

İbn Sina, Molla Sadra ve Allame Tabâtabâî Açısından Allah'ın Varlığının Kanıtlanabilirliği*

Dr. S. Vahid Kâşânî**

Özet

Elinizdeki araştırma; İbn Sina, Sadra Şirazî ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin Tanrının varlığına kanıt göstermenin fizibilitesi hedefiyle literatür incelemesi yöntemiyle ve analitik, betimleyici ve karşılaştırmalı yaklaşımla gerçekleştirilmiştir. Kanıtlanabilirlik meselesinde adı geçen filozofların görüşlerinin tahlilinden sonra şöyle bir sonuca varılmıştır: Birincisi, Tanrının varlığı kanıtlanabilir. Kanıtlanabilirlik, Tanrının varlığını ispatlamanın insan için akılcı ve mantıklı olduğu ve özü itibarıyla reddedilemeyeceği anlamına gelmektedir. İkincisi, Tanrının varlığı “özü itibarıyla (bizzat) nedensellik kanıtı”, “delil türünden zihinsellik (innî) kanıtı” ve “bağıntılı türden mutlak zihinsellik kanıtı” yoluyla ispatlanamaz. Ama “bağımlı nedensellik kanıtı” ve “genel bağlayıcılıklar türünden zihinsellik kanıtı” yoluyla Tanrının varlığı ispatlanabilir. Bu makalede Tanrının varlığını ispatlamak için İbn Sina ve Sadra Şirazî'nin eserlerinde de geçen “bağımlı nedensellik kanıtı” önerilmiştir. “Bağımlı nedensellik kanıtı” Hak Teala'nın vasfa ilişkin varlığını ispat eder ve bu da onun kendisinin varlığının ispatını gerektirir. Bu izaha göre Tanrının varlığının ispatlanabilirliği meselesi “zorunlu olana kanıt gösterilemez” (el-vâcib lâ burhan aleyhi) kuralıyla çelişmez. Çünkü kural, “özü itibarıyla (bizzat) nedensellik kanıtı” yoluyla Tanrının varlığının kanıtlanabilirliğine delalet etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kanıtlanabilirlik, kanıtlanamazlık, bağımlı (bılaraz) nedensellik kanıtı, özü itibarıyla (bizzat) nedensellik kanıtı.

Giriş

Allah'tan bahsetmenin ve evrenin yaratılışı üzerine araştırma yapmanın, akıl ve düşünce sahibi her insanın temel meselesi olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle ve cüretkâr bir tavırla teolojinin,

insanlığın ömrü kadar bir tarihe sahip olduğu iddia edilebilir. Ayrıca Tanrı, sıfatları ve fiilleri hakkında düşünmenin sadece dindarlara özgü bir tavır olmadığı görülür. Nitekim din-sizler arasında bile varlığın başlangıcını öğrenmek isteyenler vardır. Buna göre Tanrıyı bilmek, kavramsal da olsa ona dair belli bir

* S. Vahid Kâşânî'nin, “Vacibu'l-vücudun sınırı yoktur ve O, kanıtlanamaz kuralı itibarıyla Ebu Ali Sina, Şeyh- İşrak, Molla Sadra ve Allame Tabâtabâî açısından Allah'ın tanımlanabilir ve kanıtlanabilir olması” başlıklı İslam felsefesi doktora tezinden alınmıştır. Danışman: Askerî Süleymanî Emirî, Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi Hikmet ve Dinler Okulu, Kum, İran, 2019.

** Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

bilgi elde etmeye çalışan insanın hayatının ayrılmaz parçasıdır. Çünkü teoloji, hatta teizm, insanın itikadındaki inançların temelini, esasını ve altyapısını oluşturur. Ayrıca Tanrının varlığı, modern insanın yaşamında hayata anlam katmaya büyük ölçüde yardımcı olur. Çağdaş insanın derin krizlerinden biri, hayatın boş ve anlamsız olduğu duygusudur. Psikolojik ve ruhsal sorunların varlığı, anksiyete, kaygı, stres, kaybolmuşluk ve avarelik günümüz insanlığının rahatsızlıkları arasındadır. Bu nedenle dinin ve Tanrıya inancın tüm psikolojik, sosyal ve düşünsel sorunların üstesinden gelmenin anahtarı olduğu söylenebilir. Nitekim bugün pek çok psikolog din terapisi konusunu gündeme getirmekte ve bazıları da bunu uygulamaktadır.

Dinî ilahiyat dinî öğretiler yoluyla ve felsefî ilahiyat da akılcı analiz yoluyla günümüz insanı için Allah Teala'nın sıfatları ve fiillerine ilişkin sahih bilgiyi ortaya koymaktadır. Felsefî çabalar İslam filozoflarına mahsus değildir. Bilakis Müslüman filozofların çabalarına paralel olarak Batılı filozof ve düşünürler de Tanrıya dair bilgiye ulaşmak için gayret göstermektedir. Hatta öyle anlaşıyor ki Tanrıyı inkâr eden ateistler de Tanrıyı inkâr etmeye çalışırken ister istemez Tanrı hakkında olumsuz da olsa söz söylemek zorunda kalmaktadır.

Bu nedenle elinizdeki makalede İbn Sina, Sadra Şirazî ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin, bağımlı nedensellik kanıtı (burhan-ı limmî bilaraz) yoluyla kanıtlanabilirlik, bunun fizibilitesi üzerine ve kanıtlanabilirliğin “zorunlu olana kanıt gösterilemez” (el-vâcib lâ burhan aleyhi) felsefî kuralına aykırı olmadığı hakkındaki görüşleri tahlil edilip açıklanacaktır.

Kanıtlanabilirlik ve Kanıtlanamazlığın Anlamı

Bir şeyin kanıtlanabilirliği onun mümkün olmasına bağlıdır. Daha net bir ifadeyle, bir şey için kanıt gösterilebilmesi için onun mümkün varlık kategorisinde yer alması ve mantıksal yokluk içermemesi gerekir. Buradaki “imkân”, “yokluk” karşısındaki “genel imkân”dır. Genel imkân ile varlığı mümkün olan (mümkünü'l-vücut) şeyin varlığına kanıt ikame etmek kabul edilebilirdir.

Nitekim Tanrının varlığı kanıtlanabilir şeylerdendir. Tanrının varlığının mümkün şeylerden olduğunu izah ve ispat için iki noktaya odaklanmak zorunludur. Birinci nokta, Tanrıya yönelmenin fitrî olmasıdır. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî şöyle der: “Kâinatın Tanrısını araştırmak ve onun hakkında konuşmak insanın fıtratındandır.” (Tabâtabâî, 1379: 5/908), “Eğer fıtratımız bu mevzu-nun ispatı veya reddi için bir yol bulamayı asla bu fikir ve düşünceye kapılmazdı. Öyleyse bu tartışma bizim için sahih ve geçerlidir.” (A.g.e.). Bu yüzden insanın Tanrıyı aramak için gösterdiği gayret, Hak Teala'nın varlığının mümkün şeyler cinsinden olduğu ve mantıksal olumsuzluk içermediği, sonuç itibarıyla de kanıtlanabilir olacağı anlamına gelmektedir. İkinci nokta, “Tanrı” kavramı üzerinde düşünmektir. Dinî metinler, felsefi ve kelami eserler, mutlak kemal olan ve hiçbir sınırlandırma ve kusurun yakıştırılmaya-acağı bir varlığa atıfta bulunur. Bu kavramın “Tanrı” ile herhangi bir içsel çelişkisi ve zıtlığı yoktur, tamamen mümkün bir kavramdır. Mesela “çelişiklerin birliği” kavramında içsel bir çelişki vardır ve bu yüzden de yok hükmündeki şeyler (mümteniât) kategorisindedir. Fakat “Tanrı” kavramı böyle değildir.

Buna ilaveten, Müslüman ve Batılı filozoflar Tanrının varlığı için birtakım kanıtlar

göstermişlerdir. İbn Sina “zorunluluk ve imkân” kanıtını; Sühreverdi “nurlar nuru” kanıtını; Sadra Şirazî ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâi “sıddîkin” kanıtını; Kant “ahlak” kanıtını; Anselmus varlık” kanıtını; Schleiermacher “dinî tecrübe” kanıtını ortaya atmıştır. Bu da Tanrının varlığının kanıtlanabilir olduğuna delildir.

Bir şeyin kanıtlanmasının iki yöntemi vardır. Birincisi, kesin öncüllerin toplanmasıyla kesin sonuç elde edilir. İkincisi, karşıt kanıt yoluyla, yani uygun zıtlığı iptal ederek sonuca ulaşılır. Bu bakımdan kanıtlanabilme, birtakım öncülleri bir araya getirme ile kesin sonuca (özel anlamıyla kesin) ulaşabilme yahut belli öncülleri toparlayarak uygun karşıtlığı iptal etme şeklinde icra olunur. Buna mukabil kanıtlanamama, öncülleri toplama yoluyla kesin ve net sonuca varamama ya da karşıt kanıtla onu ispat edememedir.

Hakkında Kanıt Olmayan Zorunluluk (el-Vâcib Lâ Burhan Aleyh)

“Kanıt”, filozoflar ve mantıkçıların yaygın kullanımında nedensellik (lemm) kanıtına atfedilmektedir. Bu nedenle “zorunlu varlığın kanıtı olmaz” önermesi, “zorunlu varlığın nedensellik kanıtı yoktur” demektir. Nedensellik kanıtı (burhan-i limmî), nedensellik bağlamında zihinde büyük önerme için küçük önermeyi sabit kıldığı gibi hariçte de bu ikisinin temsil ettiği şeyleri orta noktada (hadd-i vasat) birleştiren kanıttır. Buna göre nedensellik kanıtı, sebebi bulunan ve bu yolla varlıkları ispat edilebilecek varlıklar için söz konusudur. Buna göre eğer zorunlu varlık gibi bir varlığın sebebi yoksa kanıtlanabilir de olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrının kanıtlanamazlığından bahsedildiğinde bu, nedensellik kanıtının olumsuzlandığı anlamına gelmektedir. Ama nedensellik kanıtı da özü

itibariyle (bizzat) nedensel ve bağımlı (bilaraz) nedensel olmak üzere ikiye ayrılır. Filozofların Tanrının varlığına nedensellik kanıtı göstermeyi reddederken kastettiği, özü itibariyle nedensellik kanıtıdır.

Bağımsız (Özü İtibariyle) ve Bağımlı Nedensellik Kanıtı

Ne zaman orta terim nokta, kanıta dayalı çıkarımlarda eşzamanlı olarak iki rol üstlense ona “nedensellik kanıtı” denmektedir. Bunlar da epistemolojik rol (yani orta nokta sonuca götüren bilginin sebebi ise) ve ontolojik roldür (yani orta nokta gerçeklikte ve işin kendisinde sonucun sabit olmasının sebebi ise).

Özü itibariyle nedensellik kanıtı, mutlak türünden nedensellik kanıtının aynısına verilen isimdir. Burada orta nokta, küçük önerme için büyük önermenin sabit olmasının sebebi ve büyük önermenin özüne ilişkin nedendir. Daha net bir ifadeyle, orta nokta, büyük önermenin hem vasfa ilişkin sebebi hem de kendisinin nedenidir.

Bağımlı nedensellik kanıtı ise, Tanrının varlığını dolaylı olarak ispatlayan kanıttır. Sadra Şirazî, *Ta'lika ber Hikmetu'l-İşrak*'ta der ki, âlemi var etmeyi orta nokta sayarak bağımlı (bilaraz), Allah'ın varlığına delil getirilebilir. (Kudbiddin Şirazî, Talikat: Sadru'l-Müteellihin 1388: 246). Şu çıkarıma dikkat ediniz: “Âlem var edilmiştir (masnu)”, “bütün var edilmişlerin bir var edeni vardır”, sonuçta da “âlemin bir var edeni vardır”. Bu kanıtta, özü itibariyle (bizzat), âlem için var edenin varlığına delil gösterilmiştir. Ama âlem için bir varedenin varlığı her ne kadar âlem için bir vasfı olsa da var edenin kendisini de gerektirmektedir. Sadra Şirazî'nin ifadesiyle, var edenin kendisinin varlığı, bağımlı yolla ispatlanmaktadır. (A.g.e). Bundan

dolayı bu kanıtın sonucu, âlemin bir varedeni olmasının (lehu sâni') kanıtıdır. Bu kanıtın türü de nedenseldir. Çünkü bu kanıtın orta noktası olan “varedilmiş”, âlemin varedene sahip olması için sebeptir. Buna göre büyük önerme, yani “bir varedeni vardır”, varedenin kendisini ispatlamaz. Bilakis âlem için “âlemin varedene sahip olması”nın vasfını ispatlar. Fakat şu çıkarımın dikkat çekici bir noktası vardır: Âlem için vasfı olarak varolmanın (bir varedeni vardır) gereği, varedenin zâtının kendisi itibarıyla varolmasıdır. Bu yüzden mevcut kanıt, âlemin bir varedene sahip olmasına özü itibarıyla nedensellik kanıtı ve varedenin kendisinin varlığına da bağışlı nedensellik kanıtıdır. Zorunlu varlığın ya da zorunlu varlığın basit aslının özü itibarıyla nedensellik kanıtı yoktur. Fakat bağışlı nedensellik kanıtı vardır.

İbn Sina Açısından Tanrının Varlığının Kanıtlanabilirliği

“Zorunlu varlık” (vâcibu'l-vücûd), İbn Sina'nın eserlerinde Allah'a işaret etmek üzere kullanılan bir kavramdır. O, felsefi eserlerinde Tanrının varlığını ispatlamak için çok sayıda kanıt ortaya koymuştur. İbn Sina'nın eş-Şifa (el-İlahiyyat), el-Mebde ve'l-Mead, el-İşarat ve't-Tenbihat ve en-Necat gibi eserlerine göz gezdirildiğinde Tanrının varlığının kanıtlanabilir olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, pek çok eserinde Tanrının varlığına kanıt göstermiştir. Şifa-İlahiyat'ta nedenler zincirindeki uçlar (vasat ve taraf) kanıtı, el-İşarat ve't-Tenbihat'ta imkân kanıtı, en-Necat'ta zorunluluk ve imkân kanıtı, el-Mebde ve'l-Mead'da Allah'ın varlığının kanıtlanabilirliğine delil vardır.

Fakat İbn Sina, bazı eserlerinde de Tanrının varlığına kanıt göstermeyi reddetmektedir. Şifa-İlahiyat'ta şöyle der: “Ona kanıt

yoktur. Bilakis o, her şeye kanıttır. Hatta onun varlığına bariz deliller vardır.” (İbn Sina, 1376: 354). Yine el-Mebde ve'l-Mead kitabında şöyle der: “Zorunlu varlığı ne fiilleri yönünden ne de hareketi bakımından ispat ettik. Dolayısıyla kıyas delil olmayacaktır. Aynı şekilde saf kanıt da yoktur. Çünkü Allah'ın sebebi yoktur; aksine kanıta benzeyen kıyaslar vardır.” (A.g.e., 1363: 33). Benzer şekilde Ta'likat'ta da zorunlu varlığın kanıtı olmadığını ve kendi zâtı yoluyla tanınamayacağını izah eder. (A.g.e., 1369: 70). Hepsinde de Tanrının varlığına kanıt olmadığından bahsedilen sözlerine rağmen İbn Sina'nın felsefi eserlerinde kanıt gösterilmesi temel bir çelişki ve uyumsuzluktur. Fakat biraz düşünüldüğünde onun açısından Tanrının varlığının kanıtlanamaz oluşunun, özü itibarıyla nedensellik kanıtına mahsus olduğu açıklık kazanmaktadır. Nitekim Şifa-İlahiyat kitabında zorunlu varlığın kanıtı olmadığını, çünkü sebebi bulunmadığını ve bu nedenle de nedensel kanıt gösterilemeyeceğini izah etmektedir. (A.g.e., 1376: 348). Bundan dolayı Tanrının varlığı kanıtlanabilir ve onu ispatlamak için özü itibarıyla nedensellik kanıtı dışında başka kanıtlardan yararlanılabilir. Zaten İbn Sina'nın kendisi de Allah'ın varlığını ispatlamak için nedenselliğe benzeyen kanıtlardan istifade ettiğini belirtmektedir.

İbn Sina birçok felsefi eserinde akılcı ve felsefi tahliller aracılığıyla ve pek çok kanıtla Tanrının varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Ama bunların arasında siddikîn kanıtı, İbn Sina'nın görüşüne göre, Allah'ın varlığını ispatlamak için en güçlü ve en önemli kanıtlardan birisidir. Bu kanıt birkaç felsefi ilkeye dayanmaktadır: Birincisi, varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmaktır. İkincisi, varoluşu, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmaktır. Üçüncü ilke nedensellik, dördüncüsü döngüyü ret ve beşincisi de zincirlemeyi iptaldir.

Bu kanıtta “imkân” iki anlamda kullanılabilir. İlki, mahiyetin vasfı olan “mahiyetin imkânı”dır. İnsan aklı, zihnin tahlilleri kapsamında mahiyeti varlık ve yokluk ile vasıflandırılmayacak şekilde farz eder. Varlık ve yoklukla ilişkisi eşit olan bu mahiyete “mahiyet imkânı” denilmektedir. İkincisi, varlığın vasfı olan “varoluş ve yoksunluk imkânı”dır. Varlık, sebeple ilişkili olarak ihtiyaç ve yoksunluğun ta kendisidir. Mümkün varlık, mahiyeti ihtiyaç ve yoksunluğun ta kendisini olan varlıktır; ortaya çıkabilmesi (hudûs) ve var kalabilmesi (bekâ) bir sebebe bağlıdır. İmkânın bu türüne “varlık imkânı” denilmektedir. İmkânın her iki anlamı da söz konusu kanıtta kullanılabilir. Sadra Şirazi, bahsi geçen kanıttaki “imkân”ın mahiyet ve mefhum imkânı olduğunda ısrar etmektedir. Onun inancına göre kanıtın en önemli sorununu, “Allah” kavramına dayanma zorunluluğu ve imkânıdır ve “Allah” kavramı yoluyla onun harici varlığının ispatlanmak istemesidir. Bu sebeple Sadra Şirazi, İbn Sina’nın kanıtını siddıkların kanıtı kabul etmez. Çünkü İbn Sina’nın kanıtında “varlık” kavramından bahsedilmektedir, varlığın hakikatinden değil. (Sadraddin Şirazi, 1419: 6/26). Bununla birlikte İbn Sina’nın eserlerinde “imkân”dan kastettiğinin sırf zihinsel anlam olmadığını, aksine varlık ve yoksunluğun imkânı anlamına geldiğini gösteren birtakım tanıklar vardır. İbn Sina, Allah’ın varlığına delil getirmeyi izah ederken farz edilmiş varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmaktadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki, o, sadece zihinsel kavramı tahlil etmemiştir. Bilakis harici varlığı ifade eden kavramı da analiz etmiştir. (İbn Sina, 1383: 97). Buna ilaveten, Sadra Şirazi’nin teyidine göre İbn Sina’nın felsefesi, varlığın asıl kabul edilmesine dayanan bir felsefedir. Yani bu felsefede nerede “varlık” kullanılmışsa harici ve reel karşılığı

olan, sadece zihinsel ve mahiyete ilişkin anlamında kullanılmayan varlık kastedilmiştir. Çıkarımının öncülleri şöyledir:

Birinci öncül: Dünyada gerçeklik vardır.

İkinci öncül: Varlık ya zorunludur ya da mümkündür. (Şartlı, ayrık, hakiki önerme).

Üçüncü öncül: Farz edilmiş varlık, mümkün varlıktır.

Eğer farz edilmiş varlık mümkün varlık ise nedensellik ilkesinin ifade ettiği şey göz önünde bulundurulduğunda, farz edilmiş mümkün varlığın bir sebebi olması gerekecektir. Birinci öncüle göre farz edilmiş mümkün varlığın sebebi, dış dünyadaki gerçekliklerden bir realitedir. İkinci öncüle göre de farz edilmiş gerçekliğin, yani mümkün varlığın sebebi, iki durumun dışında bir şey değildir; ya zorunlu varlığın sebebidir ya da mümkün varlığın. Çünkü mümkün varlığın sebebi zorunlu varlık ise ispata konu olabilecek ve nihayetinde de mümkün varlıklar zinciri zorunlu varlıkta son bulacaktır. Eğer farz edilmiş mümkün varlığın sebebi başka bir mümkün varlık olursa iki varsayım tasvir edilebilir. Birincisi, farz edilmiş mümkün varlığın sebebi kendisi olur. Bu durumda döngüye yol açacaktır. Eğer farz edilmiş mümkün varlığın sebebi başka bir mümkün varlık ise mümkün varlık daima sebebe muhtaç olduğundan sonuçta bir zincirlemeye varacak mümkün varlıklardan bir zincirle karşı karşıya kalacağız demektir. Dolayısıyla mümkün varlıklar zinciri, zincirleme ve döngüye varamayacağı için zorunlu varlıkta son bulması mecburidir ve ancak bu durumda ispata konu olabilecektir.

Söz konusu kanıt nedensellik kanıtı (burhan-ı limmî) kategorisinden mi yoksa zihinsel kanıt (burhan-ı innî, apriori) kategorisinden midir? İbn Sina, net bir şekilde, Allah’ın varlığını

nedensel (haricî) kanıt yoluyla ispatlanamayacağını söylemiştir. Bu yüzden bu kanıt, nedensellik (limmî) kanıtı kategorisinden değildir. Ama zihinsel (innî) kanıt da değildir. Aksine kanıtı benzeyen kıyastır. *el-Mebde ve'l-Mead* kitabında, zorunlu varlığı fiilleri yoluyla ve hareketi aracılığıyla ispatlamadığını belirtmektedir. Dolayısıyla zihinsel kanıtın kıyası, bir delil çeşidi olmayacaktır. Ayrıca saf kanıt, yani nedensel (bizzat) kanıt da değildir. Çünkü bu kıyas, zorunlu kategorisinden olan varoluşsal bir çıkarımdır. Öte yandan bu zorunlu da zaruri olarak var olmalıdır. (A.g.e., 1363: 33). Bu bakımdan İbn Sina'nın kanıtı nedensel (bizzat) kanıttır ve zihin kanıtı bir delil türü değildir.

İbn Sina ve Onu Şerhedenlerin Eserlerinde Nedensel Kanıt

Nasiruddin Tûsî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*'ta, İbn Sina'nın zorunlu ve mümkün kanıtını nedensel kabul etmekte ve bunun en üstün ve en güvenilir kanıtlardan olduğuna inanmaktadır. Çünkü en emin olunacak kanıt, sebepten sonuca çıkarım yapılan kanıttır. İbn Sina'nın kanıtı da böyledir. (A.g.e., 1383: 3/67). Ama İbn Sinacı zorunluluk ve imkân kanıtı nasıl bir nedensellik kanıtıdır? Nedensellik kanıtı, mutlak ve mutlak olmayan şeklinde iki türe ayrılır. Mutlak nedensellik kanıtında orta terim, büyük önermenin kendisinin varlık sebebidir. Bu nedenle Tanrının varlığına delalet eden mutlak nedensel kanıt yoktur. Nasiruddin Tûsî'nin kastettiğinin bu olmadığı da açıktır. Nasiruddin Tûsî'nin, İbn Sina'nın kanıtının nedensel oluşu hakkında söylediğini, mutlak olmayan nedensel kanıtlara da zorunlu varlığın vasfının varlığını ispatlama ile izah etmek mümkündür. Aslında Tûsî'nin açıklamasında, İbn Sina'nın sıddıkın kanıtındaki “varlık”, zorunluluk taşıma anlamında, yani “varlığı zorunlu varlığı vardır”

şeklinde hesaba katılmıştır. Çünkü “zorunlu varlığı vardır” varlığın sonucudur. “Varlığın varlığının zorunlu varlığı vardır” (zorunlu olanın vasfına ilişkin varlık) önermesi, “mevcudun zorunlu varlığı vardır” (zorunlu olanın kendisinin varlığı) önermesini gerektirir. Öyle anlaşıyor ki, Nasiruddin Tûsî'nin, sıddıkın kanıtının nedensel olduğunu söylemekten maksadı da budur. Netice itibarıyla bu izahla, zorunlu varlığın aslının (mutlak nedensellik kanıtı) değil, zorunlu olanın vasfa ilişkin varlığının (mutlak olmayan nedensellik kanıtı) ispatlandığına dikkat edilmelidir. Dolayısıyla İbn Sina felsefinde Allah'ın varlığını ispatlamak için nedensel kanıttan yararlanılmıştır. Bu görüşü “özü itibarıyla nedensel kanıt” ve “bağımlı nedensel kanıt” yoluyla Sadra Şirazî'nin teorisini anlatırken biraz daha açıklayacağız.

Sadraddin Şirazî Açısından Tanrının Varlığının Kanıtlanabilirliği

Sadraddin Şirazî, Tanrının varlığının özü itibarıyla (bizzat) kanıtlanamayacağına, aksine bağımlı olarak (bilaraz) kanıtlanabileceğine inanmaktadır. O, Allah'ın varlığını ispatlamak için kullanılan kanıtın türünü ne nedensel kanıt ne de zihinsel kanıt kabul eder, aksine nedensele benzeyen kanıt olduğunu belirtir.

Onun ne kastettiğini kavrayabilmek için iki anahtar kelime olan “özü itibarıyla (bizzat) kanıt” ve “bağımlı (bilaraz) kanıt”ı tahlil etmemiz gerekecektir. Sebebin varlığından sonucun varlığına çıkarımda bulunulan felsefedeki kavramsal anlamıyla kanıt, “nedensellik kanıtı” adını taşır. Nedensellik kanıtı, Sadraddin Şirazî'nin yorumuna göre özü itibarıyla (bizzat) ve bağımlı (bilaraz) olmak üzere iki çeşide ayrılır. Özü itibarıyla nedensellik kanıtı, orta terimin küçük önerme için

büyük önermenin gerçekleşmesinin sebebi ve büyük önermenin özünün nedeni olan mutlak türünden nedensellik kanıtına denir. Daha net bir ifadeyle, orta nokta, hem büyük önermenin vafına ilişkin sebep ve hem de büyük önermenin kendisinin sebebidir. Sadra Şirazî her ne kadar *Hikmetu'l-İşrak*'a notlarda nedensellik kanıtını, orta noktanın büyük önermenin kendisini tespit eden kanıtı özgü kabul etse de (Kutbiddin Şirazî, 1388: 246) bağımlı nedensellik kanıtı, dolaylı olarak Allah'ın varlığını ispatlayan kanıttır. Sadruddin Şirazî, *Hikmetu'l-İşrak*'a düştüğü notta der ki, âlemin var edilmesini orta nokta yapmakla, dolaylı olan, (bilaraz) Tanrının varlığına delil gösterilebilir. (A.g.e.). Şu çıkarıma dikkat edilmelidir: “Âlem var edilmiştir, tüm var edilmişlerin bir var edeni vardır, öyleyse âlemin de bir var edeni vardır.” Bu özü itibariyle kanıtta âlemin var edicisinin varlığına dair çıkarımda bulunulmuştur. Ama âlemin var edicisinin varlığı, var edenin kendisinin de varlığını gerektirmektedir. Sadra Şirazî'nin ifadesiyle, var edicinin kendisinin varlığı bağımlı (bilaraz) olarak ispatlanmaktadır. (A.g.e.). Dolayısıyla bu çıkarımda iki şey kanıtlanmış olmaktadır: Birincisi, özü itibariyle kanıtın ikame edildiği âlemin var edicisinin varlığı ve ikincisi, bağımlı kanıtın ikame edildiği var edicinin kendisinin varlığı.

Kanıtın bağımlı olmasının, Sebzivârî ve son dönemden Cevâdî Âmulî (Cevâdî Âmulî, 1375 b: 1/180) tarafından incelenmiş bir başka yönü daha vardır. O da kanıtın zihinsel şeylerden oluştuğudur. Bu bakımdan zihne gelen bir şey, içerik ve mahiyet gibi özü itibariyle kanıtlanabilir. Zihne gelmeyen ve mahiyeti olmayan bir şey ise varlığın hakikati gibi özü itibariyle kanıtlanabilir değildir; içeriğin haricî örneğe sirayet etmesi haric. Öyleyse varlığın asalet, basitlik, ayrışma

(teşkil) gibi hükümlerini ispatlamak için gösterilen delillerin tamamı bağımlı kanıt kabilindendir. Bu konu zorunlu varlığa özgü değildir. Mahiyete ilişkin tanımı (had) olmayan her şey gibi varlığın da kanıtı yoktur. İşte bu nokta, varlığın hakikatının ve saf varlık olan zorunlu varlığın özü itibariyle (bizzat) kanıtı olmadığına ve sadece bağımlı olan (bilaraz) yoluyla ispatlanacağına delildir.

Hikmet-i Mütealiye'de geçen “özü itibariyle kanıt” ve “bağımlı kanıt” şeklindeki iki anahtar kelimenin izahından, Sadruddin Şirazî açısından Allah'ın varlığının, bir itibara göre kanıtlanabilir ve bir itibara göre de kanıtlanamaz olduğu anlaşılmaktadır. Mutlak nedensellik kanıtı (haricîlik) aracılığıyla Tanrının varlığını ispat reddedilmiştir; diğer bir ifadeyle bu kanıtı göre Tanrı kanıtlanamazdır. Ama bu kanıtlanamazlığın, mutlak olmayan nedensellik kanıtı aracılığıyla Tanrının varlığını ispatlamaya aykırılığı yoktur. Fakat kanıtların bu türü, zorunlu olanın kendisinin varlığını ispatlamaz. Aksine zorunlu olanın vafına ilişkin varlığı ispatlar. Elbette vafsa ilişkin varlığın ispatlanması da tartışma dışında değildir. Çünkü kanıtın orta noktasının var edilmiş olması ve onun yoluyla var edicinin varlığının ispatlanması bir yana, orta terim (hadd-i vasat), büyük önermenin vafına ilişkin sebep olduğunun iddia edilmesi yeterli değildir. Bir şeyin ulaşılabilircek azami hali, büyük önermenin vafsa ilişkin varlığının, gerçekleşme bakımından var edilmiş olanı gerektirmesidir ve büyük önermenin vafına ilişkin varlığın ortalamasıyla karşılıklı bağımlılığı, ortalamasının onun sebebi olmasını içermektedir. Sadra Şirazî, kesinlik ifade etmesi nedeniyle onu nedensele benzeren kanıt kabul etmektedir.

Sadra Şirazî'nin Sıddıkin Kanıtı

Sıddıkin kanıtı, varlığın hakikatini felsefi bir bakışla araştıran ve ondan varlığın zorunluluğu sonucunu çıkartan kanıttır. Yahut Sadra Şirazî'nin ifadesiyle, sıddıkin kanıtı, Tanrıdan Tanrıya kanıttır. Her ne kadar sıddıkin kanıtı, Farabi ve sonra da İbn Sina zamanından beri varsa da o, bu kanıtı, Hikmet-i Mûtealiye esasına göre yeniden yazmıştır.

Sadra Şirazî'nin sıddıkin kanıtı tamamen Müteal felsefinin temellerine göre tasarlanmıştır. Bu bakımdan varlığın asıllığı, varlığın basitliği, varlığın ayrışması (teşvik), yoksunluğun imkânı, mükemmel varlık, mükemmel varlığın zayıf olana önceliği ilkelerini sıddıkin kanıtının asli prensiplerinden saymak mümkündür. Bu prensipler itibariyle Sadruddin Şirazî'nin sıddıkin kanıtını şöyledir:

- Birinci prensip: Varlık asıl ve mahiyet bağlıdır.

Birinci öncül: Dış dünyada gerçeklik mevcuttur.

İkinci öncül: Haricî gerçeklik mahiyete ilişkin bir şey değil, varlığın hakikatiyle aynı şeydir.

Birinci sonuç: Varlığın hakikati mevcuttur.

- İkinci ve üçüncü prensip: Varlık şahıslar ve basittir.

Üçüncü öncül: Varlığın hakikati, bir tek ve basit bir hakikattir. Varlığın hakikati, sadece yoğunluk ve zayıflık, mükemmellik ve noksanlık yoluyla ayırt edilebilecek bir tek hakikattir. Varlığın hakikatinde “ortak noktalar” (ma bihi'l-iştirak), “ayrışan noktalar” (ma bihi'l-imtiyaz) rücu eder. (Sadruddin Şirazî, 1419: 6/15).

Dördüncü öncül: Varlığın hakikatinin, mükemmellik ve noksanlık temelinde çok sayıda mertebesi vardır. (A.g.e.)

Beşinci öncül: Varlığın hakikatinde farz edilebilecek en mükemmel mertebe, ondan daha mükemmelinin düşünülmemeyeceği ve onun dışında farz edilecek başka her mertebenin mecburen eksik olacağı mertebedir. (A.g.e.)

İkinci sonuç: Varlığın hakikatinin her mertebesi ya mutlak mükemeldir ya da eksik. (A.g.e.)

- Dördüncü ve beşinci prensip: Yoksun imkânî bir şeydir ve mükemmel varlık vardır.

Altıncı öncül: Sebep ve sonuç, mükemmellik ve noksanlık ya da yoğunluk ve zayıflık bakımından birbirinden farklıdır. (A.g.e.)

Yedinci öncül: Sebep, varlığın kemali ve yoğunluğu; sonuç ise varlığın noksanlığı ve zayıflığıdır. Daha net bir ifadeyle, sonucun varlığı, yoksunluğun ta kendisi ve sebebe muhtaç olma halidir.

Sekizinci öncül: Açıklandığı gibi, varlığın hakikatinin mükemmellik ve noksanlık mertebeleri vardır. Bu bakımdan varlığın hakikatinde eksiklik mertebesi daha mükemmel bir varlığın farz edilmesini gerektirir. Bu daha mükemmel varlık, eksik mertebeden değerli ve ona önceliklidir. (A.g.e.)

Üçüncü sonuç (nihai netice): Varlığın hakikati, ya o mutlak mükemmel mertebenin kendisidir ya da böyle bir mertebeyi gerektirir.

Sadra Şirazî, bu kanıtta, varlığın hakikatini tahlil ederek zorunluluk ve zaruret sonucunu çıkarmaktadır. O, Hikmet-i Mûtealiye'nin ilkelerini kullanarak üç asli önermede, mutlak mükemmel ya da mutlak zengin varlık olan Tanrının varlığını ispat etmektedir: Birinci önerme “Varlığın hakikati vardır”, ikinci önerme “varlığın hakikatinin ayrışma mertebeleri vardır ve bu da mükemmellik ve noksanlığı ya da yoğunluk ve zayıflığı kapsar”,

üçüncü önerme “Eksik ve zayıf mertebelerin gerçekleşmesi daha mükemmel mertebelerin tahakkukunu gerektirir”. Bu üç önermenin sonucu, varlığın hakikatinin mutlak mükemmellik olduğu ya da varlığın hakikatinin böyle bir mertebeyi gerektirdiğidir.

Sadracı Sıddikin Kanıtının Tipolojisi

Sadracı sıddikin kanıtı, Tanrıyı ispat için Tanrıdan hareket eden bir kanıttır. Bu nedenle sıddikin kanıtında yaratılmışlardan hiçbir şey, Hak Teala'nın fiil ve eserleri orta terim (hadd-i vasat) olarak kullanılamaz. Ayrıca “Hak Teala” kavramı ve tasavvuru da sıddikin kanıtında orta nokta yapılamaz. Aksine orta nokta, varlığın hakikatidir. İşte bu nedenle Sadra Şirazi, sıddikin kanıtını “Onunla (Teala) ona şahitlik ederler, sonra zâtıyla sıfatlarına ve sıfatlarıyla da fiillerine şahitlik ederler” (A.g.e.: 6/13) kabul eder.

O, mutlak nedensellik kanıtı (burhan-ı limmî) aracılığıyla Tanrının varlığını ispatlamayı reddeder. Ama aynı zamanda Tanrının varlığına kanıt ikame etmenin mümkün olduğuna da inanmaktadır. Bu temelde, Allah'ın varlığını ispatlayan kanıtların özü itibariyle (bizzat) nedensel olmadığı, aksine bağımlı (bilaraz) nedensel ve nedensel benzeri türden olduğu inancındadır. Dolayısıyla Sadracı sıddikin kanıtı: 1) Mutlak nedensel (haricî) kanıt değildir; 2) Özü itibariyle (bizzat) nedensel kanıt değildir; 3) Bağımlı (bilaraz) nedensel kanıttır; 4) Nedensel benzeri kanıt türündendir.

Tabâtabâî Açısından Tanrının Varlığının Kanıtlanabilirliği

Tabâtabâî, Müslüman filozoflar arasında Tanrının varlığının ispata muhtaç olmadığına ve aksiyomatik olduğuna inanan tek filozoftur.

(Tabâtabâî, 1419: 6/14). O, sıddikin kanıtını, Sadruddin Şirazi'nin yorumundan tamamen farklı yeni bir okumayla ortaya koymaktadır. Ayrıca sıddikin kanıtının tipolojisinde, aralarında Tanrının varlığının ispatlanması da bulunan felsefi meselelerde kullanılabilecek yegâne kanıtın, genel bağlayıcılıklar (mülazimat-ı âhme) türünden zihinsel kanıt (burhan-ı innî) olduğuna inanmaktadır.

Tabâtabâî, nedensellik kanıtının felsefede kullanılamayacağına inanmaktadır. Çünkü bu kanıt, sebepten sonuca doğru gitmektedir. Felsefenin mevzusu, nesnelerin en geneli olması itibarıyla bir şeyin onun dışında kalacak sonucu değildir. Çünkü varlığın dışında bir şey yoktur. Dolayısıyla felsefenin mevzusu için bir sebep mevcut değildir. (A.g.y., 1392: 10).

O, felsefede kullanılan kanıtların hepsinin zihinsel kanıtlar (burhan-ı innî) türünden olduğuna inanmaktadır. Zihinsel kanıtlar da iki çeşittir: Birinci tür, kesinlik ifade etmeyen sonuçtan sebebe harekettir. Bu nedenle bu kısım da felsefede kullanılamaz. Zihinsel kanıtın ikinci türü, kesinlik ifade eden ve felsefi meselelere uygun genel bağlayıcılıklar (mülazimat-ı âhme) yoluyla. Genel bağlayıcılıklar, varlığa eşit ve haricî varlıkta biri diğerinin sebebi olmayan, ayrıca dışsal varlıkta üçüncü şeyin sonucu da olmayan varoluşsal icaplara atfedilir. (A.g.e.).

Tabâtabâî'nin sıddikin kanıtının tahlili

Tabâtabâî'nin eserlerinde sıddikin kanıtına ilişkin iki okuma vardır. Birinci okuma, *Bidayetu'l-Hikme* ve *Nihayetu'l-Hikme* kitaplarında geçen öncekilerin sıddikin kanıtına dair yorumuna benzemektedir. Onun icadı sayılan ve öncekilerin okumasından, hatta Sadra Şirazi'nin ve diğer Sadracı filozofların

okumasından tamamen farklı yeni ve orijinal ikinci okuma *Ta'lika ber Esfar*'da ve *Usul-i Felsefe ve Reveş-i Realism* kitabında izah edilmiştir.

Tabâtabâî'nin siddikin kanıtının “en muhkem” (esedd) ve “en özet” (ahsar) olmak üzere iki özelliği vardır. Şu anlamda: Özet ve kısa olmasının yanı sıra gerekli sağlamlık ve dayanıklılığa da sahiptir. Özet ve kısa oluşu, siddikin kanıtının okumasında hiçbir felsefi öncülden yararlanmamış olması nedeniyledir. Oysa Sinacı ve Sadracı okumalarda, hatta Sebzivârî'nin okumasında felsefi öncüllerden faydalanılmıştır. Sağlamlık ve dayanıklılık da kanıt kimliğini koruma nedeniyledir. *Ta'likat ber Esfar*'da siddikin kanıtını şöyle anlatır:

Birinci öncül: Gerçeklik özü itibariyle bâtil olmayı ve yokluğu kabul etmez.

İkinci öncül: Özü itibariyle bâtil olmayı ve yokluğu kabul etmeyen bir varlık özü itibariyle (bizzat) zorunlu ve ezelidir.

Birinci sonuç: Gerçeklik özü itibariyle ezeli ve zorunlu varlıktır.

Üçüncü öncül: Gerçeklik iki çeşittir: Özü itibariyle zorunlu varlığın gerçekliği ve gerçekliği yoksunluk ve muhtaçlığın ayrınsı olan şeyler.

Dördüncü öncül: Muhtaç ve yoksun şeyler, özü itibariyle zorunlu varlığa bağlıdır.

Nihai sonuç: Özü itibariyle zorunlu varlık adındaki gerçeklik, muhtaç ve yoksun gerçeklikler olan varoluşu var kılıp ayakta tutar. (A.g.e., 1419: 6/14).

Bu kanıtta, bir yandan gerçekliğin aslen bâtil olmamasından varlığın zorunluluğuna dair çıkarımda bulunulurken, diğer yandan yoksun ve muhtaç gerçekliklerin, mutlak zengin ve özü itibariyle zorunlu varlık olan bir

varoluşa ihtiyaç duydukları sonucuna varılmıştır. İki çıkarımın vardığı netice, öncelikle özü itibariyle zorunlu varlık olan bir gerçeklik bulunduğu; ikinci olarak da yoksun ve muhtaç tüm gerçekliklerin ona bağlı olduğu ve onunla ayakta durabildiğidir.

Tabâtabâî, birinci öncülden iki hüküm çıkarır. Birinci hüküm iki önerme ile ifade edilmiştir: Birinci önerme, “gerçeklik safsatayı olumsuzlar” ve ikinci önerme “her şuur sahibi varlık o gerçekliği kabul etmeye muhtaçtır.” Sonuç olarak “gerçeklik özü itibariyle geçersiz kılınmaz” önermesi doğrudur.

İkinci okuma üç varsayımla başlar: Birinci varsayım “şeylerin gerçekliğini inkâr etmeliyiz”, ikinci varsayım “şeylerin gerçekliğini vehim kabul etmeliyiz” ve üçüncü varsayım “şeylerin gerçekliğini şüpheli bulmalıyız”. Birinci varsayımda eğer şeylerin gerçekliğini inkâr etmeliyse bu durumda bu inkâr gerçektir. Dolayısıyla gerçeklik sabittir. Diğer bir ifadeyle, gerçekliğin aslı kabul edilmiş olmaktadır. İster olumsuzlayan hüküm ister olumlayıp onaylayan hüküm olsun ona rücu eder. Bu bakımdan birinci öncülü inkâr, gerçekliğin ilkesinin ispatını gerektirir.

İkinci varsayımda eğer gerçeklik vehim ise gerçekliği vehim kabul etmenin kendisi zaten gerçektir. Bu durumda gerçeklik sabittir. Acaba şeylerin gerçekliğini vehim farzetmenin gerçekliği var mıdır? Açıktır ki vehmeden açısından gerçek şeyin vehim sanılmasının gerçekliği vardır. Bu yüzden, vehim sanmanın kendisi gerçekliğin ispatını gerektirir. Çünkü vehmeden kişi, gerçek bir şeyi vehim sanmakla gerçekliğin var olduğunu kabul etmiştir.

Üçüncü varsayımda gerçeklik eğer şüpheli ise bu durumda gerçekliğin şüpheli olmasının kendisi bir tür gerçektir. Dolayısıyla gerçeklik sabittir. Şüphe eden kişi, gerçekliği

şüphe ve tereddüt formuna soktuğunda bilinçsizce şüpheli gerçekliği kabul etmiş olmaktadır. Bundan dolayı gerçeklik vardır ve inkâr edilemez. (A.g.e., 1392: 4).

Tabâtabâî, gerçekliğin ikinci öncülünde bâtıl kılınamaz olmayı, özü itibariyle zorunlu varlık ve ezeli zaruri kabul etmektedir. Gerçekliğin aslı hiçbir zaman “gerçek olmama” halinde bulunmaz. Yani gerçekliğin ortadan kalkması, özü itibariyle (bizzat) başkalaşma ve tahakkuku özü itibariyle zorunluluktur. Bu öze ilişkin zorunluluk, ezeli zorunluluk ile aynı şeydir. Gerçekliğin aslının ezeli zorunluluğu, Vacip Teala dışında başka hiçbir şeye uygulanamaz. (Cevâdî Âmulî, 1375 a: 224).

Üçüncü ve dördüncü öncül özü itibariyle zorunlu olanı şeylere uygulamamak gerektiği noktasına açıklık getirir. Bu yüzden gerçekliği iki çeşide ayırır: Bağımsız gerçeklik ve bağımlı, yoksun gerçeklik. Ezeli zorunluluğa sahip özü itibariyle zorunlu olan, geriye kalan gerçekliklerin bağlı olduğu bağımsız gerçeklikle aynı şeydir. Dolayısıyla Tabâtabâî, kendi sıddıkin kanıtında, ezeli zorunluluğu olan ve geriye kalan gerçekliklerin bağlı olup onunla ayakta durduğu “özü itibariyle zorunlu varlık” adında bir gerçeklik bulunduğunu ispat etmektedir.

Bazı düşünürler sıddıkin kanıtını yorumlarken Tabâtabâî'nin, varlığın asıl oluşu yerine gerçekliğin asıl oluşunu vurguladığına inanmaktadır. Aslında sıddıkin kanıtının temeli gerçekliğin asıl olduğudur, Sadracı varlığın asıllığı değil. Tabâtabâî'nin kanıt yorumunda gerçekliğin asıl olması ile varlığın asıl olması arasında yapılan bu ayırım doğru değildir. Çünkü o, *Resâil-i Tevhidiyye*'de “varlık”, “gerçeklik”, “hakikat” ve “asıllık”ı aynı anlamda kullanmaktadır. O da filozofların sofiistlere mukabil kullandığı anlamdan ibarettir. (Tabâtabâî, 1392: 5).

Tanrının Varlığını İspat İçin Uygun Kanıt

Kanıtların kısımlarını ve Müslüman filozofların bu alandaki görüşlerini inceledikten sonra bağımlı nedensel kanıt (burhan-ı limm-i bilaraz) Tanrının varlığını ispatlamak için uygun olduğu anlaşılmaktadır. Nedensel kanıt, İbn Sina ve Sadruddin Şirazî'nin eserlerinde de vardır. Nedensellik kanıtı, Sadra Şirazî'nin yorumuna göre, özü itibariyle ve bağımlı olmak üzere iki çeşide ayrılır. Bu itibarla ortaya konulmuş tüm kanıtlar ve Sadra Şirazî ve Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin sıddıkin dışındaki kanıtları, “onun zorunlu olanı vardır” için özü itibariyle nedensel kanıt ve “zorunlu olan mevcuttur” için bağımlı nedensel kanıt türündendir. (الوجود له واجب / الوجود موجود / varlık onun için zorunludur öyleyse zorunlu olan vardır). Bundan dolayı “özü itibariyle nedensel kanıt”, “delil türünden zihinsel kanıt” ve “bağımlı ve sebepli (tezayüfî ve illî) türden mutlak zihinsel kanıt” Tanrının varlığını ispat edemez.

Tanrı, sebebi olmayan (ister harici sebep veya tahlil sebebi olsun) yegâne varlıktır. Aksine o, “sebeplerin sebebi”dir. Tanrının sebebi bulunmaması da “sebeplerin özü” (zevâtü'l-esbab) kaidesi ve yine “sebebi olmayan” (mâ lâ sebep) kuralı itibariyledir. Bu iki kurala dayanarak denilebilir ki, Tanrının sebebi olmadığına göre ya onunla ilgili bilgi aksiyomatik olmalıdır ya da saf akıl ve kanıt kıyası aracılığıyla onun hakkında bilgi elde edilemeyecektir. Dolayısıyla Tanrının sebebi olmadığından sırf akıl aracılığıyla onu tanımak mümkün değildir. Bu da “sebeplerin özü” (zevâtü'l-esbab) kaidesinin muhtevasıdır. Ayrıca Tanrı, “sebebi olmayan” (mâ lâ sebep) kuralının örneği olduğundan söz konusu kanıt aracılığıyla da onun hakkında bilgi edinilemez. Bundan dolayı Tanrının varlığına

özü itibariyle nedensel kanıt ikame edilmesi doğru değildir.

Delil türünden zihinsel kanıt da Tanrının varlığını ispatlamada işlevsizdir. Delil kanıtı, sonucun bilgisi yoluyla ve sonucun bilgisi de zâhîrî his, bâtûnî his ve sebebin bilgisi olmak üzere üç yolla elde edilir. Eğer sonucun bilgisi zâhîrî veya bâtûnî his yoluyla olursa saf akıl kanıtı değildir. Delil kanıtı, sonucun münhasır sebebe sahip olması durumunda kesinlik kazanır. Mümkünler âleminin münhasır sebebi de özü itibariyle (bizzat) zorunlu varlıktır. Delil kanıtı, zorunlu olanın ispatı için doğrudur. Fakat felsefede zorunlu olanın varlığını bariz ve açık biçimde bu yoldan ispat etmek mümkün değildir. Çünkü felsefenin yöntemi, saf akılcı ve temel aksiyomlara dayalıdır. Bu yolda zâhîrî ve bâtûnî his yolundan yararlanılması durumunda ve eğer sonucun bilgisi, sebebin bilgisi aracılığıyla elde edilirse çıkarımda döngü kaçınılmaz hale gelir. Çünkü zorunlu varlık belli olmadıkça mümkün varlık bilinemez. Bundan dolayı felsefede delil kanıtının yolu kapalıdır. Bu yüzden Tanrının varlığı da delilin zihinsel (innî) kanıtı aracılığıyla ispatlanamaz.

“Mutlak zihinsel (innî)” kanıt da Tanrının varlığını ispatlamada işlevsizdir. Zihinsel kanıtın zihinselliği (inniyyet), orta noktanın yalnızca sonuca ilişkin kesin sebep olmasıyla ilgilidir. Bu ilişkinin iki hali olabilir: Bunlardan biri, izahı yukarıda geçmiş delil kanıtıdır. Zihinsel kanıtın ikinci kısmı, orta nokta ve büyük önermenin karşılıklı bağlayıcılığıdır. Mantıkçılar bu kısmı “mutlak zihinsel kanıt” olarak adlandırmıştır. Bu ikisi arasındaki bağlayıcılık ilişkisi üç şekilde ortaya çıkabilir: Bağlantılı (tezayüfî) bağlayıcılık, sebepli (illî) bağlayıcılık ve genel (âmme) bağlayıcılık.

Bağlantılı bağlayıcılık, orta nokta ve büyük önermenin her ikisinin de bağlantılı olduğu

yerdir. Mutlak zihinsel kanıtın bu türü Tanrının varlığını ispatlamada rol oynayamaz. Hatta esas itibariyle kanıtlar arasında bile yer alamaz. Çünkü varlık ve bilgideki denklik nedeniyle iki bağlantılıdan birinin belli ve diğerinin bilinmez olması mümkün değildir. Daha net bir ifadeyle, iki bağlantılı şeyin anlaşılması arazda da gerçekleşir. Bu yüzden biri, diğerini anlamının sebebi yapılamaz. (Misbah Yezdî, 1387: 1/198). Dolayısıyla kanıtın bu türünün epistemik değeri yoktur ve esasen kanıtlar arasında da yer alamaz; nerede kaldı Tanrının varlığını ispatlamak için ondan yararlanalım.

Sebepli bağlayıcılık, orta nokta ve büyük önermenin bir sebebin sonucu olduğu yerdir. O sebep de kanıtın sınırları dışındadır. Bu durumda mutlak zihinsel, delil ve nedensellik kanıtından terkibe dönüşü vardır. Bu yöntem de Tanrının varlığını ispatlamada rol oynayamaz. Çünkü sebepli bağlayıcılık hakikatte iki bilgidен oluşmuştur. Birincisi, ilk sonuç yoluyla bilgi (delil) ve sonra da ikinci sonuca ilişkin sebep yoluyla bilgi (nedensellik). Birinci aşamada sonuca ilişkin bilgi, duyuşal veya hazır bulunma yoluyla gerçekleşir. Oysa demiştik ki, felsefede saf akılcı yoldan bilgi elde edilir. Dolayısıyla birinci aşamada sırf akılcı yoldan sebebe ilişkin bilgi elde edilemez. Yani bu aşamada kesinliğe ulaşmanın imkânı yoktur. Doğal olarak da kesinliğe erişimin olmamasının kanıtın ikinci tikeli üzerinde etkisi olacak ve tümel neticeyi kesinliğin dışına çıkartacaktır.

Mutlak zihinsel kanıt, Tabâtabâî'nin özellikle dikkat çektiği genel bağlayıcılık türündendir. O, felsefinin meselelerindeki tüm kanıtları bu kabilden kabul eder. (Tabâtabâî, 1392: 6). Bağlantılı (bilaraz) nedensel kanıt ile genel bağlayıcılıklar kanıtı arasında varlığın mahiyeti bakımından fark yoktur. Genel bağlayıcılıklar kanıtı, bir şeyin gerekmesinden

başkasının gerekmesine intikal ve bağımlı (bilaraz) nedensel kanıt da bir şeyin gerekmesinden o şeyin gereğinin gerekmesine intikaldır.

Sonuç

1. Tanrının varlığı kanıtlanabilir. Yani Tanrının varlığına kanıt ikame edilmesi akla ve mantığa uygundur. Özü itibariyle ve mantıksal bakımdan reddedilecek bir durum yoktur.

2. Filozoflar açısından Tanrının varlığı aksiyomatiktir. Ama varlığın aksiyomatik oluşu ile kanıtlanabilirlik birbirinden ayrı iki kate-goridir ve aralarında hiçbir çelişki yoktur.

3. Kanıt, akılcı çerçeveye göre nedensel ve zihinsel olmak üzere iki kısma; nedensel kanıt da özü itibariyle (bizzat) nedensel ve bağımlı (bilaraz) nedensel olmak üzere iki kısma; zihinsel kanıt ise delil ve mutlak olmak üzere iki kısma ayrılır. Mutlak zihinsel de bağıntılı (tezayüf), sebepli ve genel bağlayıcılıklar (mülazimat-ı âimme) olmak üzere üç kısmı vardır.

4. “Özü itibariyle nedensellik”, “delil türünden zihinsellik” ve “bağıntılı ve sebepli

türden mutlak zihinsellik” kanıtıyla Tanrının varlığı ispatlanamaz. Sadece bağımlı nedensellik ve genel bağlayıcılıklar türünden mutlak zihinsellik kanıtı yoluyla Tanrının varlığını izah etmek mümkündür.

5. Bağımlı (bilaraz) nedensel kanıt ile genel bağlayıcılıklar kanıtı arasında mahiyet bakımından fark yoktur. Genel bağlayıcılıklar kanıtı, bir şeyin gerekmesinden başkasının gerekmesine intikal ve bağımlı (bilaraz) nedensel kanıt da bir şeyin gerekmesinden o şeyin gereğinin gerekmesine intikaldır.

6. Tanrının varlığının kanıtlanabilirliği, “zorunlu varlık hakkında kanıt gösterilemez” (el-vâcib lâ burhan aleyhi) kuralıyla çelişkili değildir. Çünkü söz konusu kaidenin ifade ettiği şey, zorunlu olanın, özü itibariyle (bizzat) nedensel kanıtla ispatlanamayacağıdır. Halbuki kanıtlanabilirlikten bahsedildiğinde zorunlu olana kanıt ikame edilmesi, bağımlı (bilaraz) nedensel veya genel bağlayıcılıklar kanıtı yoluyla. Sonuç itibariyle Tanrının varlığının kanıtlanabilirliği, söz konusu felsefi kuralla hiçbir şekilde çelişmez.

Kaynakça

- Cevâdî Âmulî, Abdullah (1375). *Rahik-i Mahtûm*, Kum: İsrâ, Birinci Baskı.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1357). *En-Necat fi'l-Hikmeti'l-İlahiyye*, Kum: Mektebetu'l-Murtazavî.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1363). *El-Mebde ve'l-Mead*, tahkik: Abdullah Nuranî, Tehran: Müesses-e Mutalaat-i İslâmî, Birinci Baskı.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1369). *Et-Ta'likat*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebu'l-A'lam ve'l-İslâmî.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1376). *El-İlahiyyat min Kitabî's-Şîfa*, tahkik: Hasan Hasanzde

- Âmulî, Kum: Mektebetu'l-A'lamî'l-İslâmî, Birinci Baskı.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1383). *El-İşarat ve't-Tenbihat mea Şerhi'l-Hâce Nsiruddin et-Tûsî ve'l-Muhakemât li-Kutbiddin er-Râzî*, tahkik: Kerim Feyzî, Kum: Matbuât-i Dinî, Birinci Baskı.
- İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah (1404). *Eş-Şîfa (Mantık)*, tahkik: Said Zâyid, Kum: Mektebetu Âyetillah Mer'eşî.
- Kutbiddin Şirazî, Mahmud b. Mesud (1388). *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, ekler ve talikat: Sadru'l-Müteellihin, tashih ve tahkik: Seyyid

- Muhammed Musevî, mukaddime: Seyyid Hüseyin Nasr, Tehran: Hikmet, Birinci Baskı.
- Misbah Yezdî, Muhammedtaki (1387). *Şerh-i İlahiyyat-i Şifa*, tahkik ve edit: Abdulcevad İbrahimîfer, Kum: Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeynî, Birinci Baskı.
- Sadrüddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1354). *El-Mebde ve'l-Mead*, tashih: Seyyid Celaluddin Âştîyanî, Tehran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran.
- Sadrüddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1382). *Et-Ta'likat ale'l-İlahiyyat mine's-Şifa*, tashih, tahkik ve mukaddime: Necekulî Habîbî, edit: Seyyid Muhammed Hameneî, Tehran: Bunyad-i Hikmet-i İslamîyy-i Sadra.
- Sadrüddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1419). *El-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akdiyyeti'l-Erbac*, talikler: Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, Beşinci Baskı.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1379). *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, Mecmua- Âsâr içinde, c. 6, mukaddime ve dipnot: Murtaza Mutahharî, Kum: Sadra, Yedinci Baskı.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1392). *Mecmua-i Resâil*, editör: Seyyid Hâdi Hüsrevşahî, Kum: Bustan-i Kitab, Üçüncü Baskı, c. 1 ve 2.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1392). *Nihayetu'l-Hikme*, tshih ve talik: Gulamrıza Feyyazî, Kum: Müessesesi-i Amuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeynî, Yedinci Baskı.

Referanslar

- Ghotb al-Din Shirazi, Mahmud ibn Masud. 2010. *Sharh Hekmat al-Eshragh: Be Enzenam Talighat Sadr al-Moteallehin*, Edited & Reserched by Seyyed Mohammad Musawi, Foreworded by Seyyed Hoseyn Nasr, Tehran: Hekmat, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1979. *Al-Najat fi al-Hekmah al-Elahiyah (Salvation in Divine Wisdom)*, Qom: Al-Mortazawi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1984. *Al-Shefa; Mantegh (Healing; Logic)*, Researched by Said Zayed, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1985. *Al-Mabda wa al-Maad (Origin and Resurrection)*, Researched by Abdollah Nurani, Tehran: Islamic Studies Institute, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1991. *Al-Talighat (Annotations)*, Researched & Foreworded by Abd al-Rahman Badwi, Beirut: Islamic Media Press. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1998. *Elahiyat men Ketab al-Shefa (Theology in the Book al-Shefa)*, Researched by Hasan Hanzadeh Amoli, Qom: Islamic Media Office, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 2005. *Al-Esharat wa al-Tanbihat ma'a Sharh al-Khaje Nasir al-Din al-Tusi wa al-Mohakemat le Ghotb al-Din al-Razi (Signs and Notes with the Explanation of Khajeh Nasir al-Din al-Tusi and Trials of Ghotb al-Din al-Razi)*, Researched by Karim Feyzi, Qom: Religious Press, First Edition. [in Arabic]
- Jawadi Amoli, Abdollah. 1997 a. *Tabyin Barahin Ethbat Khoda (Explanation of the Arguments for the Existence of God)*, Qom: Esra, Second Edition. [in Farsi]
- Jawadi Amoli, Abdollah. 1997 b. *Rahigh Makh-tum (Sealed Wine)*, Qom: Esra, First Edition.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. 2009. *Sharh Elahiyat Shefa (Commentary of Theology Section of the Book Healing)*, Researched by Abd al-Jawad Ibrahimifar, Qom: Imam

- Khomeini Education and Research Institute, First Edition. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1976. *Al-Mabda wa al-Maad (Origin and Resurrection)*, Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Iranian Association of Wisdom and Philosophy. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1998. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Annotated by Mohammad Hosyn Tabatabayi, Beirut: Heritage Revival House, Fifth Edition. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2004. *Al-Talighat ala al-Elahiyat men al-Shefa*, Edited, Researched & Foreworded by Najafgholi Habibi, Supervised by Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Wisdom Foundation. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2001. *Osul Falsafeh wa Rawesh Realism (Principles of Philosophy and Method of Realism)*, Annotated by Morteza Motahhari. In: *Majmu'eh Athar (Collection of Works)*, vol. 6, Qom: Sadra, Seventh Edition, vol. 6. [in Farsi]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2014. *Majmueh Rasael (Collection of Treatises)*, Prepared by Seyyed Hadi Khosroshahi, Qom: Book Garden, Third Edition, vol. 1 & 2. [in Farsi]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2014. *Nehayah al-Hekmah (End of Wisdom)*, Edited & Annotated by Gholam Reza Fayyazi, Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute, Seventh Edition. [in Arabic]