden ibarettir. Bazı kelamcılar ise bu sıfatları ilimden ayrı ek iki sıfat olarak değerlendirmiştir.[202]

Devvânî'ye göre bu iki sıfatın ilme irca edilmesi nassların zahirine aykırıdır. Devvânî'ye göre, nassların zahiri işitme ve görme sıfatlarının ilimden farklı iki sıfat olduğunu gösterir. O'nun anlayışında, görme ve duyma iki ayrı sıfat olmasaydı, nasslarda zikredilmezdi. Şayet bu sıfatlar nasslarda zikredilmeseydi, dokunmak, koklamak gibi ilme irca edilebilirdi. Ancak söz konusu sıfatlar nasslarda ayrı ayrı zikredilmiştir. Devvânî'ye göre, nasslarda geçen sıfatların bazısını bazısına irca etmek doğru olsaydı, bu diğer sıfatlarda da geçerli olurdu. Ona göre nasslar, zikredilen sıfatların ilimden ayrı sıfatlar olduğunu gösterir.[203]

---

[199] "من عرف نفسه فقد عرف ربه" Bkz. Ebu Abdullah Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Leâli'l-Mensûre fi'l-Ehâdîsi'l-Meşhûre*, Beyrût, 1406, s. 129.
[200] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 159.
[201] A.g.e., s. 141.
[202] İbn Sînâ, "Arş Risâlesi", s. 9; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf VIII*, s. 101; Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde", s. 159; Edirneli, *Cemâl ed-Deyyânî ale'l-Celâl ed-Devvânî (Cemâl ale'l-Celâl)*, s. 213.
[203] Devvânî, a.g.e., s. 160; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 39.

7. Kelam

Tanrı'nın işitmesi ve görmesini ayrı birer sıfat olarak kabul eden Devvânî, ilahi kelam konusunda da İbn Sînâ'dan farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Devvânî bu kısımda, ilk olarak kelam sıfatının delillerini, kelamın hudûsu ve kıdemi meselesini ve ihtilafları tartıştıktan sonra İbn Sînâ'dan ayrıldığı noktayı açıklar.

Devvânî'ye göre Tanrı'nın kelam sıfatının kanıtı nübüvvettir.[204] Nübüvvet ispat edildiğinde kelam sıfatı da ispat edilmiş olur. Peygamberin Tanrı'dan mucize istemesi ile O'nun mucizeyi gerçekleştirmesi, nübüvvetin ispatıdır. Nübüvvetin, kelam sıfatının delili olmasına Devvânî şöyle bir örnek verir: Bir elçi, melikinden kuralını bozmasını istediğinde, melikin bu isteği yerine getirmesi onun, melikin elçisi olduğunun kanıtıdır. Tanrı'nın, O'ndan mucize isteyen peygamberine, âdetini bozarak mucize vermesi de onun elçi olduğunun kanıtıdır. Elçinin ispatı kelam sıfatının da ispatıdır; nübüvvet, kelamı, kelam da ilim ve kudreti ispatlar.[205]

Kelam sıfatının ispatından sonra Devvânî, literatüre *halku'l-Kur'an* olarak geçen kelamın hudûsu ve kıdemi konusunu ele alır. "Kur'an mahlûk mudur değil midir?" sorusu, kelamın kıdemi ve hudûsu sorununu gündeme getirmiş, bu mesele İslâm düşüncesinde en çok tartışılan konulardan biri olmuştur.[206]

Devvânî meseleyi ele alırken önce kelamın hudûsu ve kıdemi konusundaki farklı görüşleri dile getirmiştir. Bu görüşler:

1. Kelam, Tanrı'nın sıfatı olduğu için kadîmdir.

---

[204] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 160.
İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın mütekellim olması, Peygamberin kalbine bilgi aktarmasıdır. Bkz. İbn Sînâ, "Arş Risâlesi", s. 9.
[205] Devvânî, a.g.e., s. 161.
[206] Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi XV*, İstanbul, 1995, s. 371.

2. Harflerden oluşan şeyler kadîm değildir. Aksine kelam, bu oluşmuş harfleri başkasında, Peygamber, Cibril ya da levh-i mahfuzda ortaya çıkarmaktır.
3. Kelam, birbirini takip eden harflerden oluştuğu için hâdistir.
4. Kelamı oluşturan harfler hâdis olmakla birlikte, Tanrı'nın zatıyla kâimdir.[207]

Cürcânî, bu fikir ayrılıklarının birbirine zıt iki kıyastan ortaya çıktığını ifade etmiştir. Birinci kıyasa göre:

> Allah'ın kelamı, O'nun bir sıfatıdır.
>
> O'nun sıfatı olan herşey kadîmdir.
>
> Öyleyse, O'nun kelamı kadîmdir.[208]

İkinci kıyasa göre:

> O'nun kelamı varlıkta sıralanan parçalardan oluşmuştur.
>
> Böyle oluşan herşey hâdistir.
>
> Öyleyse, Allah'ın kelamı hâdistir.[209]

Birinci kıyası doğru kabul eden bazı Hanbelîlere göre kelamı oluşturan sesler, harfler hatta Kur'an'ın cildi dahi Tanrı'nın zatıyla kâim ve kadîmdir. Devvânî'ye göre onların amacı, Kur'an'ın kendisinin yaratılmamış olduğunu ortaya koyarak, kelamın hâdis sanılmasını engellemektir. Bu amaç olmaksızın bu fikri savunmayı Devvânî, kadîm kelimesinin anlamını bilmemek şeklinde yorumlamış,[210] Cürcânî bu görüşte olan Hanbelîleri aşırılıkla suçlamıştır.[211] Mu'tezilî âlimler ise ikinci kıyası doğru kabul ederek, kelam sıfatının tecellisi olan Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunmuşlardır.[212] Ebû Hanîfe, Tanrı'nın zatıyla kâim kelamı ile lafzî kelam arasında ayrım yaparak, Kur'an'ın

---

[207] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 161.
[208] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf VIII*, s. 103-104.
[209] A.g.e., s. 104.
[210] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 161.
[211] Cürcânî, a.g.e., s. 104.
[212] A.g.e., s. 105-106.

lafızlarının ve yazılarının mahlûk olduğunu, ancak Allah'ın sıfatı olarak kelamın ve Kur'an'ın mahlûk olmadığını ifade etmiştir.[213] Benzer şekilde Eş'arî'ye göre, Tanrı'nın zatıyla kâim kelamı hâdis değildir.[214] Lafzî kelam, okuyan ile kâim olan, ses ve harfler bütünüdür ve hâdistir. Tanrı'nın zatıyla kaim olan nefsî kelam, lafzî kelamın delalet ettiği şeydir ve kadîmdir.[215] Burada Devvânî, Îcî'nin lafzî ve nefsî kelam ayrımında gündeme getirdiği bir sorunu ele alır. Buna göre, lafzî kelam tanımına dayanarak, "İki kapak arasındaki Tanrı'nın kelamı değildir." diyenin tekfir edilmemesi gerekir. Devvânî, Îcî'nin gündeme getirdiği sorunu aşmak için Eş'arî'nin sözlerinin şöyle yorumlanması gerektiğini ifade eder: Eş'arî'ye göre, lafızların ve manaların toplamı Tanrı'nın zatıyla kâim ve kadîmdir. Mushaflarda yazılmış olan, okunarak ve ezberlenerek kalplerde saklanan hâdistir. Harflerden ve lafızlardan yardım almadan yapılamayacak olan telaffuz hâdis, telaffuz edilen şey ise kadîmdir. Bu ise telaffuz edilenin değil telaffuzun hudûsunu gösterir.[216]

Devvânî ilahi kelam konusundaki bu tartışmaları aktardıktan sonra kendisi insandaki konuşma sıfatı ile Tanrı'nın kelam sıfatı arasında ayrım yaparak konuya yaklaşır. İnsandaki kelam sıfatı, kelamı oluşturma kuvveti, Tanrı'nın zatıyla kâim olan kelam sıfatı ise kelimeleri oluşturmanın kaynağıdır. Onun ezeli kelamı, kadîm ilminde aracı olmaksızın oluşmuş olan kelimelerdir. Ezeli kelamın, hâdis olan peygambere yöneltilmesi meselesini Devvânî, mukadder bir muhatap üzerinden açıklar.[217] Ona göre, Tanrı'nın bilgisi bilinebilecek her şeyi her yönden kuşatan tek bir bilgi olduğu gibi O'nun kelamı da kitaplarda, suhufta ve lügatlerde olan her şeyi kapsayan tek bir kelamdır. Tanrı'nın kelamı ezeli olduğu için, kelamdaki hitap mukadder bir muhataba yöneliktir;

[213] Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 1999, s. 20.
[214] Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Ensâr, Kâhire, 1397, s. 75, 80.
[215] Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîdi Kuşçu*, s. 357; Taftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*, s. 165-166.
[216] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 162.
[217] A.g.e., s. 163.

çünkü bu muhatap ezelde mevcut değildir. Dolayısıyla kelamda mukadder muhataba yönelik, geçmiş, gelecek, şimdi kipiyle yapılan hitapların hepsi mukadder bir zamana nispetle anlaşılmalıdır. [218]

Devvânî bu noktada, kelamın takdir edilmiş olması sebebiyle ilim ve kelamı aynı kabul eden filozofların görüşünü kabul etmediğini ifade eder. Devvânî'ye göre Tanrı'nın kelamı bilmesi, onun mütekellim olduğunu göstermez.[219] Ona göre, nassların zahiri, kelam sıfatının diğer sıfatlar gibi ayrı bir sıfat olduğunu gösterir. Filozofların görüşünü eleştiren Devvânî'ye göre kelam sıfatını başka sıfatlara raci etmek, nassların zahirinden sapmaktır. Ona göre, Tanrı'nın örfi anlamdaki mütekellim olmasını reddedenlerin yerilmesi gerekir. [220]

8. Kaza-Kader ve İnsanın Özgürlüğü

İbn Sînâ'nın yaratma metafiziğini benimseyen, Tanrı'nın varlığı ve birliği konusundaki kanıtlamalarda kelamcıların görüşlerini eleştiren Devvânî, insanın fiilleri konusunda Eş'arînin kader doktrinine bağlı kalmıştır.[221] O, konuyu ele alırken ilk olarak "kaza" ve "kader" terimlerini tanımlar. Ona göre, kaza[222] Tanrı'nın olacak olan şeyleri olacağı üzere ezelde bilmesi; kader ise ezelde bildiği şeyleri bu bilgiye uygun olarak dış dünyada var etmesidir.[223]

---

[218] A.g.e., s. 164.
[219] A.g.e., s. 163.
[220] A.g.e., s. 165.
[221] A.g.e., s. 165.
[222] A.g.e., s. 165.
İbn Sînâ'ya göre kaza, Tanrı'nın değişmeyen hükmüdür ve kötülüğün bulaşmadığı salt hayırdır. Çünkü kaza, değişmeyen bir yasa çerçevesinde devam eder. Varlığın ilkelerinin çokluğu zorunlu olarak bir tür kötülük ortaya çıkarır. Bu kötülük, benzer nedenlerden çıkan diğer nedenlilerdir. Kader de budur. Su ve ateş insan için hayırlı olan bir şeyken, suya düşenin boğulmasının, ateşin yakmasının arazi bir şey olduğu açıktır. Bkz. İbn Sînâ, "Arş Risalesi", (çev. Enver Uysal), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 9, c. 9, 2000, s. 13-14.
[223] Devvânî, a.g.e., s. 165.
İbn Sînâ'ya göre kaza, Tanrı'nın değişmeyen hükmüdür ve kötülüğün bulaşmadığı salt hayırdır. Çünkü kaza, değişmeyen bir yasa çerçevesinde devam eder. Varlığın ilkelerinin çokluğu zorunlu olarak bir tür kötülük ortaya çıkarır. Bu kötülük, benzer nedenlerden çıkan diğer nedenlilerdir. Kader de budur. Su ve

Kaza-kader meselesinde anahtar bir rol oynayan olan "kesb" terimini Eş'arî şöyle tanımlar: Kesb, kişinin herhangi bir tesirde bulunmaksızın, kudretinin fiile taalluk etmesidir; Tanrı, ezelde kulun iktisabını bilir.[224] Devvânî, Tanrı'nın ezeli bilgisi, insanın fiili ve özgürlüğü konusunda Mu'tezilenin görüşlerini tenkit eder. Mu'tezile ceza ve mükafaatı kulun hak etmesi ile açıkladığı için onlar fiilin ortaya çıkmasında kulun etkisi olduğunu, itaatkârın sevabı, isyankârın da cazayı bununla hak ettiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, Tanrı ezelde isyankârın itaata ve isyana kadir olduğunu, onun kendi güç ve seçimi ile isyanı tercih ettiğini ve bu sebeple cezayı hak ettiğini bilir. Benzer biçimde itaatkârın kendi güç ve seçimi ile itaati seçtiğini ve bu sebeple mükafaatı hak ettiğini bilir. Onlara göre, Tanrı'nın kulun itaati veya isyanı tercihinde bir etkisi söz konusu değildir.[225] Ancak Devvânî'ye göre, bu anlayış şayet Tanrı'nın bilgisi bilineni var eden fiili bir bilgi olmasaydı doğru olabilirdi. Hâlbuki Tanrı'nın bilgisi, bildiği şeyin muayyen bir tarzda ortaya çıkmasını belirleyen bir bilgidir.[226] Ona göre, Tanrı'nın bilgisi, kulun gücü ve kesbi sebebiyle fiilin ortaya çıkmasını sağlamaktadır, denilmesi de doğru olmaz. Çünkü bir şeyin, bir şeyin ortaya çıkmasını başka bir sebep ile sağladığı kabul edilirse o zaman bu şeyin uzak bir sebep olarak tasavvur edilmesi gerekir. Daha açık bir ifadeyle, Tanrı'nın bir fiilin ortaya çıkmasını kulun gücü ve kesbi aracılığıyla sağladığı düşünülürse, bu, Tanrı'nın fiilin gerçekleşmesinde ancak uzak bir sebep olarak işlev gördüğünü gösterir. Bu durumda Mu'tezile'nin uzak sebebin etkisini yadsıması Tanrı'nın fiili bakımından çelişki ortaya çıkarır.[227]

Devvânî'ye göre, Eş'arî'nin kesb teorisi daha tutarlı bir bakış açısı sunmaktadır. Eş'arî'ye göre, Tanrı, ezelde kulun- her ne kadar onun fiilin ortaya çıkışında etkisi olmasa

---

ateş insan için hayırlı olan bir şeyken, suya düşenin boğulmasının, ateşin yakmasının arazi bir şey olduğu açıktır. Bkz. İbn Sînâ, "Arş Risalesi", s. 13-14.

[224] Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 233.

[225] Devvânî, a.g.e., s. 165.

[226] A.g.e., s. 166.

[227] Aynı yer.

da- fiili kesb ettiğini bilir ve kul bu kesb sayesinde ceza ve mükafaatı hak eder.[228] Eş'arî'nin anlayışında kesb edilen bir fiil ile kesb edilmeyen arasındaki fark, istem dışı titreyen bir insanın hareketi ile kendi seçimi ile hareket eden arasındaki fark gibidir; ona göre, birinci türden fiiler için teklif caiz olmakla birlikte böyle bir teklif vaki olmamıştır. Devvânî'ye göre, teklifin kulun gücü ile alakalı olmadığını söyleyen Eş'arî'nin görüşü isabetlidir. Kulun etkisi olmadığı gücüne ilişkin teklif vakidir ve bunu kabul etmekte bir sakınca yoktur. Çünkü kulun Tanrı'ya karşı bir hakkı yoktur ki bu ona verilmediğinde bir zulüm ortaya çıksın. Aksine Tanrı, her istediğini yapan mutlak hâkimdir; O, hak edip etmediğine bakmaksızın ezelde istediğine mutluluğu istediğine de bedbahlığı taâ eder. Tanrı mutlak bir faildir. Hak etmesine bakmaksızın ezelde kime istediyse mutluluk vermiş, kime istediyse üzüntü vermiştir. İstediğini cennete ya da cehenneme koyabilir.[229] Tanrı nasıl isterse onu yapar, neye isterse hükmeder. O'nun fiillerinde gaye aranmaz.[230] Devvânî'ye göre, kullar, Tanrı katında hak sahibi olmadığı için Tanrı'nın onlara sevap vermemesi ya da ceza vermesi zulüm olarak değerlendirilemez.[231] Devvânî, *Risâletü Halkı'l-Amâl* isimli eserinde konuya dikkat çekici bir açıklama yapar. Tanrı'nın ilahi sıfatlarının tecelli etmeyi gerektirdiğini ifade ederek söze başlar. Ona göre, cemâlî isimlerin tecelli etmesi gerektiği gibi celâlî isimler de tecelli etmeyi gerektirir. Örneğin *Hâdî* ismi müminde tecelli ederken, *Mudil* ve *Muzil* isimleri müşrik ve kâfirde tecelli eder. Bu sebeple Devvânî'ye göre kâfir, kabih olsa bile, kâfiri yaratmak kabih değil, bilakis, Tanrı'nın sanat ve maharetinin eseridir.[232]

---

[228] Aynı yer.

[229] Aynı yer; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-bida'*, Kâhire, 1955, s.71. Modern filozoflardan Leibniz'e göre, 'Tanrı'nın, suçsuzları mahkum etmesi adaletine zarar vermez. Adalet O'nun keyfine göre değişebilir.' demek, Tanrı'nın sıfatlarını düşürmektir. Bkz. Leibniz, *Théodicée Denemeleri*, (çev. Hüseyin Batu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946, s. 53.

[230] Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 51. Kant'a göre Tanrı, sadece hakları olan, hiçbir sorumluluğu olmayan bir varlıktır. Bkz. Immanuel Kant, *Opus Postumum*, (çev. Eckart Förster ve Michael Rosen), Cambridge University Press, 1993, s. 211; Engin Erdem, "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı:2, s. 45.

[231] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 156.

[232] Devvânî, "Risâletü Halkı'l-Amâl", s. 73-74.

İbn Sînâ'nın yaratma metafiziğini benimseyen Devvânî'nin, Tanrı'nın varlığı ve birliği konusundaki kanıtlamalarda kelamcıları eleştirmesine rağmen, insanın fiilleri konusunda Eş'arî bakış açısını benimsemesi oldukça dikkat çekicidir. O, kaza ve kader kavramlarını İbn Sînâcı bakış açısıyla tanımlamasına rağmen, filozofların Tanrı-evren ilişkisini açıklamak için koydukları metafizik öncülleri, Eş'arî teolojisini destekleyen sonuçları meşrulaştırmak için kullanmıştır.

9. Hikmet

Tanrı'nın bir sıfatı olarak hikmet, "en değerli varlıkları, en değerli bilgiyle bilmek"tir.[233] Kelamcıların genel tarifine göre hikmet, Tanrı'nın her işi yerli yerinde yapması, fiillerinin amacına uygun olarak gerçekleşmesidir.[234]

Devvânî Tanrı'nın hikmetini, O'nun ilim ve fiilinin birleşmesi ile açıklamıştır. Tam ilme ve tam kudrete sahip olan Tanrı, hüküm verenlerin en iyi hüküm vereni, güç yetirenlerin en güç yetirenidir. Her bilgi O'nun karşısında cehil, her güç onun karşısında acizdir.[235] "*O, kulların yaptıklarını ve yapacaklarını bilir. Onlar onun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.*"[236] ayetini aktaran Devvânî'ye göre insan, Tanrı'nın hikmetini anlayabilmek için evrene baktığında sınırlı bilgisi ve Tanrı karşısındaki acizliği gibi kendindeki eksiklikten dolayı, O'nun sanatının mükemmelliğinin ve inceliğinin ancak bir nebzesini anlayabilir.[237] Devvânî'ye göre, Tanrı'nın fiilleri tüm hikmet ve maslahatı içerir. İnsanın sınırlı bilgisi, tüm hikmet ve

---

Bkz. İlyas Üzüm, *Celaleddin ed-Devvânî ve er-Risâle fî Meseleti Halkı'l-Amâl Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1985. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

[233] Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, (thk. Bessam Abdulvehhab el-Cabi), el-Ceffan ve'l-Cabi, Kıbrıs, 1987, s. 120.

[234] İlhan Kutluer, "Hikmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi XVII*, İstanbul, 1995, s. 511.

[235] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 167.

[236] Bakara 2/ 255. يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْۚ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهٖٓ اِلَّا بِمَا شَاۤءَۚ

[237] Devvânî, a.g.e., s. 167.

maslahatı bilmesine yetmeyeceği için, Tanrı'nın fiillerinin hikmet ve maslahata uygunluğu sorgulanamaz.[238]

10. Cömertlik

Karşılık beklemeksizin yardım etmek anlamına gelen cömertlik, İslam düşüncesinde ahlak felsefesinin ve metafiziğin konuları arasında tartışılmıştır. İbn Sînâ, cömertliği açıklarken, karşılık bekleyerek yardım eden kişinin cömert değil, satıcı, tüccar ya da takasçı olarak nitelenebileceğini öne sürer. Maddi bir karşılık beklemeksizin övgü ya da teşekkür almak veya erdemli bir davranış ortaya koyarak övülen bir kişi olmayı elde etmek suretiyle de bir karşılık alınmış olacağından kişi cömertlikle nitelenemez.[239] Benzer şekilde Fârâbî, sadece Tanrı'nın mutlak cömert olduğunu, onun dışında hiçbir şeyin mutlak cömert olamayacağını savunmuştur. Fârâbî'ye göre insanda cömertlik, başkasına yansıma ile ortaya çıktığı için, zattaki yetkinliği başkasına bağlı olarak anlatır. Ancak Tanrı'nın yetkinliğinin başkasına bağlı olması mümkün değildir. O, mutlak cömerttir.[240]

Devvânî, Tanrı'nın cömertliğinini açıkladığı bu bölümde O'nun 'inayet' ve 'hidayet'ine de vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda burada, Tanrı'nın fiilleri ile iyi ve kötü kavramları arasındaki ilişkiyi ele alır. Devvânî'nin, iyilik ve kötülük bakımından Tanrı'nın fiillerine dair görüşleri, günümüz din felsefesindeki *teodise*[241] tartışmaları açısından dikkat çekici unsurları ihtiva etmektedir.

---

[238] Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 38.
[239] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik II*, s. 43-44.
[240] Hatice Toksöz, "Fârâbî Düşüncesinde İlahi Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2016, s. 83-84.
[241] Teodise kötülük olgusuna karşı Tanrı'nın iyiliğini ve adaletini savunmak anlamına gelir. Bkz. Robert M. Adams, "Theodicy", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (ed. Robert Audi), Cambridge University Press, United Kingdom, 1999, s. 910; Tanrı'nın fiillerini tanrısal hikmete bağlayan Leibniz (ö. 1716)'e göre Tanrı'dan iyilik ve adalete uygun olmayan bir şeyin çıkması imkânsızdır. Tanrı, dünyayı olabilecek en iyi şekilde yaratmıştır. Dünyadaki çok küçük bir kötülük bile eksik olsaydı dünya artık bu dünya yani Tanrı'nın yarattığı en iyi dünya olmayacağı için daha iyi bir yer olamazdı. O,

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın iradesi ve yaratmasının zorunlu olması O'nun cömertliğidir.[242] Benzer biçimde Devvânî'nin anlayışında da Tanrı'nın iradesinin varlığın zorunluluğunun illeti olması ile O'nun cömert olması arasında sıkı bir ilişki vardır. Ona göre, gerçek cömert, bir kimseye ihtiyaç duyduğu şeyi karşılıksız verendir. Tanrı dışındaki herkes ihtiyaç sahibine verdiği şeyi, dünyada huzur, ahirette kurtuluş, insanların rızası, vicdanını rahatlatma gibi menfaatler karşılığında verir.[243] Tanrı ise kötülenmekten korunma ve övülme gibi beklentiler olmaksızın varlık verendir.[244] Devvânî'ye göre gerçek cömert olan Tanrı, kendisi dışındakilere varlık verme fiilini ertelemez. Varlığın, Tanrı'dan çıkışı, zorunludur.[245]

Devvânî'ye göre, gerçek cömert, olurlunun her birine cimrilik olmaksızın varlık verir. Bu sebeple olurlulardaki herhangi bir eksiklik Tanrı'dan değil onların kendindendir. Devvânî, Fârâbî'ye atıfla, Tanrı'nın kudretinin ve hikmetinin tam, fiillerinin ve bilgisinin mükemmel olduğunu savunur. Devvânî'ye göre, Tanrı'da bir eksiklik olmayacağı için doğal afetler ve hastalıklar maddenin acziyetindendir. Eksiklik ve kötülük, kabul edenin kabiliyetindeki eksiklik ve maddenin tam olanı almadaki kusurudur. Devvânî, "*Sana gelen iyilikler Allah'tan, kötülükler ise kendindendir.*"[246] ayetinin de bu duruma işaret ettiğini belirtir.[247] Varlık, hayır; yokluk, şerdir; varlık, Tanrı'dan çıkar, yokluk ise

---

mükemmelliğinden bir şey kaybetmeksizin kötülüğe izin vermiştir. Bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz, "Teodize", *Cogito 86*, (çev. Kaan H. Ökten), Yapı Kredi, 2017, s. 32; Leibniz, *Théodicée Denemeleri*, s. 49-53; Benzer şekilde Tanrısal hikmeti savunan John Hick'e göre deprem, volkan gibi doğal düzene ait olayları insanlar kötülük olarak adlandırır. Bunlar gerçek kötülük olmayıp düzenin bir parçasıdır. Aynı zamanda kötülük, Tanrı'nın dünyayı yaratma amacının bir gerekliliğidir. Tanrı'nın amacı bu dünyada hedonistik bir cennet yaratmak değil, insanın kendini geliştirebilmesi için özgür bir dünya yaratmaktır. Buna göre dünya ne mükemmel ne de kötülüğe batmış halde olmalıdır. Eğer kötülük olmasaydı insan her zaman iyiyi seçeceği için, onun kendini tamamlayabilmesi mümkün olmayacaktı. Özgürlük ise iyilik ve kötülüğü gerektirir. Sadece iyiliğin olduğu bir dünyada cesaret, erdem, sevgi gibi değerler anlamını yitirir. Böyle bir dünya, Tanrı'nın insanı yaratma amacına uygun değildir. Bkz. H. Dermot McDonald, "Evil and the God of Love by John Hick (Macmillan)," *Vox Evangelica* 5, 1967, s. 85-87.

[242] İbn Sînâ, *Kitâbu't-Tâ'lîkât*, s. 22.

[243] Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", s. 167.

[244] İbn Sînâ, "Arş Risâlesi", s. 10.

[245] Devvânî, a.g.e., s. 153-154.

[246] Nisâ 4/ 79. مَّا اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِّ وَمَا اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَّ وَاَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفٰى بِاللهِّ شَهِيداً

[247] Devvânî, a.g.e., s. 168.

olurlunun fıtratının gereğidir.[248] Olurlunun varlığı zatından olmadığı için yokluk onlar için muhtemeldir. Böylece kötülük ve eksiklik olurlunun tabiatından uzak değildir.[249] İbn Sînâ'ya göre de hayır ilk gaye, şer ise ona katılan arazi bir şeydir.[250] Kötülük, onu kabul edendeki zafiyet, eksiklik ve bir kusurla ilgilidir.[251] Devvânî'ye göre Tanrı'nın inayeti ve lütfu, âlemin en güzel nasıl olması gerekiyorsa Tanrı'nın onu o hal üzere yaratmasıdır.[252] İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın iradesi ve inayetine göre bu âlem, mümkün dünyaların en iyisi; âlemdeki nizam, en hayırlı nizamdır.[253]

Sıfatlar konusunda son olarak hidayet meselesine gelecek olursak, Devvânî'ye göre, Tanrı'nın ilminin gereği olarak tesis etmiş olduğu iyilik ve hayır nizamında ister iradeli ister doğal her varlığı kendi kemalini gerçekleştirmeye müteveccih kılması hidayet'tir. O, burada Tâhâ suresi 50. ayete[254] çok dikkat çekici bir yorum getirir. Buna göre, Tanrı her şeye doğasını veren, sonra hidayette bulunandır. Hidayette bulunması ise her varlığı doğasında bulunun şeyi gerçekleştirmeye yönlendirmesidir. İnsanın dışındaki canlılar hidayetini sevk-i tabii gerçekleştirmektedir; insanın hidayeti ise kendi doğasında bulunun zati özelliğini yani aklını bilfiil hale getirmesi ile gerçekleşebilir.[255]

Devvânî eserin "hâtime" kısmında, sıfatlar konusunda şu genel değerlendirmelerde bulunur. Tanrı'nın izafi ve selbi sıfatları, zati sıfatlarıyla özdeştir. Kudret ve irade gibi zati sıfatlarının tamamı, ilmine racidir. O'nun hayatı, ilmine ve kudretine racidir. Hayy olması, idrakle fiilde bulunmasıdır. İdrak ise ilimdir. O'nun

[248] A.g.e., s. 169.
[249] Engin Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 2014, c. 50, S. 1, s. 59.
[250] İbn Sînâ, "Arş Risalesi", s. 15.
[251] A.g.e., s. 13.
[252] Devvânî, a.g.e., s. 169.
[253] İbn Sînâ, *Kitâbu't-Tâ'lîkât*, s. 18; Erdem, "Doğal Yasa Teorisi", s. 59.
[254] Tâhâ 20/ 50. قَالَ رَبُّنَا الَّذِي اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰى
[255] Devvânî, a.g.e., s. 169.

yaratması, fiili, fiilinin dayanağı ise kudret ve iradesidir. Kudret ve iradesi ise ilmine racidir. İlmi, O'nun zatının aynıdır. [256]

[256] A.g.e., s. 170.

SONUÇ

Çalışmamızda geç dönem İslam düşüncesinin önemli simlarından biri olan Celâleddin Devvânî'nin "İsbât-ı Vâcibi'l-Cedide" başlıklı eserini esas alarak Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkındaki görüşlerini ele aldık. Ulaştığımız belli başlı sonuçları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Devvânî, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunu *burhân-ı innî* ve *burhân-ı limmî* ayırımı temelinde ele alır. Bunu yaparken İbn Sînâ'nın delilini takip eden Devvânî, kelamcıların eserden müessire giden yönteminden farklı olarak İbn Sînâ'nın *limmî* bir delil ile Tanrı'nın varlığını kanıtladığı sonucuna ulaşır. Onun yorumunun günümüz din felsefesi literatüründe İbn Sînâ'nın isbat-ı vacib yönteminin apriori mi yoksa aposteriori mi olduğu tartışmasına ışık tutacak nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.
2. Devvânî, Tanrı'nın bir'liği ve basitliği konusunda İbn Sînâcı bakış açısını büyük ölçüde paylaşır. Ona göre, Zorunlu Varlık olarak Tanrı'da varlık-mahiyet ayırımı söz konusu olamaz. Tanrı'da böyle bir ayırımın olduğunun kabul edilmesi halinde ya Tanrı'nın dışındaki bir nedenin Tanrı'nın mahiyetine varlık vermesi ya da Tanrı'nın mahiyetinin kendi varlığını iktiza etmesi gerekecektir. Birinci ihtimal Tanrı'nın nedenli olmasını, ikinci ihtimal ise mahiyetin varlık verme gücüne sahip olması sonucunu doğuracağından her ikisi de geçersizdir. Kelamcıların Tanrı'nın birliğini açıklamak için başvurdukları "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"[257] ayeti, Devvânî'ye göre aposteriori bir delile işaret etmez. O, bu ayeti apriori bir delil olarak almıştır. Onun özgün

[257] Enbiya 21/22.

yorumununa göre, "Birden fazla Tanrı fikri mantıksal bir karmaşaya yol açtığı için imkânsızdır."

3. İslam düşüncesinde metafizik metinlerde Arapça "vücûd" (الوجود) kelimesi "varlık", "mevcûd" (الموجود) kelimesi ise "var-olan" biçiminde karşılanmaktadır. Buna göre mevcûd, bilfiil var olan tikel nesneleri, vücûd genel varlık mefhumunu ifade etmektedir. Oysa Devvânî'ye baktığımızda o, bu iki terime tam tersi bir anlam vermektedir. Ona göre "mevcûd" "varlık", "vücûd" ise "var-olan" anlamına gelir. Devvânî'ye göre Tanrı, Zorunlu Varlık olarak salt varlık'tır (وجود بحت), varlığın türemesinin ilkesidir. O'na varlığın zaid olması diye bir şey söz konusu olamaz. Herhangi bir olurlu hakkında "mevcûddur" değimizde bununla varlığın onun mahiyetine eklendiğini kastetmiş oluruz. Bu anlamda olurlular için mevcûd terimini kullanmak yerindedir. Ancak Zorunlu hakkında böyle bir kullanım doğru olmaz. Başka bir ifadeyle, Devvânî açısından varlık olurluların sahip olduğu bir şeydir, Zorunlu'nun ise ta kendisidir.
4. Devvânî, ilahi sıfatlar konusunu ilahi basitlik anlayışı ile uyumlu biçimde izah etmeye çalışır ve Tanrı'da zat ile sıfatların özdeş olduğunu savunur. Ona göre, kudret ve irade gibi sıfatlar ilim sıfatına, ilim ise zata racidir. Devvânî açısından, yaratılmışlar için kemal olan bir sıfat Tanrı için bir eksiklik olabilir. Dolayısıyla ilahi sıfatları açıklarken Tanrı'nın varlık tarzı ile yaratılmışların varlık tarzları arasındaki derin ontolojik farklılığı göz önünde bulundurmak gerekir.
5. Tanrı'nın varlığı ve sıfatları konusunda ilahiyatçı filozofların görüşlerini benimseyen Devvânî, insanın özgürlüğü, kaza ve kader gibi konularda Eş'arî bakış açısını yansıtan bir yaklaşım sergiler. Burada dikkat çekici olan husus, Devvânî'nin, ilahiyatçı filozofların Tanrı-evren ilişkisini açıklamak için

ortaya koydukları metafizik öncülleri Eş‘arî teolojisini destekleyen sonuçları meşrulaştırmak için kullanmış olmasıdır.

KAYNAKÇA

ACAR, Rahim, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2005, ss. 1-23.

ADAMS, Robert M., "Theodicy", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (ed. Robert Audi), Cambridge University Press, United Kingdom, 1999.

AKMAN, Mustafa, *Celaleddin ed-Devvânî'nin Kelam Sistemi,* İstanbul, 2017.

AKSEKİ, Ahmet Hamdi, "İbn Sînâ'nın İhlas Suresi Tefsiri", (içinde), Ahmet Faruk, *İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat (Tefsir) Anabilim Dalı, 2008, (Doktora tezi).

ALPER, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan (Kemalpaşazade bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası)*, Klasik, İstanbul, 2010.

AQUINAS, Thomas, "The Summa Theologica", (İçinde), *Introduction To Saint Thomas Aquinas*, (ed. Anton C. Pegis), Random House, New York, 1948.

ÂMİDÎ, Seyfeddin, *el-Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'l-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003.

ARİSTOTELES, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi, İstanbul, 2001.

_____ , *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal, İstanbul, 1996.

BERRYMAN, Sylvia, "Democritus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward N. Zalta), Fall 2010 Edition.
http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/democritus/

CEZÂİRÎ, Abdülkadir, *Şerhu İsbâti'l-Vâcib*, (Fatih 3031), 1856.

CRAIG, William Lane, *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, Macmillan Press, Londan, 1980.

_____ , ve James D. Sinclair, *The Blackwell Companion to Naturel Theology*, "The

Kalam Cosmological Argument", (ed. William Lane Craig ve J. P. Moreland), Blackwell Publishing, 2009, ss. 101-201 http://commonsenseatheism.com/wp-content/uploads/2009/05/craig-and-sinclair-the-kalam-cosmological-argument.pdf

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn Eş-Şerîf, *Kitâbu't-Târîfât*, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983.

_____ , *Şerhu'l-Mevâkıf*, Daru-l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998.

ÇELEBİ, İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995.

DEMİRKOL, Murat, "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, ISSN: 1309-2030, cilt 9/2-2011, ss. 93-129.

DEVVÂNÎ, Celâleddîn Muhammed, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîdi Kuşçu*, Harvard College Library, 1375. https://archive.org/details/ash3aree_gmail_20160228

_____ , "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Kadîme", (İçinde), *Sebu' Resâil*, (thk. Ahmed Tuysirkânî), Mîrâs-ı Mektûb, Tahran, 2001.

_____ , "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l- Cedîde", (İçinde), *Sebu' Resâil*, (thk. Ahmed Tuysirkânî), Mîrâs-ı Mektûb, Tahran, 2001.

_____ , *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1306.

_____ , "Tefsîru Sûreti'l-İhlâs", (içinde) *er-Resâilu'l-Muhtâr*, İsfahan, 1405.

_____ , "Risâletü Halkı'l-Amâl", (içinde) *er-Resâilu'l-Muhtâr*, İsfahan, 1405.

EDİRNELİ, Mehmet Fevzi, *Cemâl ed-Deyyânî ale'l-Celâl ed-Devvânî (Cemâl ale'l-Celâl)*, Dersaadet, 1325.

DUMAN, Yusuf, *Bireyleşim Problemi ve Tanrı'nın Birliği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, 2015, (Yüksek Lisans Tezi).

DURAN, Recep, "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Var-Olanların Dereceleri Risalesi", *Ankara*

Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, S. 2, c. 35, 1991.

DURUSOY, Ali, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1), ss. 125-141.

EBÛ HANÎFE, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 1999.

ERDEM, Engin, "Ahmed Nuri: İbn Sînâ'nın İsbat-ı Vâcib Yöntemi", *Dini Araştırmalar*, c. 14, S. 39, 2011, ss. 50-69.

_____ , "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sînâ'nın 'Sünnet(ullah)' Anlayışı", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 2014, c. 50, S. 1, ss. 51-66.

_____ , "Hocazâde (1422-1488) ve 'Mucibun Bi'z-Zat' Düşüncesi", (içinde), *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara, 2007, ss. 143-153.

_____ , "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, s. 1, 2011, ss. 97-119.

_____ , *İlâhî Ezelîlik Ve Yaratma Sorunu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Ankara, 2006, (Doktora tezi).

_____ , "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:2, 2007, ss. 37-47.

_____ , *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, Endülüs, İstanbul, 2016.

_____ , ve Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 27, 2012, ss. 87-116.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Ensâr, Kâhire, 1397.

_____ , *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Kâhire, 1955.

FORREST, Peter, "The Identity of Indiscernible", *The Stanford Encyclopedia of*

Philosophy, (ed. Edward N. Zalta), Winter 2016 Edition. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-indiscernible

GAZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed, *Tehâfüt el-Felâsife*, (çev. Bekir Karlığa), Çağrı, İstanbul, 1981.

_____ , *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2010.

_____ , *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, (thk. Bessam Abdulvehhab el-Cabi), el-Ceffan ve'l-Cabi, Kıbrıs, 1987.

_____ , *Kavâidü'l-Akâid*, thk. Musa Muhammed Ali, Âlemi'l-Kütüb, Lübnân, 1985.

İBN MERZUBÂN, Behmenyâr, *et-Tahsîl*, thk. Şehit Murtaza Mutahhari, Tahran, 1375.

İBN SÎNÂ, "Arş Risalesi", (çev. Enver Uysal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, c. 9, 2000.

_____ , *el-Mebde' ve'l-Meâd,* , (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran, 1998.

_____ , *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli), Litera, İstanbul, 2014.

_____ ,"Kitâbu'l-Hudûd", (içinde) *Livre Des Définitions*, ed. A.-M. Goichon, L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1963.

_____ , *Kitâbu't-Tâ'lîkât*, (thk.Abdurrahman Bedevi), Daru'l-İslamiyye, Beyrût, 1972.

_____ , *Kitâbu'ş- Şifâ: Metafizik,* (çev. E. Demirli, Ö. Türker), Litera, İstanbul, 2013. II C.

KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood), Cambridge University Press, 1998.

_____ , *Opus Postumum*, (çev. Eckart Förster ve Michael Rosen), Cambridge University Press, 1993.

_____ , "Felsefi Teolojiye Giriş", *Felsefe Dünyası*, (çev. Mehmet Sait Reçber), S. 40, 2004/2, ss. 148-164.

KUTLUER, İlhan, "Hikmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, (çev. Suut K. Yetkin), Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

_____ , *Théodicée Denemeleri*, (çev. Hüseyin Batu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1946.

_____ , "Teodize", *Cogito 86*, (çev. Kaan H. Ökten), Yapı Kredi, 2017, ss. 30-38.

MÂTURÎDÎ, Muhammed Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, Dâru'l-Câmiati'l-Mısriyye, İskenderiyye.

MAVRODES, George I. , "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 2, Duke University Press on behalf of Philosophical Review, 1963, ss. 221-223.

MAYER, Toby, "İbn Sînâ's Burhân el-Sıddîqîn", *Journal of Islamic Studies*, 12:1 (2001), Oxford Center for Islamic Studies, 2001, ss. 18-39.

MEYBÛDÎ, Kadı Mir Hüseyin, *İklîlü't-Terâcim*, (çev. Mehmed Akkirmânî), Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul, 1316.

MCDONALD, H. Dermot, "Evil and the God of Love by John Hick (Macmillan)," *Vox Evangelica 5*, 1967, ss. 84-88.

PETERSON, Michael vd., *Akıl ve İnanç*, (çev. Rahim Acar), Küre, İstanbul, 2009.

POURJAVADY, Reza, *Philosophy in Early Safavid Iran-Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and his Writings*, Leiden-Boston, 2011.

RÂZÎ, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-Âliye*, Darul Kitabül Arabiyye, Beyrût, 1987.

REÇBER, Mehmet Sait, "Tanrı ve Sıfatları", *Din Felsefesi*, (ed. Recep Kılıç), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim, Ankara, 2013.

_____ , "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1(2010), ss. 59-78.

SWINNBURNE, Richard, *The Coherence Of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

TAFTÂZÂNÎ, Sadeddin Mesud b. Ömer, *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*, Karaçi, 2012.

TOKSÖZ, Hatice, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn Ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı Ve Katkısı", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, VII/2 (Güz 2014), ss. 25-70.

_____ ,"Fârâbî Düşüncesinde İlahi Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2016,

TÛSÎ, Nasirüddîn, *Musâriu'l-Musâri'*,Darul'l-Sekâfe, Kahire, 1349.

_____ , *Tecrîdü'l-Akâid*, Daru'l-Marife, Mısır, 1996.

ÜSKÜDÂRÎ, Mehmet Emin, *Telhîsu Tehâfüti'l-Hukemâ*, (çev. Kâmuran Gökdağ), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

ÜZÜM, İlyas, *Celaleddin ed-Devvânî ve er-Risâle fî Meseleti Halkı'l-Amâl Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1985. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

VALLICELLA, William F., "Divine Simplicity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward N. Zalta), Stanford University, Spring 2015 Edition. http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/divine-simplicity/

WARD, Keith Ward, "The Temporality of God", *International Journal for Philosophy of Religion*, c. 50, 2001. ss. 153-169.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995.

_____ , "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi XXII*, İstanbul, 1995.

ZERKEŞÎ, Ebu Abdullah Bedreddin, *el-Leâli'l-Mensûre fi'l-Ehâdîsi'l-Meşhûre*, Beyrût, 1406.

ÖZET

Çubukcu, Esma, Celâleddîn Devvânî'de Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Engin Erdem, 68s.

Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, ilahi basitlik ve ilahi sıfatlar meselesi filozoflar ve kelamcılar arasında tartışılan ve görüş ayrılıklarının belirginleştiği felsefesi-teolojik geleneğin ve çağdaş din felsefesinin en tartışmalı konularından biridir. İki bölümden oluşan tezde Celâleddîn Devvânî'nin Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkındaki görüşleri konu edilmektedir.

Birinci bölümde, teistik kanıtların sınıflandırılmasını, Devvânî'nin isbât-ı vâcib anlayışını, onun deliline getirilen eleştirileri ve Devvânî'nin bu eleştirilere verdiği cevapları açıkladık. Devvânî'ye göre İlahi basitlik ve Tanrı'nın bir'liği arasındaki ilişkiyi inceledik. İkinci bölümde Devvânî'nin zât-sıfat ilişkisi ve ilahi sıfatlar hakkındaki görüşlerini inceledik.

Sonuç olarak; Devvânî, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada İbn Sînâ'nın yolunu takip etmiş ve bu yolun burhân-ı limmî olduğunu ortaya koymuştur. İlahi basitliğe göre Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımının imkânsızlığını, vücûd ve mevcûd kavramlarının analizini yaparak açıklamıştır. Tanrı'nın bir'liğini apriori delillerle araştırarak İbn Sînâcı bakış açısını paylaşmıştır. Tanrı'nın sıfatlarını ve zât-sıfat özdeşliğini ilahi basitliğe uygun olarak yorumlamıştır. İbn Sînâcı metafizik ilkelerle Eşarî kelâmının kaderciliği arasında senteze gitmesi Devvânî'nin dikkat çekici bir özelliği olarak öne çıkmaktadır.

ABSTRACT

Cubukcu, Esma, The Existence of God and and His Attributes in Jalāl al-Dīn al-Dawānī, Master's Thesis, Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Engin Erdem, 68p.

The proof of existence of God, the problem of divine simplicity and divine attributes which are the topics of philosophical-theological tradition and modern philosophy of religion are the issues which the divergences become evident and discussed between philosophers and mutakallimîn. In the thesis consisting of two parts, Jalāl al-Dīn al-Dawānī's convictions with regard to God's existence and attributes are being examined.

In the 1st chapter, the classification of theistic proofs, Dawānī's intellection of isbât-ı wâjib, the supporting-opposing views on his proof and his responses to the ideas are analyzed. Furthermore, concepts of divine simplicity and God's oneness were examined through Dawānī's perspective. In the 2nd chapter, Dawānī's ideas on relationship between God's nature and his attributes and divine attributes were rendered.

In conclusion, Dawānī followed Avicenna's path while proving God's existence and put forward that the path is burhân-ı limmî. He had explained the impossibility of distinction between existence and essence in God by analyzing the concepts of wujûd and mawjûd in terms of divine simplicity. He analyzed God's oneness with apriori evidences and shared Avicenna's point of view. He interpreted God's attributes and the identity of God's existence and essence depending on divine simplicity. His syntheses between Avicenna's metaphysical principles and Ash'ari theology is one of the most remarkable characteristics of Dawānī.