

# İbn Ataullah el-İskenderî'nin Allah'ın Varlığına Dair Kanıtlara Yönelik Eleştirisi

Ahmet Murat Özel

Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Tasavvuf Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
ahmet\_murat@hotmail.com

Öz

Önemli bir mutasavvıf müellif olan İbn Ataullah el-İskenderî'nin (ö.709/1309), Tanrı'nın varlığına dair kanıtlara yönelttiği eleştiri, tasavvuf disiplini açısından olduğu kadar, din felsefesi bakımından da dikkat çekicidir. Onun eleştirisinin temelleri marifet anlayışındadır. Ona göre Allah'ı tanımının gerçek yolu müşahededir. Bu ise sufilerin yoludur. Bu yol dışında yer alan ve kelamcılara ve filozoflara ait kabul ettiği istidlal yolu ise nitelikçe müşahede yolunun gerisindedir. Müşahede yolu, delile ihtiyaç bırakmayan bir kesinlik taşır. İskenderî'nin Allah'ın varlığına dair kanıtları eleştirmesinin bir başka sebebini de onun hakiki ve gölge varlık ayrımında buluruz. Ona göre hakiki varlık Allah'tır ve gölge varlık ise Allah dışındakiler. Durum böyle olunca, gölge varlıkları hakiki varlığın var oluşuna delil ve dolayısıyla temel yapmak doğru değildir. Varlığı kanıtlanması gereken Tanrı değil, onun dışındakilerdir.

İskenderî'nin kanıtlar karşısındaki bu pozisyonu fideist düşünürlerin kanıtlara bakışını hatırlatır. Ama aralarında bazı farklar vardır. Bunlardan en önemlisi de fideistlerin kanıtları eleştirilerinin epistemolojik sebeplere dayanması, bunun yanında İskenderî'nin eleştirisinin ontolojik temelde olmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İskenderî, kanıtların eleştirisi, müşahede, istidlal, fideizm

## **The Critique of Ibn 'Ata Allah al-Iskandari Concerning the Proofs for the Existence of God**

The critique of Ibn 'Ata Allah al-Iskandari (d. 709/1309), as an important Sufi author, concerning the proofs of God's existence is quite remarkable not only from the point of Sufism but also from the point of philosophy of religion. His critique is based on his own notion of mystical knowledge (ma'rifah). For him, the true way to know God is witnessing (mushahadah), which is also the way of Sufis. The way of witnessing takes precedence over the way of reasoning (istidlal) which he accepted to be belonging to theologians (mutakallimun) and philosophers and which weaker than the way of witnessing. The way of witnessing has a certainty that reserves no room for proof.

Another reason for al-Iskandari's critique of proofs concerning Divine Existence is to be found in his distinction between true being and the shadow being. According to him, the real being is God Himself, and the shadow being is the things other than Him. In this case, it is not appropriate to establish shadow beings as proofs and thus as basis for the existence of real being. As a matter of fact, it is not God whose existence must be proven, but the things other than him.

*The position of al-Iskandari in relation to the proofs reminds us the views of fidelist philosophers about the proofs; however, there are some differences the most important of which is that the proofs of the fidelists depend on epistemological reasons, whereas al-Iskandari's critique depends on the ontological basis.*

*Key Words: Iskandari, critique of the proofs, witnessing, reasoning, fideism*

*Atıf*

*Ahmet Murat Özel, İbn Ataullah el-İskenderî'nin Allah'ın Varlığına Dair Kanıtlara Yönelik Eleştirisi, Marife, Yaz 2013, ss. 125-138*

Ahmed ibn Muhammed ibn Abdülkerim ibn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), özellikle *Hikem-i Atâiyye* adıyla bilinen eseriyle şöhret bulmuş bir sufi müelliftir. İskenderî, Şâzeliyye tarikatının, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 654/1256), ve Ebu'l-Abbas el-Mursî'den (ö. 686/1287) sonraki üçüncü şeyhidir. Şâzeliyye tarihinde, ilk kez eser veren ve böylece tarikatın ana ilkelerini yazıya döken bir isim olmasıyla ayrıca önemlidir.

İskenderî'nin Tanrı'nın varlığına dair kanıtlara yönelttiği eleştiri, tasavvuf disiplini açısından olduğu kadar, din felsefesi bakımından da dikkat çekicidir. Onun eleştirisinin temelini ise marifet anlayışı oluşturur. Bu bakımdan, eleştirisini incelemeden önce, marifet anlayışına bakmakta yarar var.

## 1. İskenderî'nin Marifet Anlayışı

İskenderî, sufilerin bilgi alanındaki genel tutumlarına paralel olarak, Allah'ı tanımayı "marifet" terimiyle ifade etmiş ve bu tanımayı özel bir tanıma biçimi olarak anlamımızı sağlayacak biçimde işlemiştir. Aslında marifet, genel anlamda, bir şeyi zatında ve sıfatlarında olduğu gibi idrak etmektir ki bu, İskenderî'nin bizzat aktardığı bir tanımdır.<sup>1</sup> Buradaki "olduğu gibi" vurgusu, "Marifetullah nedir?" sorusunun cevabında kilit bir rol oynar. Çünkü marifet, bir açıdan, eşyanın ve varlığın görüldüğü gibi olmadığı ön kabulünden beslenir ve böylece varlığın hakikatte başka türlü olduğuna dikkat çeken bir terime dönüşür. Nitekim İskenderî'nin marifet tanımını bu şekilde ortaya koymuş olması, varlığı, hakiki ve gölge varlık olarak ikiye ayıran ve hakiki varlık olma halini Allah'a, gölge varlık olma durumunu da Allah dışındaki varlıklara özgü kılan düşünce sistemiyle tutarlılık gösterir.<sup>2</sup> Ve yine bu tanım, marifetin İskenderî'nin zihnindeki bağlamını da açığa çıkartır. Buna göre marifet, perdelenmiş olan hakikate, bilgiye ulaşmaktır. Perdelerle bulandırılmış, örtülmüş, gizlenmiş olan bir bilgi vardır ve buna erişmek amaçlanmaktadır. Marifet işte bu bilginin adıdır.

İskenderî, marifetin kolay olmadığını söyler. Bu zorluğun sebeplerinden biri sonsuz bir varlığın sonlu bir varlıkça idrakinin taşıdığı güçlüklerdir. Bu güçlüklerle

<sup>1</sup> İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 41.

<sup>2</sup> Bu konuda detaylı bilgi için doktora çalışmamıza bakılabilir: Özel, *İskenderî'nin Tasavvuf Felsefesi*, ss. 55-65.

rağmen, Allah insan, cin, melek ve şeytan her türlü varlığa kendi zatının, esmasının ve sıfatlarının marifetini/tanımaya farz kılmıştır.<sup>3</sup> İskenderî Allah'ı tanıma anlamındaki marifeti ikiye ayırır. İlki avam için olan marifettir ve bu, her mükellef için farz olan, Allah'ın bir olduğuna inanmak, onu ona yakışmayan sıfatlardan tenzih etmek ve onu layık olduğu ve kendisini vasıflandırdığı sıfatlarla vasf etmektir. Bu ilkinin kelâmî anlamda "iman" (ve iman anlamında "tevhid") olarak isimlendirmek de mümkündür. Nitekim klasik kaynaklardan bazılarında bu tanıma rastlanmaktadır.<sup>4</sup> İkinci tür "marifet" ise şuhuddan meydana gelir ki İskenderî bu marifeti havassın (manevi seçkinlerin) marifeti olarak tespit eder.<sup>5</sup>

Avam-havas ayırımına marifet bağlamında tekrar döneceğiz ancak burada İskenderî'nin bir tasnifine dikkat çekmeliyiz: Ona göre kalple tasdik "ilim"dir, bu ilim sabitleştiğinde "yakîn" olarak; güçlendiğinde "tevhid" ve derinleştiğindeyse "marifet" olarak adlandırılır.<sup>6</sup> Dolayısıyla iman yani kalple tasdik anlamındaki "avamın marifeti" ancak derinleştikten sonra havassın marifetine dönüşebilir. Her ne kadar ilim ve marifet terimleri eş anlamlı gibi olsalar da, iman anlamındaki ilim İskenderî için marifet olarak adlandırılmaz. Çünkü marifet sözlük anlamı itibarıyla bilgi anlamına gelse de, yukarıda değindiğimiz gibi özel türde bir bilmedir ve bu özel bilginin kaynağı da müşahededir: "Marifet rü'yettir, ilim değil; görmektir, haber değil; müşahededir, vasf etmek değil."<sup>7</sup>

Bu marifet anlayışının esas temelini müşahede oluşturur. Burada müşahedeyle kastedilen kastedilen, ahiret söz konusu olduğunda dile getirilen rüyetullahtan farklıdır. İskenderî'nin *Hikem* adlı eserinin en önemli şarihlerinden olması yanında, İskenderî'nin manevi silsilesindeki haleflerinden biri olarak yer alan Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493) *Hikem* üzerine yazdığı şerhde yer verdiği bir tanımda, şuhudun "varlık âleminde bütün fiilerin Allah'ın hükmü gereğince gerçekleştiğini, bunun neticesinde de kula bir başkasına itimat etmeye ya da ondan başkasına güvenmeye mahal bırakmayacak biçimde Allah'ın kudretini görmeye" olduğunu söyler.<sup>8</sup> Gözle görülen şeylere nispetle görme ne ise, sufilere göre de, gaybî olanı görme müşahede/şuhud olarak adlandırılır.<sup>9</sup> Yine Zerrûk tarafından gözle görmek *basar*, kalple görmek ise *basiret* ve hakikate ulaşmanın aracı kabul edilir.<sup>10</sup>

Görüldüğü gibi müşahede ve ilim/haber arasında bir ayırım yapılmaktadır. Bu ayırım İskenderî'yi hakiki ilmin marifet ilmi olduğunu söylemeye götürür. Başka bir ifadeyle, hakiki ilim şuhuddur, şuhud ehli olan arif de hakiki alimdir. İskenderî, ilimle ilgili birçok rivayeti bu bakış açısıyla yorumlar. Söz gelimi "Allah ilim öğrenenin rızkına kefilidir"<sup>11</sup> hadisiyle ilgili olarak açıklama sadedinde, bu ilmin Al-

<sup>3</sup> İskenderî, *age*, s. 41.

<sup>4</sup> Gazâlî, *Kavâidü'l-akâid*, s. 174-175.

<sup>5</sup> İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 41.

<sup>6</sup> İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s. 12.

<sup>7</sup> İskenderî, *age*, s. 52.

<sup>8</sup> Zerrûk, *el-Hikemül-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 35.

<sup>9</sup> Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, s. 224.

<sup>10</sup> Ahmed Zerrûk, *age*, s. 54.

<sup>11</sup> Hatib el-Bağdadî, *Târihu Bağdat*, III, 180; ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâde*, I, 78.

lah'tan korkmaya, ona itaat etmeye yol açan ilim olduğunu ve bu ilmin de marifet ilmi olduğunu söyler (ve huve ilmu'l-marifeti billah).<sup>12</sup> Yine "Alimler peygamberlerin vârisleridir" hadisinde<sup>13</sup> atıfta bulunulan ilmin marifet ilmi olduğunu belirtir ki bu yorumdan doğal olarak, bilinen anlamda ilim ehlinin değil, ariflerin vârisler olduğu sonucu çıkar.<sup>14</sup> İskenderî'ye göre, peygamberlere vâris olabilmek için alimlerin haşyet sahibi olmaları gerekir. Bâtın uleması (ulemâu'l-bâtın) bu vârisliği diğerlerinden daha çok hak eder. Onların (peygamberlere) nispeti daha uygundur, çünkü onların ilimleri haşyeti doğurur. Gerçek anlamda veraset, vâris olunan şeyin, kendisinden intikal eden kimsedeki haliyle vârise geçmesidir.<sup>15</sup>

Dolayısıyla, İskenderî'ye göre Allah'ı tanımanın marifet olarak adlandırıldığı, bu tanımanın, hakiki varlık- gölge varlık ayrımından kaynaklanan özel niteliğe sahip bir bilgi olduğu; bu bilginin kaynağının müşahede/şuhud olduğu söylenebilir. Yine o, bu tanıma dışındaki, "Allah'ın bir olduğuna inanmak, onu ona yakışmayan sıfatlardan tenzih etmek ve onu layık olduğu ve kendisini vasıflandırdığı sıfatlarla vasfetmek" anlamındaki tanımanın ise avama özgü olduğunu ifade etmektedir. İskenderî'nin isbat-ı vacib kanıtlarına bakışı işte bu "marifet görüşü"nden kaynaklanmaktadır.

## 2. Şuhûd ve İstidlal

İskenderî, Allah'ın tanınması (marifet) için esas kaynağın şuhud olduğunu söylerken, istidlal (kanıtlama) yolunu eleştirmektedir. İskenderî'ye göre şuhud yolu Allah'ı doğrudan ve hakiki anlamda tanımanın yoludur. İstidlal yolu ise dolaylı, şaibeli, tartışmalı bir yoldur ve bu yolla Allah'ın tanınması mümkün değildir.

İskenderî'ye göre, iman ya kendisine inanılan varlığın şuhudu ile ya da ondan "gaybet"le (ki şuhud yolu dışındaki her türden bilgi, haber ve kanıtlama da "gaybet" kapsamındadır) gerçekleşir. Biraz daha detaylı ele almak gerekirse, müminlerin imanları şu yollardan biriyle tahakkuk etmektedir:

**1. Taklit:** Halkın genelinin yolu budur. Taklit, delilsiz olarak gerçekleşen, geçerli, bağlayıcı sözleşmedir.<sup>16</sup> Bu tip imanın sahibi mukallid olarak adlandırılır. Mukallid ne alimdir ne de ariftir. Hatta onun müslim olup olmadığına alimlerce ihtilaf bile edilmiştir.<sup>17</sup> Yine taklidin de itikadın gücüne ve zayıflığına göre dereceleri ve makamları bulunmaktadır. Mesela en alt derecesi dille telaffuzdur ki, bu sayede kişinin canı ve malı kurtulur.<sup>18</sup> Yani bunu söyleyen İslam toplumunda hukukî açıdan güvenli bir statüye kavuşur.

<sup>12</sup> İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 97.

<sup>13</sup> Tirmizî, *İlim*, 19; Ebû Dâvûd, *İlim*, 1; İbn Mâce, *Mukaddime*, 17. bab, 223; İbn Hıbbân, *Sahih*, I, 243.

<sup>14</sup> İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 34.

<sup>15</sup> İskenderî, *Risâle fi't-tasavvuf*, vr. 99b.

<sup>16</sup> İskenderî, *Min kelâmi Tâceddin*, s.19. İskenderî, bu tip imanı bir başka yerde formalite (resmî) iman olarak da adlandırır. Bk. *Letâifü'l-minen*, s.115.

<sup>17</sup> Gazâlî, akaid esaslarına delillerini bilmeden inanan kimselerin imanını sorgulayan ve onları mümin saymayan aşırı gitmiş kelâmcılar olduğundan yakınır. Bk. Gazâlî, *"Faslu't-tefrika"*, s. 269.

<sup>18</sup> İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 55.

**2. Delillendirme:** Bu ikinci yol delil ve burhan yolu yani fikir ve nazar ehlinin (felsefecilerin ve kelâmcıların) yoludur.<sup>19</sup> Bu, “kalbî olarak inanmaya, o inancı destekleyen ikna edici delilleri bilmeyi eklemek ve itikadını -ki eğer müşahede, mükâşefe ve tecelliyat ehlinde değilse- kat’i burhanlarla desteklemektir.”<sup>20</sup>

**3. Şühud:** Bu yolu tutanların imamı açıkça görmeye (*eş-şuhûd ve'l-ıyân*) dayanır.<sup>21</sup> Bunlar da ilimde rusûh ehli olanlardır. Bu yol da ehlullahın [sufiyyenin] yoludur.

Bu sıralama, hiyerarşik bir sıralamadır ve avami olandan seçkin olana doğrudur. Burhan ehli, yani delillerle Tanrı’nın varlığını ispat edenler<sup>22</sup> mukallitler seviyesinden yukarıdadır. Ama onların müşahede, mükâşefe ve tecelliyat ehline<sup>23</sup> göre durumları, burhan ehlinin avama göre durumları gibidir.<sup>24</sup> Dolayısıyla, Tanrı’nın varlığına kanıtlar yoluyla ulaşmaya çalışmak, kanıtız inanmaktan daha üst bir yol olsa da, şühud yoluna göre yeterince seçkin bir yol değildir.<sup>25</sup>

Anlaşılabacağı üzere İskenderî, Tanrı’nın varlığına dair kanıtlar getirmeye (istidlal) soğuk bakmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bunun bir sebebi, belirttiğimiz gibi, marifet denilen özel bilginin şühud gibi özel bir yolla edinilmesi gerektiğine duyduğu inançtır. Bu bilginin tabiatı bu özel yöntemi gerekli kılmaktadır. Ama İskenderî’nin kanıtlarla arasına koyduğu mesafenin başka sebepleri de vardır ve bunlar daha ziyade onun varlık anlayışında temellenir. Yukarıda, İskenderî’nin varlığı hakiki ve gölge varlık olarak ikiye ayırdığına işaret etmiştik. İşte İskenderî, konumuz olan kanıtların (ve kanıtlara temel teşkil eden her türden zihni, maddi vb varlığın) birer gölge varlık olmak bakımından, hakiki varlığın var oluşuna kanıt ve temel olamayacağını söylemektedir. Çünkü gölge varlık gerçekte var değildir. Böyleyken nasıl olur da hakiki, daha doğrusu yegâne varlık Allah’ın varlığına kanıtlık yapabilecektir:

“Varoluşu ona muhtaç olan bir şeyi ona nasıl delil olarak getirirsiniz? O (Allah) ne zaman gâibtir ki delile ihtiyacı olsun ve ne zaman gizlenir ki bazı belirtiler ona ulaştırsın? Ondand başkasında, onda olmayan bir zuhur mu vardır ki onu ortaya çıkarsın/zahir kılsın? O mu, yoksa delil mi sana daha yakındır? Elbette o daha yakındır. Sana daha uzak olan, sana daha yakın olana nasıl ulaştırabilir? Hangi şey

<sup>19</sup> İskenderî, *Min kelâmi Tâceddin*, s.19.

<sup>20</sup> İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 56.

<sup>21</sup> Nitekim İskenderî bu üçüncü tip imana iman demeyi layık bulacaktır: “Bu iman bazen iman, bazen de yakın olarak adlandırılır. Yine gerçek velilik bu iman tipinden doğar. Diğerinden [yani taklidî olan imandan] ise veliliğin zahiri doğar. Müminin hevasına galip olduğu iman tipiyle, hevanın mümine hakim olduğu iman tipi bir değildir.” Bk. *Letâifü'l-minen*, s.116.

<sup>22</sup> İskenderî başka bir yerde bu grubu “ehl-i itibar (düşünce ehli)” olarak da adlandırır. Bk. *age*. s. 31.

<sup>23</sup> İskenderî bu grubu da yine bir başka yerde ehl-i istibsar (basiret ehli) olarak adlandırır. Bk. *agy*.

<sup>24</sup> İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 56. İbn Arabî de aynı kanaattedir. Bk. İbn Arabî, *el-Fütuhât*, II, 297-298. Ayrıca bk. Gazâlî, *İhyâ*, III, 15.

<sup>25</sup> Hikem şarihlerinden Abdullah eş-Şerkavî (ö. 1812), *Hikem-i Atâiyye*'de yer alan, “Her şeyde zuhur etmiş olduğu halde bir şeyin onu perdelemesi nasıl düşünülebilir ki?” hikmetinin şerhinde şöyle der: “Ki böylece istidlal edenler ona varlıkları kanıt olarak getirirler ve böylece eser müessire kanıt olur. Bu makam, [irfanca] zayıf (olan) kanıtçıların (el-müstedillûn ed-duafâ) makamıdır. Bk. Şerkavî, *Şerhu Şeyhi'l-İslâm*, s. 19.

ondan daha açıktır/zahirdir? Varlıklarda (*mazhar*) zahir olan odur. Hatta o, varlıklar (*mazhar*) ortaya çıkmadan önce de zahir olandır ve hatta varlıkların (*mazhar*), kendisinin zuhuru sebebiyle gizlenmiş olduğu zahirdir.”<sup>26</sup>

Yine *Münâcât*’ında da benzer ifadeler kullanır:

“İlahî! Varlığı sana muhtaç olan bir şey ile sana nasıl delil getirilir? Senden başka bir şeyde sende olmayan bir zuhur mu vardır ki, o seni zahir kılsın, ispat etsin? Sen ne zaman gâib oldun ki sana götüren bir delile muhtaç olasın? Ve ne zaman uzak oldun ki, senin eserlerin (âsâr) sana ulaştırsın?”<sup>27</sup>

İskenderî, varlıkları, Allah’ın varlığına kanıtlamış gibi tasavvur etmenin, paradigmatic bir yanlış olduğunu belirtir. Bu girişim, o varlıkları daha baştan var kabul etmeyi, bu kabul üzerine de Allah’ın varlığını inşa etmeyi doğurur. Doğrusu ise, Allah’ı var kabul ederek diğer varlıkları onun varlığı şartına bağlamaktır. Çünkü aslında Allah’ın değil diğer varlıkların var olduklarının kanıtlanmasına ihtiyaç vardır. Bununla ilgili İskenderî’nin *Hikem*’inde yer alan bir özdeyiş/*hikmet* şöyledir: “Onunla istidlal eden ile ona istidlal eden arasında fark vardır. Onunla istidlal eden Hakk’ı bilmıştır ve kainatın varlığını ve onda hüküm süren kudreti, onun aslının varlığından<sup>28</sup> ispat etmiştir. [Yani Allah’ı esas alarak ve kalkış noktası yaparak varlık âlemini var kılmış, böylece varlık âleminin varlığını Allah’ın varlık şartına bağlamıştır.] Onun üzerine istidlal etmek ise ona vasil olmamaktan kaynaklanır.<sup>29</sup> Yoksa o ne zaman gizlenmiştir ki ona istidlal edilsin ve ne zaman uzaklaşmıştır ki varlıklar ona ulaştıran vesileler olsun.”<sup>30</sup>

Bu özdeyiş/*hikmet*, İskenderî’nin konumuzla ilgili görüşünü özetler. *Hikem*’in en önemli şarihlerinden olan İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de bu ifadeleri şerh ederken, başka varlıklarla Allah’ın varlığını kanıtlama girişiminin ondan uzaklık olduğunu özellikle vurgular. Allah’ın kendi muhabbetine tahsis ettiği, velayet ve irfan ehli olan seçkinler için kapı açılmış, perde kalkmış, Allah onları zatının sırlarına şahit kılmıştır. Onlar şuhud ve ‘ıyân ehlidir. Onlar nurdan başka bir şey görmemeleri yanında Hakk’ı mahlukatın varlığına delil yaparlar (*yestedillûn (...) bi’l-hakkı alâ vucûdi’l-halkı*). Onlar Hakk’ı görmeleri (*şuhûd*) sebebiyle mahlukatı görmekten (*rû’yet*) uzaktırlar. Buna mukabil hizmetine tahsis ettiği diğer bir kısım insanı ise vehim perdesiyle perdelemiş, onlardan gerçek bilginin ve anlayışın nurunu gizlemiş, onlar da bu sebeple zahire takılıp kalmışlardır. Bunlarsa diğerlerinin aksine mahlukatı Hakk’ın varlığına delil kılarlar (*yestedillûn (...) bi’l-hakkı alâ vucûdi’l-hakkı*). Ariflerden biri şöyle demiştir: Allah, avam için mahlukatı var ve

<sup>26</sup> İskenderî, *Min kelâmi Tâceddin*, s. 20.

<sup>27</sup> Nwyia, *Ibn ‘Ata’ Allah*, s. 215, 217. Bu eser İskenderî’nin başyapıtı olan *Hikem*’in ilmi bir neşrini ve Fransızca çevirisini içermektedir. Biz de çalışmamız boyunca bundan sonra *Hikem* adıyla bu esere atıfta bulunmuş yapmış olacağız. İskenderî’nin *Münâcât*’ı bu neşirde olduğu gibi hemen her zaman *Hikem*’in ardında yer almış ve onun bir parçası muamelesi görmüştür.

<sup>28</sup> Yani “aslı olan ve onu var kılan müessir zattan” bk. Rundi, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, I, 28.

<sup>29</sup> “Çünkü bu kimse hakikatte meçhul olanla hakikatte malum olana, yok hükmünde olanla var olana istidlal etmektedir ki bu perdenin varlığının bir sonucudur.” Bk. Rundi, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, I, 27.

<sup>30</sup> İskenderî, *Hikem*, s. 99.

gerçek kıldı (*esbete*), onlar da mahlukatla Hâlık'ı ispat ettiler (*esbete*). Allah havas çinse kendi zatını var ve gerçek kıldı, onlar da onunla mahlukatı ispat ettiler.<sup>31</sup>

İskenderî'nin eleştirileri, din felsefesinde "kozmozolojik kanıt" olarak da bilinen kanıtlara dairdir. Kozmozolojik kanıtlarda, en genel anlamda varlıklar, kelâmî tipteki kanıta göre "İlk Neden", St. Thomacı tipteki kanıta göre "Varlığın Temeli", Leibnizci tipteki kanıta göre "Yeter Sebep" adı altında Tanrı'nın varlığını kanıtlar.<sup>32</sup> Kozmozolojik kanıt, dünyadan ya da bizim deneyimimizin bir kısmından ya da bir veçhesinden hareketle bir Tanrı fikrine ulaşır.<sup>33</sup> İskenderî ise varlıklarla, kozmozolojik kanıtların içeriklerini oluşturmaları bakımından ilgilenme hususunda çekincelere sahiptir. Bununla ilgili olarak, "O (Allah) senin varlıkları (*mükevvenât*) tefekkür etmene izin verdi ama onların kendilerine takılıp kalmama izin vermedi."<sup>34</sup> der. Bu ifade, tefekkürün, tefekkür nesnesini aşamayabileceğine dair bir uyarı içermeyle dikkat çekicidir. Yine bu ifadede İskenderî'nin, kanıtların kendisiyle meşgul olmanın, kanıtlanan ile meşgul olmayı engelleyebileceğini söylediğini düşünmek de mümkündür. Bu ifadenin şerhinde Zerrûk, isbat-ı vacibe dair radikal derecede ümitsiz bir bakışı temsil eden çarpıcı bir kıssa anlatarak, İskenderî'nin pozisyonunu netleştirir: "Bir mürid şeyhine, bir âlimin Allah'ın varlığına bin delil getirdiğini söyler. Şeyhi ise ona, 'Ey oğlum eğer Allah'ı tanısaydı (marifet ehli olsaydı) istidlale başvurmazdı.' der. Bu cevap kendisine haber verildiğinde, o âlim, 'Şeyh doğru söylemiş, onlar apaçık müşahede ediyorlar bizse perdenin ardından bakıyoruz.' der." Kıssayı anlattıktan sonra Zerrûk noktayı koyar: "Varlıkların kendisine takılmak, onların ardındakini görmekten engelleyen bir perdedir."<sup>35</sup>

İskenderî, Şazeliyye tarikatının şeyhlerinden biridir ve tarikatın silsilesinde, tarikata ismini veren Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin halefi olan Ebu'l-Abbas el-Mursî'nin halefidir. Dolayısıyla eserlerinde pek sık olarak selefi olan bu isimlere ve görüşlerine büyük bir hürmet ve özenle yer verir. Hatta İskenderî'nin *Letâifü'l-Minen fî menâkibi's-şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzelî Ebi'l-Hasan* adlı eseri, isminden de anlaşılacağı gibi bu iki sufünün hayat hikayelerini, sözlerini ve görüşlerini içerir. İskenderî'nin kanıtlarla ilgili söylediklerine ilaveten, Şâzelî'nin sözlerinin de bu anlamda önemli olduğu kanaatindeyiz.

Bu bağlamda Şâzelî şöyle der: "Biz Allah'a iman ve yakın gözüyle bakarız. *Bu da bizi delil ve burhandan müstağni kılar*. Biz yaratılmış herhangi bir şeyi görmeyiz. Varlıkta el-Melik ve el-Hakk olandan başka biri var mıdır ki? Varsa da, havadaki toz gibidir ve dikkatle baktığında aslında herhangi bir şey bulamazsın."<sup>36</sup> Yine Şâzelî'den: "Bilgilerin kendisiyle bilinir olduğu o zat nasıl olur da (bir takım) bilgilerle bilinebilir? Ya da varlığı her şeyden önce olan nasıl olur da bir varlıkla bilinebilir? (...) *Varlıkların ona ulaştırılan deliller olması en tuhaf şeydir. Onunla birlikte bir*

<sup>31</sup> İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 61.

<sup>32</sup> Craig, "Natural Theology: Introduction", s. 69; Aslan, *Argümanlar*, s. 51 vd.

<sup>33</sup> Mackie, *The Miracle of Theism*, s. 81.

<sup>34</sup> İskenderî, *Hikem*, s. 143

<sup>35</sup> Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 142

<sup>36</sup> İskenderî, *Min kelâmi Tâceddin*, s. 20.

varlık olsaydı ona ulaştırırdı belki. Onların onda olmayan bir apaçıklık durumları mı vardır ki onu ızhar etsinler? Hâkim olan Allah sebepleri yaratandır. Bu sebeplerde takılıp kalan ve onlardaki ilahî kudrete nüfuz etmeyen için bu sebepler perdenin bizzat kendisidir.”<sup>37</sup> Görüldüğü üzere, Şâzelî de halefi gibi kanıtları reddetmekte ve bunu yine İskenderî gibi hakiki ve gölge/mecazî varlık telakkisi üzerinden temellendirmektedir.

İskenderî, *el-Kasdü'l-mücerred fi ma'rifeti ismi'l-müfred* adlı eserinde, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla aynı olup olmadığını tartıştığı bir bölümde, birkaç cümleyle de olsa isbat-ı vacib delillerinden hudûs delilini tartışır. Burada, “el-vucûdu'l-mutlak” ile “el-vucûdu'l-mukayyed” arasında fark olduğunu söyler. Mukayyet varlık, hareket, sukûn, ölüm, yaşam, yönler, sınırlar gibi arzî sıfatlardan uzak olamaz. Hâdis şeylerden uzak olmayan ve zamanca onları geçmemiş olan onlar gibi hâdisdir. Her hâdisin de, kendisi gibi olmayan ve ona benzemeyen bir muhdisi vardır. Zaten şayet ona benzeseydi hâdis için geçerli olan onun için de geçerli olur ve o da bir muhdise ihtiyaç duyardı. Bu durumsa sonuçsuz bir teselsüle yol açardı.<sup>38</sup> İskenderî, görüldüğü gibi hudûs delilinin bir versiyonunu dile getirmektedir. Bunu birkaç cümleyle sınırlı olarak yapıyor olsa da, onun istidlal hakkındaki olumsuz kanaati dikkate alındığında bir hudûs delilini dile getirmesi açıklamaya muhtaç durmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, İskenderî'nin bu hudûs delilini mevzî olarak ve muvakkaten kullanmış olmasıdır. Bu delile yer verdiği bölümde esas olarak sıfatların hâdis mi yoksa kadîm mi olduğunu, sıfatların Allah'ın zatıyla aynı mı yoksa ondan ayrı mı olduğunu tartışmaktadır. Söz bir yerde, sıfatların kademinden hudûs deliline gelmiş ve kısaca buna değinilmiştir. Nitekim onun eserlerinin genelindeki hava bir kelâmcının perspektifinden ziyade açıkça bir sufinin perspektifinden beslenir. Eserlerinde gördüğümüz yazar ispatlamaya ve ikna etmeye çalışan değil, kendi kanaatinden emin biridir. Eserlerinin genelinde tartışmaya nâdir girer ve bunlarda da hemen ilk vesileyle tartışmadan çıkarak, sezginin, sufiyane duyusun sahasına intikal eder. Nitekim *Hikem* şarihi Zerrûk, İskenderî'nin “Onun yanında yok hükmünde olan bir şeyin onu perdelemesi, kahrının varlığını sana bildiren delillerindendir.”<sup>39</sup> şeklindeki özdeyişiyle ilgili olarak şöyle der: “Burada ve sufilerin (*kavm*) başka yerlerde istidlalden bahsetmeleri isbat[-ı vacib] amaçlı değil, esasen hakikatin neftse yerleşmesi amaçlıdır. Çünkü onların amaçları, usulcünün (Kelâmcının) işi olan asl'ın ispat edilmesine değil, bundan sonraki aşama olan kemalin elde edilmesine yöneliktir.”<sup>40</sup> Buna göre İskenderî delil getirmeyi esas yöntemi olarak değil, bir çok ilim dalıyla meşgul olmuş, halka hitap eden eserler verip konuşmalar yapmış bir ilim adamı olmanın gereği olarak, geçici olarak başvurduğu arizî bir yöntem ve belki tamamlayıcı bir enstrüman şeklinde görmüşdür, denebilir.

<sup>37</sup> İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s. 32-33. Ayrıca bk. İbnü's-Sebbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 152.

<sup>38</sup> İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s. 27.

<sup>39</sup> İskenderî, *Hikem*, s. 91.

<sup>40</sup> Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 37.



### 3. Fideizm Bağlamında Bir Değerlendirme

İskenderî'nin, Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar hakkındaki görüşlerinin, fideistlerin kanıtlar karşısındaki tutumlarını hatırlatması mümkündür. Din felsefesi tarihinde, ana akım olan rasyonel teolojinin karşısında konumlanarak, imanın aklılığı önermesini derinden sorgulayan bir felsefi pozisyon olan fideizm açısından iman, sadece ilkelerin onaylanması meselesi değildir ve bu bakımdan iman, konusu, Tanrı hakkındaki bir dizi önerme değil, bizzat Tanrı'nın kendisi olan bir inanç ve teslimiyettir. İmanla aramızdaki engel, Tanrı'nın varlığının işaretlerini reddetmemize yol açan bizim günahkâr tutumumuzdur. Akıl, bir yansızlık ve tarafsızlığa ihtiyaç duyar. Oysa iman, selamete ulaşmak için gerekli olan tutkulu bağlanmayı esas alır.<sup>41</sup>

Fideizm, iman karşısında akla verdiği değer ve yer açılarından, genel olarak ılımlı ve radikal fideizm olarak ikiye ayrılmıştır.<sup>42</sup> İsminden de tahmin edilebileceği gibi ılımlı fideizm iman-akıl karşılaşmasında aklın rolünü tamamen inkar etmez, bunun yerine akla iman karşısında ikincil bir rol biçer. Bu tür bir fideizm anlayışının Augüstüncü Hristiyan geleneği içinde geliştiği söylenebilir.<sup>43</sup> Mesela, ılımlı bir fideist düşünür olan Blaise Pascal'a göre Tanrı'yı akıl yoluyla değil ancak iman yoluyla bilebiliriz. Ama yine de imanı izleyen bir akıl imanı takviye etmede belli bir rolü üstlenebilir. Pascal dinin akla ve duyuya aykırı olmadığını ancak akıl ve duyu alanını aştığını düşünür.<sup>44</sup>

Buna mukabil, radikal fideizm açınsansa dini hakikatler rasyonel düşünceyle çelişki içindedirler. Akıl ve iman arasında giderilemez bir tezat vardır. Radikal bir fideist bize imanın akla temelden karşı olduğunu söyler. Tertullian (ö.230), Pierre Bayle (ö. 1706), Søren Kierkegaard (ö. 1855) bu grupta sayılabilir. Tertullian, saçma olmasına rağmen değil, bizzat saçma olduğu için inandığını söyler. Bayle, aklın olduğu gibi kalbin de dini olduğunu söyler ve ona göre bir mümin, akıl ona inandıklarının yanlış olduğunu söylese bile inanmayı sürdürmelidir.<sup>45</sup>

Radikal fideizm söz konusu olduğunda akla ilk gelen isimlerden olan Kierkegaard, gerek geride bıraktığı varoluşçu düşüncesiyle<sup>46</sup> ve gerekse tamamen kendine özgü yazma biçimiyle<sup>47</sup> kendisinden sonraki felsefe üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Kierkegaard için, inanç nesnel bir gerçeğin kabulü değildir. Aksine inanç, bireyin maneviyatının sonsuz tutkusu ile nesnel gerçeklik arasındaki çelişkidir.<sup>48</sup> Kierkegaard inancın paradoksal bir tabiatı olduğunu söyler. Çünkü ona göre, Hristiyanlığın Tanrısı, sonsuz ve temel hakikat olmasına karşın, herhangi bir

<sup>41</sup> Penelhum, "Fideizm", s. 377-8.

<sup>42</sup> Penelhum, *age*, s. 376.

<sup>43</sup> Tüzer, *Pascal'da Fideizm*, s. 27.

<sup>44</sup> Tüzer, *age*, s. 68.

<sup>45</sup> Penelhum, *age*, s. 379.

<sup>46</sup> Kierkegaard birçok felsefeci tarafından varoluşçuluğun babası sayılır. Bk. Gill, "Faith Not without Reason", s. 28.

<sup>47</sup> Milbank, "Kierkegaard'da Yüce", s. 119.

<sup>48</sup> Cochrane, *The Existentialists and God*, s. 27.

insan gibi doğmuş ve büyümüş olan sonlu bir insan ile (Hz. İsa) ilişkiye girmiştir. Bu paradoksaldır ve iman da bu paradoksa inanmayı içerir.<sup>49</sup>

İlimlisi olsun, radikali olsun, fideistler savundukları tezlerinin bir devamı olarak, fideizm içindeki pozisyonlarına paralel biçimde, Tanrı'nın varlığına dair kanıtları reddederler. Biz bu çalışmanın sınırları içinde daha ziyade Pascal ve Kierkegaard'ın konuyla ilgili görüşleriyle ilgileneceğiz.

Pascal'a göre Tanrı empirik bir varsayım değildir, dolayısıyla tabiata ait olgulardan hareketle Tanrı'nın varlığı kanıtlanamaz. Ona göre ne Davud ne de Süleyman, kendilerinden sonra gelen birçok eğitilmiş insandan daha bilgili oldukları halde "Tabiatta boşluk yoktur öyleyse bir Tanrı olmalıdır." gibi kanıtlar kullanmıştır. Yine ona göre, göklerin ya da kuşların Tanrı'nın varlığını kanıtladığı söylenemez. Belki Tanrı'nın aydınlattığı [mümin] bazı ruhlar için bu doğru olsa da, insanların çoğunu dikkate alınca bu yanlıştır. Dolayısıyla kanıtlar ancak sınırlı sayıda inanan için etkili ve yararlı olacaktır.<sup>50</sup> Tabiat, iman açısından kuşku ya da ilginin konusu olacak bir şey sunmaz. "Eğer" der Pascal, "ben uluhiyeti (*divinity*) hatırlatan herhangi bir şey görmezsem, bu durumda onun hakkında olumsuz bir karara ulaşacağım ya da tersi."<sup>51</sup> Ona göre iman kanıttan farklıdır. Kanıt insan ürünüdür, buna mukabil iman Tanrı'nın bir hediyesidir. Kalpteki iman ise bize "biliyorum" (*scio*) değil, "inaniyorum" (*credo*) der.<sup>52</sup>

Böylece Pascal'ın, teolojinin klasik Tanrı delillerini reddederken, imanın felsefleştirilmiş olmasına karşı olduğunu anlarız. Ona göre söz konusu kanıtlar İlk Sebeb'i, İlk Hareket Ettirici'yi, En Yüksek Sanatçı'yı ortaya koyar. Fakat "haça gerilen, zuhur eden, yükseltip övülen, vucut bulmuş bir Tanrı'nın varlığını değil."<sup>53</sup> Yani bu kanıtlar, felsefi spekülasyonun dünyasına aittir ve Tanrı'yı soyut bir ilkeye dönüştürürler. Oysa (İsa'da) bedenlenmiş olarak kavranan Tanrı, acı çekmiş, bedel ödemiş somut bir Tanrı'dır.

Pascal, kanıtlar karmaşık ve çözümlenmesi zor oldukları için, bu durumun onların etkisini azalttığını ve çok az insanla sınırladığını söyler. Bu kanıtlar bazı insanlara yardımcı olsa da, bu yardım, kanıtlamanın gerçekleştiği süreyle sınırlı olacak ve daha bir saat geçmeden bir hata yaptıkları korkusuna kapılacaklardır. Bunun sebebi de Tanrı'nın aracısız yani İsa'sız olarak bilinmeye çalışılmasıdır. Oysa Tanrı, aracı İsa olmadan bilinemez.<sup>54</sup>

Pascal'ın niçin ılımlı bir fideist olduğu açıktır. O iman bağlamında akli tamamen işlevsiz saymamakta, Tanrı'nın varlığını kanıtlama alanında kendisi de pek az felsefi sayılabilecek nitelikte de olsa bazı kanıtlara başvurmaktadır.<sup>55</sup> Onun

<sup>49</sup> Cochrane, *age*. 28; Gill, *age*. s. 59.

<sup>50</sup> Pascal, *Pensées*, s. 72.

<sup>51</sup> Pascal, *age*. s. 64.

<sup>52</sup> Pascal, *age*. s. 73.

<sup>53</sup> Tüzer, *age*. s. 86.

<sup>54</sup> Pascal, *age*. s. 145.

<sup>55</sup> Pascal, Tanrı'nın varlığına dair kanıtları birlikte, kendisi başka bazı kanıtları kullanır. Ona göre, dinin kanıtlarından biri onun tarihselliğinden ve kalıcılığından çıkartılabilir. Hristiyanlık birçok saldırıya rağmen ayakta kalmıştır. Bu onun Tanrı tarafından korunduğunu gösterir. Yine İsa'nın zuhur edeceği

→

yapmaya çalıştığı, imanın bütünüyle aklın bir mevzuu kılınmasına ve böylece dinin bir teolojiye indirgenmesine, itiraz etmek; imanı coşkunun, vecdin, adanmışlığın eşliğinde kavramaktır.

Kierkegaard'ınsa, imanı, tasdik ile inkar arasındaki sınırda yani riskli bir bölgede tutmaya çalıştığı görülür. Çünkü iman bir tutku eylemidir<sup>56</sup> ve tutkunun canlı ve uyanık kalması, risk altında olmasıyla, paradoksla tehdit edilen aklın gerilemesiyle mümkündür. Konumuz olan kanıtlar söz konusu olduğunda da, Kierkegaard açısından, kanıtların Tanrı'yı kabul etmeyi desteklese bile tutkuyu zayıflattığını söyleyebiliriz.<sup>57</sup> Doğa bilimlerindeki kesinlik ya da kesinlik iddiası, imanın içerdiği tutkuyu zayıflatır. Çünkü imandaki tutku riskten beslenmektedir. Risk olmazsa iman da olmaz, daha fazla risk daha fazla iman demektir. Daha fazla nesnel güvenilirlik daha az içsellik anlamına gelir. Daha az nesnel güvenilirlik ise daha derin içsellik anlamına gelir.<sup>58</sup>

Kierkegaard'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası daha baştan sorunlu bir çabadır. Tanrı'yı mesela "bilinmeyen" olarak adlandırsak, bu bilinmeyenin varlığını ispata çalışmak pek de anlayışa uygun değildir. Eğer Tanrı yoksa, elbette onu kanıtlamak imkansız olacaktır, eğer varsa kanıtlamaya girişmek budalalık olacaktır. Çünkü kanıtlamak için daha işin başında ve benim kanıtımın başlangıcında, onu belirsiz olarak değil kesin biçimde varsaymış olmalıyım. Aksi takdirde hiçbir zaman kanıtlamaya başlayamayacaktım. Eğer ben Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan bahsettiğimde var olan bir bilinmeyeni yani Tanrı'yı kanıtlamayı önermeyi kastediyorsam, bu durumda aslında hiçbir şeyi kanıtlamış olmam fakat sadece bir kavramın tanımını geliştirmekte olurum.<sup>59</sup> Mesela Napolyon'un varlığını onun eylemlerinden hareketle kanıtlamaya çalışmak acayip bir girişim olurdu. Çünkü "onun" sözcüğünü kullandığımda ve böylece onun varlığını peşinen farz etmiş olmadıkça, aslında onun varlığı onun eylemlerini açıklamakta ama eylemleri (nasılsa) hala onun varlığını kanıtlamış sayılmamaktadır. Bu sebeple ben birinin davranışlarından onun varlığının kanıtlanmasına geçemem. Çünkü eğer bu davranışları Napolyon'un davranışları sayarsam bu durumda kanıt lüzumsuz olacaktır. Çünkü ben zaten onu belirlemiş oldum; yok eğer bunu reddedersem bu durumda da o eylemlerin Napolyon'unkiler olduğunu kanıtlamış olmayacağım ve ancak sırf ideal bir

→

zamanı ve mekanın önceden bildirilmiş olması ve bu zuhurun da bildirildiği gibi gerçekleşmesi dinin delillerinden biridir. Yine mucizeler de önemli bir delildir. Böylece tarihsel anlamda kalıcılık, mucizeler ve yine mucizeler kapsamında gaybi haberler şeklinde kanıtlar sunmuş olmaktadır. (Tüzer, *age*. s. 96-97.) Pascal'ın bir de "bahis delili" olarak şöhret bulmuş bir delili vardır. Buna göre Pascal, inanmaya bir bahis önerir. Tanrı'nın varlığını kabul edip de sonuçta da var olduğu gerçeğiyle karşılaştığında her şeyi kazanacağını ama bu inancının karşılıksız çıkması durumunda hiçbir şey kaybetmeyeceğini söyler. Bu delil pragmatik bir delildir ve inancın bir bahse konu edilerek kesinlikten uzak bir sağlamanın yapılmasına kapı araladığı için eleştiriye açıktır. (*Age*. s. 104)

<sup>56</sup> Alpyağlı, *Din Felsefesi Yapmak*, s. 85.

<sup>57</sup> Alpyağlı, *age*. s. 85.

<sup>58</sup> Alpyağlı, *age*. s. 91.

<sup>59</sup> Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 49. Kierkegaard'ın bu akıl yürütmeleri Penelhum'un onunla ilgili yargısını hatırlatır: "Şurası bir gerçektir ki, akıl karşıtı bu iddialara karşın, bu iddiaların temellendiği yer felsefi bir zemindir." Penelhum, *age*. s. 377.

biçimde onların büyük bir generale ait olduklarını söyleyeceğim. Fakat Tanrı ile onun işleri arasında mutlak bir ilişki vardır. Tanrı bir isim değil bir kavramdır (concept). Belki bu yüzden onun özü var oluşu içerir. Tanrı'nın işleri, sadece onun yapacağı işlerdir. Tanrı'nın işleri, onun var olduğu sonucunu doğrudan çıkarabileceğim şeyler değildir. Tabiatdaki hikmet, iyilik, bütün bunlar şeylerin yüzeyinde tezahür etmekte midir? Bu noktada şüphe uyandıran çok berbat ayartmalarla yüz yüze gelmiyor muyuz ve sonuçta bu şüpheleri gidermek imkansız değil mi? Ben tabiatdaki şeylerin düzeninden Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya gidemem ve böyle bir şeye başlasam da sonuçlandıramayacağım. Ayrıca kanıtım çürütülebilir endişesiyle sıkça kuşkuda ve muallakta yaşıyor olacağım.<sup>60</sup> Onun için Tanrı'nın varlığına ulaşmak ancak bir sıçrama ile mümkündür.<sup>61</sup>

Görüldüğü gibi Kierkegaard, Tanrı'nın varlığına dair kanıtları reddederken, temelde akıl ile imanın çelişik tabiatta olduğu kabulünden hareket eder. Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimi imanın tutku, risk ve paradoksal oluşunu anlamamaktır. Ayrıca bu kanıtlamayı kesin biçimde sonuçlandıramayacağımız için kanıtlarla muhatap olanlar tam anlamıyla bir itminana ulaşamazlar. Pascal'ın pozisyonu da farklı değildir: O da bilim ve akıl ile imanın farklı kategoriler olduğunu söylemektedir. Felsefileştirilmiş iman hem halka seslenmez, hem de soğuktur.

İskenderî'nin perspektifine dönecek olursak, o kanıtlara ve kanıtlamaya, fideistlerden tamamen farklı gerekçelerle karşı çıkmıştır. Fideistler, akıl-iman arasındaki giderilemez çelişkiye dikkat çekerler ve iman açısından akli itibarsızlaştırırlarken, İskenderî'nin böyle bir hedefi yoktur. Hatta İskenderî birçok kez, inanan açısından aklın önemine ve onun ilahi bir bağış oluşuna dikkat çekmiştir. İskenderî, aklın insan için değerli, hatta en değerli ihsan olduğuna kanidir. Akıl, Allah'ın insanlara verdiği en değerli şeydir. Çünkü Allah varlığı yaratmış ve onlara yaratma dışında *imdâd* (hayatın devamını sağlama) ile de ikramda bulunmuştur. Bunda bütün varlıklar ortaktır. Ama Allah insana akıl vererek onu diğer canlılardan üstün kılmıştır.<sup>62</sup>

Kierkegaard'ın, Tanrı-İsa ilkesi sebebiyle, inanmanın paradoksal tabiatına yaptığı vurguya değinmiştik. Bir müslüman böylesi bir paradoksa aşına değildir. Dolayısıyla İskenderî'nin, Tanrı'nın varlığına dair kanıtları reddetmek de dahil olmak üzere, böylesi bir paradoksla baş etmek için uygun felsefi gerekçeler üretmek gibi bir gündemi yoktur. Diğer sufiler gibi o da inanmanın hassas, dayanıksız, tehlikelere açık tabiatına değil, kademe kademe güçlenebilen tabiatına ve buna dair bir güvene dikkat çekmektedir. Çünkü sufilerin yöntemi, sıradan müminin inanma sürecinin yönetilerek, onun adım adım Allah'a ulaşabileceğine dair bir ön kabulde temellenir.

Belki bu farklılıkların hepsinden daha önemlisi şudur: Fideistler, Tanrı dışındaki varlıkları yok sayıyor değildir. Onlar sadece, bu varlıkları Tanrı'nın varlığı-

<sup>60</sup> Kierkegaard, *age*. s. 51-52.

<sup>61</sup> Kierkegaard, *age*. s. 53, 54.

<sup>62</sup> İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 42-43; *Tâcu'l-arûs*, s. 39.

nı kanıtlamaya temel oluştta yeterince dayanıklı bulmamışlardır. İskenderî ise daha radikal bir adım atarak Tanrı dışındaki varlıkların mevcudiyetlerini tartışmış, onları nihai tahlilde “gölge varlık” saymış ve onların asıl bu bakımdan kanıt olmaya-caklarını iddia etmiştir. Fideistlerin, kanıtlama girişiminin, imanın içermesi gereken tutkuyu zayıflattığı ve Tanrı’yı filozofların Tanrı’sı haline getirdiği yakınması da, akıl-iman arasında gördükleri çelişkinin bir tezahürüdür. Onlar imanı adeta aklın gündeminden çıkarmak ve hatta kaçırmak istemekte, böylece kırılabilirliği için önlem almaktadırlar. İskenderî ise kanıtlamayı, Tanrı’ya dair “sadece onun var olduğu” şeklindeki ontolojik bir kararın ihlali olarak yargılamaktadır. Onun açısından kanıtlama, fideistlerde olduğu gibi sadece epistemolojik bir mevzu olmaktan ziyade, ontolojik bir mevzudur.

Bunlar yanında, İskenderî kanıtlamayı eleştirirken, onu şuhudun sağladığı epistemolojik avantaja nispetle de eleştirmektedir. Kanıtlama/istidlalin karşısında yer alan şuhud, kanıta ihtiyaç bırakmayan bir görmedir. İstidlal gayba ait bir haberin akli olarak kanıtlanması iken, şuhud doğrudan görmedir ve bu görme sayesinde gayb gayb olmaktan çıkar.<sup>63</sup> Bu yaklaşım bir yönüyle Kierkegaard’ın imanı bir sıçrama olarak gören, ona akli idrak dışında bir alan açan yaklaşımını hatırlatır. Ama Kierkegaard bu tespiti yaparken radikaldir ve imanı başka bir biçimde düşünmez. İskenderî ise, daha alt düzeyde olmuş olsa da, böylesini de iman olarak adlandırır.

Dolayısıyla İskenderî’nin kanıtlara yönelik eleştirisinin fideizmin eleştirilerinden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Fideizm, özellikle Kierkegaard’da gördüğümüz gibi, Tanrı-İsa inancını üreten Hristiyanlık’tan kaynaklanan bir perspektif sayılmalıdır. Tanrı-İsa inancının akli olarak kabul edilmesindeki zorluklar, iman edebilmek adına akli olanı devreden çıkartmayı öneren fideizmi doğurmuştur. İskenderî’nin eleştirileri ise marifet/tevhid/vahdet-i vücud kaynaklı kabul edilmedir. İskenderî, kanıtların gücünü ve etkisini değil, kanıtların ve kanıtlara temel olan varlıkların hakiki varlıklar olup olmadıklarını tartışır ve dolayısıyla gölge varlıkların hakiki varlık olan Tanrı’nın varlığına kanıt ve temel olmalarının mümkün olmadığını söyler. Ona göre Tanrı hakiki varlıktır ve asıl kanıtlanması gereken onun dışındaki varlıklardır.

## Kaynakça

- Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Aslan, Adnan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2006.
- Chittick, William, *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s metaphysics of imagination*, State University of New York, Albany 1989.
- Cochrane, Arthur C., *The Existentialists and God*, The Westminster Press, Philadelphia 1956.
- Craig, William Lane, “Natural Theology: Introduction”, *Philosophy of Religion a Reader and Guide*, ed. William Lane Craig, Rutgers University Press, New Jersey 2002, ss. 69/81.
- Gazâlî, *Faslu’t-tefrika (Mecmûatü resâil içinde)*, thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü’t-tevfikiyye, Kahire ty.

<sup>63</sup> “Marifet rü’yettir, ilim değil; görmektir, haber değil; müşahededir, vasf etmek değil.” İskenderî, *el-Kasdu’l-mücerred*, s. 52.

- , *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4 c., Beyrut 1982.
- , *Kavâidü'l-akâid fî't-tevhîd*, (*Mecmûatü resâil* içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire ty.
- Gill, Jerry H., "Faith Not without Reason: Kant, Kierkegaard and Religious Belief", *Kant and Kierkegaard on Religion*, ed. D. Z. Phillips- Timothy Tessin, Macmillan Press, London 2000, ss. 55-73.
- İbn Acîbe el-Hasenî, Ahmed ibn Muhammed, *İkâzu'l-himem fî şerhi'l-hikem*, Dârü'l-fikr, yy., ty.
- İbnü's-Sebbâğ, Şeyh el-Himyerî, *Dürretü'l-esrâr ve tuhfetü'l-eberrâr fî ekvâli ve ahvâli ve makâmâti ve nesebi ve kerâmâti ve ezkârî ve da'vâti seyyidî Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, Kahire, ty.
- el-İskenderî, İbn Atâullah, *el-Kasdu'l-mücerred el-kasdu'l-mücerred fî ma'rifeti'l-ismi'l-müfred*, haz. Mursî Muhammed Ali, Beyrut 2005.
- , *Letâifü'l-minen fî menâkabi's-şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzelî Ebi'l-Hasan*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 2005.
- , *Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervah fî zikrillâhi'l-Kerîmi'l-Fettâh*, thr. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut 2001.
- , *Min kelâmi Tâceddin ibn Ataillah es-Sekenderî radiyallahu anh fî tefsiri kavlihi teâlâ ve izâ câekellezîne yû'minûne bi âyâtinâ fekul selâmâ*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûlî, Kahire 2005.
- , *Risâle fî't-tasavvuf*, Süleymaniye Kütüphanesi, 05375-007 (Fatih), 99b.
- , *Tâcu'l-arûs el-hâvî li tehzîbi'n-nufûs*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut 2008.
- , *et-Tenvîr fî iskâti't-tedbîr*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 1998.
- Kierkegaard, Søren, *Philosophical Fragments or A fragment of Philosophy*, Johannes Climacus; yayın sorumlusu Søren Kierkegaard; çeviri ve giriş David F. Swenson; yeni giriş ve yorumlar Niels Thulstrup; çeviriyi gözden geçiren ve yorumları çeviren Howard V. Hong, Princeton University yayınları, Princeton 1962.
- Mackie, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1982.
- Milbank, John, "Kierkegaard'da Yüce", *Kierkegaard ve Din*, ed. Ahmet Demirhan, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, ss. 119-157.
- Nwyia, Paul, *İbn 'Ata' Allah (m.709/1309) et la naissance de la confrerie sadilite*, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrut 2007.
- Özel, Ahmet Murat, *İbn Ataullah el-İskenderî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, çev. W. F. Trotter, J. M. Dent and Sons Ltd, London 1947.
- Penelhum, Terence, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Blackwell Publishing, Malden 2005, ss. 376-382.
- er-Rundî, İbn Abbâd en-Niffezî, *Şerh alâ kitabî'l-Hikem*, Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî bi Mısır, Kahire 1357/1939.
- eş-Şerkavî, Abdullah, *Şerhu Şeyhi'l-İslâm Abdullah eş-Şerkavî ale'l-Hikemi'l-mezkûre*, (Muhammed ibni Abbâd en-Niffezî er-Rundî, *Şerhu's-Şeyh Muhammed ibn İbrâhîm el-Ma'rûf bi ibni Abbâd en-Niffezî er-Rundî* ile birlikte), Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî bi Mısır, Kahire, 1357/1939.
- Tüzer, Abdüllatif, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, İz yayınları, 2006 İstanbul.
- Zerrûk, Ahmed, *el-Hikemül-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, thk. Ramazan Muhammed el-Bedrî, Beyrut 2008.