

T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELÂM BİLİM DALI

**İSLÂM KELÂMINDA KOZMOLOJİK DELİL  
(HUDÛS - İMKÂN)**

(DOKTORA TEZİ)

**Danışman**  
**Doç. Dr. Çağfer KARADAŞ**

**Ulvi Murat KILAVUZ**

**BURSA 2007**

**TEZ ONAY SAYFASI**

**T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

*Temel İslâm Bilimleri* Anabilim Dalı, *Kelâm* Bilim Dalı'nda U2003824 numaralı Ulvi Murat Kılavuz'un hazırladığı "*İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs - İmkân)*" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, / / 20 günü - saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin (başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav  
Komisyonu Başkanı)

Üye

Üye

Üye

Üye

...../...../ 20.....

## ÖZET

Yazar : Ulvi Murat KILAVUZ  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Bilim Dalı : Kelâm  
Tezin Niteliği : Doktora Tezi  
Sayfa Sayısı : X + 212  
Mezuniyet Tarihi : / / 2007  
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Cağfer Karadaş

### İSLÂM KELÂMINDA KOZMOLOJİK DELİL (HUDÛS - İMKÂN)

Kozmolojik delil, tek bir spesifik delil olmaktan ziyade bir delil türünü ifade eder. Bu deliller, âlem hakkında ön kabul olarak varsayılan bir takım gerçekliklerden hareketle tek bir varlığın, özelde de Tanrı'nın varlığını çıkarsama şeklinde bir istidlâl biçimi sergilerler. Soyut kavramların analizinden ziyade insanın görülür âlemdeki tecrübe ve müşahedesine dayandığı için her dönemde rağbet gören deliller olmuşlardır.

İslâm kelâmında farklı kozmolojik delil formları kullanılmakla birlikte, âlemin yaratılmışlığı (hudûs) delili, bu düşünce çizgisinin karakteristik delili olmuştur. Yabancı kültürlerden tevarüs edilen atom teorisi, kelâmcıların elinde mutlak kudret ve irade sahibi yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını ispatlamaya zemin oluşturacak tarzda evrilmiş ve delil bunun üzerine bina edilmiştir.

Çalışmada ilk olarak İslâm dışındaki kültürlerde kozmolojik delil örneklerine yer verilmiştir. Daha sonra kelâmın iyice felsefleştiği döneme kadar olan kozmolojik delil kurguları üzerinde durulmuştur. Son kısımda da kelâmın deliline yönelik eleştiriler üzerinde durularak bunların isabetli olup olmadığı hususu irdelenmiştir.

#### Anahtar Sözcükler

Kelâm                      Allah'ın varlığı                      Kozmolojik delil                      Hudûs  
İmkân

## ABSTRACT

Yazar : Ulvi Murat KILAVUZ  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Bilim Dalı : Kelâm  
Tezin Niteliği : Doktora Tezi  
Sayfa Sayısı : X + 212  
Mezuniyet Tarihi : / / 2007  
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Cağfer KARADAŞ

### THE COSMOLOGICAL ARGUMENT in ISLAMIC THEOLOGY (HUDŪTH - IMKĀN)

The cosmological argument is less a particular argument than an argument type. It uses a general pattern of argumentation that makes an inference from certain alleged facts about the world to the existence of a unique being, generally referred to as God. It has always been popular because of being based on observation and experience of the world, rather than the analysis of abstract philosophical notions.

Although the various forms of cosmological argument have been used in Islamic theology, the creation argument (hudūth) has been the characteristic kalām argument for the existence of God. The atomic theory which had been inherited from other cultures, evolved in the hands of Muslim theologians and paved the way for demonstrating the existence of the creator God with absolute will and power.

As an introduction to study, the examples of cosmological argument in non-Islamic cultures have been examined. Then, the cosmological argument versions up to the time that the Islamic theology became much more philosophical have been elaborated. In the last chapter, the critiques of the kalām argument have been studied, and it has been questioned whether they could be justified.

#### Key Words

Islamic theology      existence of God      the cosmological argument  
(*Kalām*)  
*hudūth*                      *imkān*

## ÖNSÖZ

Düşünme, insanın en temel özelliğidir ve o var olduğu andan itibaren bir yandan kendi varlığı ve var oluş tarzı üzerinde fikir yürütürken, bir yandan da kendisi dışında kalan varlıklar veya başka bir deyişle âlem üzerine mütalaalarda bulunmaktadır. Bu düşünme faaliyetinin önemli bir ayağını, varlığın kaynağını açıklama gayreti teşkil eder. Varlık bir yandan evrenin oluşturucu unsurları olan maddelerin biri veya birkaçı, evrende bulunan potansiyeller ve mekanik bir düzenle izah edilirken, bunun karşısında görünenlerin ötesinde görünmeyen (gaib) bir varlığa atıfla yapılan açıklamalar yer alır. Bu iki açıklama tarzı arasında süregiden mücadele, her birine kail olan birey veya grupların kendi görüşlerini temellendirmesi, makul ve savunulabilir argümanlarla desteklemesi sonucunu tevhit eder. Semavî dinlerin müntesipleri açısından bakıldığında ise, her ne şekilde isimlendirilirse isimlendirilsin, âlemin ötesinde, ondan ayrı ve farklı, mutlak irade ve kudret sahibi yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı verili bir iman objesidir. Onların zaviyesinden bunun aksi düşünülmemeyeceği için, muhalif açıklama tarzları karşısında bu Tanrı'nın varlığını ispatlayacak deliller geliştirmek de bir anlamda dinî bir yükümlülüktür.

Genelde âlemin varlığını ve ondaki düzeni temellendirecek fizik ötesi bir varlığın, özelde de yaratıcı Tanrı'nın mevcudiyetini ispatlamaya yönelik delillerin bir kısmı insanın yaratılışında buna dair bir yönelimin varlığını öngörürken, bir kısmı bizzat varlık kavramı ve bu kavramın tahlilinden hareket etmiş, diğer bir kısmı da görünürler âlemini ve buradaki varlıkları, hareket, değişim, varlık sahasına çıkma veya yok olma gibi olguları esas almıştır. Çalışmamızın konusunu da kozmostan yani âlemden hareketle oluşturulan kozmolojik deliller ailesi içinde yer alan hudûs (argument from creation) ve imkân delilleri (contingency argument) teşkil etmektedir.

Çalışmanın hazırlanması esnasında tabîî olarak bir takım güçlüklerle karşılaşmıştır. Özellikle belli dönemlere ve şahıslara ait eserlerin bize kadar ulaşmamış olması, onların kendi görüşlerini tespit ve değerlendirme noktasında bizi zorlasa da, güvenilirliği tevsik edilebilen, bu şahıs ve dönemlere mümkün olduğunca yakın kaynaklara başvurmak suretiyle bu güçlük aşılmaya gayret edilmiştir. Çalışmanın ana kaynağını oluşturan klasik kelâm eserlerinin bir kısmında gözlenebilen zor üslûp ile söz konusu delillerin kurucu unsurları olan kavramların dönem ve kişilere bağlı olarak farklı anlamlar yüklenerek kullanılmış olması da, bunların bağlamları içinde doğru biçimde anlaşılması ve değerlendirilebilmesinde ayrı bir özeni gerekli kılmıştır.

Çalışma üç bölümden müteşekkildir. Düşünce tarihinin kesintisiz bir süreç olduğu ve bu süreç içerisinde herhangi bir konuda ortaya konulan görüşlerde, gerek kaynaklık etme, gerekse de kabul veya ret yönünde karşılıklı bir geçişlilik ve etkileşim söz konusu olduğundan, ilk bölümde İslâm kelâmındaki kozmolojik delil kurgularının muhtemel bağlantılarını çözümleyebilme yolunda bir katkısı olacağı mülâhazasıyla, kozmolojik delilin İslâm dışındaki dinler ve felsefî kültürlerde rastlanan kurgulama biçimleri örnekler üzerinden sergilenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın ana çatısını oluşturan ikinci bölüm, kelâmın felsefleştiği döneme kadar olan kozmolojik delil kurgularının takrir ve değerlendirmesine tahsis edilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise, kelâmın deliline yine aynı dönemde yöneltilen eleştiriler ile bu eleştirilerin dinamikleri ve ne derece geçerli oldukları üzerinde durulmuştur.

Ümit ediyoruz ki, tüm eksiklikleriyle birlikte bu çalışma kelâmın Allah'ın varlığına dair âlemden hareketle ortaya koyduğu delillerin ve bu delillere kaynaklık eden fikrî arka planın anlaşılmasına küçük bir katkı sağlayacaktır. Şayet daha ileri seviyede gayretlere basamak oluşturma hedefi yakalanabilirse, bu mutluluk verici olacaktır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen şahısların başında danışman hocam Doç. Dr. Çağfer Karadaş gelmektedir. Gerek teze kaynaklık eden klasik eserlerin temini ve anlaşılması, gerekse yazım süreci esnasındaki katkı ve yönlendirmeleri benim için son derece değerlidir. Teşvik edici, hoşgörülü ve sabırlı tavrından dolayı kendisine müteşekkirim. Tez izleme komitesinin değerli üyeleri Prof. Dr. Süleyman Uludağ ve Prof. Dr. Zeki Özcan da, tezin müsveddelerinin okunmasının yanısıra fikrî açıdan ufuk açıcı katkılarda bulundular. Bölümümüz öğretim üyeleri Prof. Dr. A. Saim Kılavuz ve Doç. Dr. Tevfik Yücedoğru'nun destekleri ile taslak metinler üzerinden yapmış oldukları katkılar benim için yönlendirici oldu. Prof. Dr. Yaşar Aydın'ın zor zamanlarda kaynak temini konusundaki yardımları özel bir teşekkürü hak etmektedir. Son olarak sevgili mesai arkadaşlarım Arş. Gör. Dr. Orhan Şener Koloğlu, Arş. Gör. Kadir Gömbeyaz, Arş. Gör. Veysel Kaya ve Arş. Gör. Kasım Küçükalp'e gerek çalışma sürecindeki katkıları gerekse pek çok vazifeyi deruhte ederek çalışmaya yoğunlaşmamı sağlamaları itibariyle teşekkürü borç addederim.

Ulvi Murat KILAVUZ

Bursa 2007

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI .....	II
ÖZET .....	III
ABSTRACT .....	IV
ÖNSÖZ .....	V
İÇİNDEKİLER .....	VII
KISALTMALAR.....	IX
TRANSKRİPSİYON.....	X
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İSLÂM DIŞINDAKİ KÜLTÜRLERDE KOZMOLOJİK DELİL

1. Hint Felsefesinde Kozmolojik Delil.....	9
2. Batı Felsefesinde Kozmolojik Delilin İlk Formları.....	14
a. Platon .....	15
b. Aristoteles .....	19
3. Yahudî ve Hristiyan Teolojisi / Felsefesinde Kozmolojik Delil.....	23
a. Yaḥyâ en-Naḥvî (John Philoponus).....	23
b. Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî (Saadia Gaon).....	25
c. Mûsâ b. Meymûn (Moses Maimonides).....	28
d. Thomas Aquinas.....	33
4. Çağdaş Batı Felsefesinde Kozmolojik Delil: Leibniz .....	36

### İKİNCİ BÖLÜM

#### İSLÂM KELÂMINDA KOZMOLOJİK DELİL

1. Kozmolojik Delilin Kur'ânî Temelleri.....	40
2. Kozmolojik Delilin İlk Görünümleri.....	45
3. Kelâmî Düşüncenin Teşekkül / İlk Sistemleşme Döneminde Kozmolojik Delil.....	50

a. Ebü'l-Hüzeyl el- <sup>c</sup> Allâf .....	50
b. İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm .....	58
c. İbn Küllâb el-Başrî .....	63
4. Sünnî Kelâmın Teşekkül Döneminde Kozmolojik Delil .....	65
a. Ebü'l-Hasen el-Eş <sup>c</sup> arî .....	65
b. Ebû Manşûr el-Mâtürîdî .....	68
5. Sünnî Kelâmın Sistemleşme Döneminde Kozmolojik Delil .....	78
a. Ebû Bekr el-Bâkıllânî .....	78
b. Kâdî <sup>c</sup> Abdülcebbâr .....	86
c. İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Me <sup>c</sup> âlî el-Cüveynî .....	104
d. Ebû Hâmid el-Ğazzâlî .....	134
e. Ebü'l-Mu <sup>c</sup> în en-Neseffî .....	151

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KOZMOLOJİK DELİL ELEŞTİRİSİ

1. Ehl-i Hadîs ve Sufilerin Eleştirisi .....	163
2. Felsefî Eleştiri .....	165
a. İbn Sivâr el-Bağdâdî .....	165
b. İbn Sînâ .....	170
c. İbn Rüşd .....	176
<b>SONUÇ .....</b>	<b>189</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>194</b>



## KISALTMALAR

a. mlf.	: aynı müellif
<i>a.e.</i>	: aynı eser
<i>a.g.e.</i>	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.md.	: adı geçen madde
a.y.	: aynı yer
bk.	: bakınız
bs.	: basım, baskı
c.	: cilt
çev.	: çeviren
d. n.	: dipnot
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: editör
<i>ER</i>	: Encyclopedia of Religion
haz.	: hazırlayan
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: karşılaştırınız
md.	: madde, maddesi
M. Ö.	: milâttan önce
nşr.	: neşreden, nâşir
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar
sy.	: sayı
thk.	: tahkik eden
ts.	: basım tarihi yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
vdğr.	: ve diğerleri
y. y.	: basım yeri yok

## TRANSKRİPSİYON

ء : ʔ

ث : ṣ

ح : ḥ

خ : ḥ

ذ : ẓ

ص : ṣ

ض : ḍ

ض : ẓ

ط : ṭ

ظ : ẓ

ع : ʕ

غ : ğ

ق : ḳ

## GİRİŞ

Düşünce tarihi boyunca insan zihnini meşgul eden başlıca metafizik problem, Tanrı'nın varlığı meselesi olmuştur. Böyle bir varlığın yok olduğu yönündeki ateistik veya bunun kesin olarak bilinemeyeceği tarzında agnostik yaklaşımlar karşısında, bu soruya müspet cevap verenler her dönemde ekseriyeti teşkil etmiştir. Tanrı'nın varlığı kabul edildikten sonra, bu varlığın mevcudiyetinin aklî yollarla istidlâl edilip edilemeyeceği, başka bir deyişle O'nun varlığına dair aklî deliller getirilip getirilemeyeceği ya da farklı bir açıdan bakıldığında, böyle bir delillendirmenin gerekli olup olmadığı hususu ihtilâf noktası olmuştur. Batı düşüncesinde aklî delillendirmelerin gereksizliğinin farklı gerekçelerle savunulduğunu görmek mümkündür. Bunun bir örneği, “filozof ve âlimlerin değil, İbrahim’in, İshak’ın ve Yakub’un Tanrısı” deyişinde ifadesini bulan ve Kitab-ı Mukaddes’e dayandırılan yaklaşımdır. Buna göre, Kitab-ı Mukaddes’te Tanrı'nın varlığının ispatına yönelik bir çaba söz konusu değildir. Ondan çıkarılabilecek sonuç, Tanrı'nın akıl ile kavranan bir varlık olarak değil, tecrübe edilen bir gerçeklik olarak değerlendirilip bu şekilde inanılmasıdır.<sup>1</sup> Paul Tillich, bir adım ileri giderek, Tanrı'nın varlığını teorik seviyede kanıtlamaya çalışmanın ateizme eşdeğer olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre varlığı aklî delillerle ispatlanmaya çalışılan bir Tanrı, evrende diğer varlıklarla eşit seviyede var olan bir şey noktasına indirgenmektedir.<sup>2</sup> Kierkegaard ise bu kadar keskin bir yargıda bulunmamakla birlikte, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmanın “din dışı” bir şey olduğunu savunur. Tanrı yoksa, O'nun varlığını kanıtlamak zaten mümkün değildir. Eğer varsa, bunu ispatlamaya çalışmak saçma bir şey olacaktır. Kierkegaard’a göre bir şeyi kanıtlama çabası içine girildiğinde, o şeyin var olduğu zaten zihinde bir ön kabul olarak mevcuttur. Dolayısıyla kanıtlama aslında bir kavramın içini doldurmak, bir mefhumun

---

<sup>1</sup> Hick, John, *Philosophy of Religion*, 50-51, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1973. Öte yandan Swinburne, Kitab-ı Mukaddes’te Tanrı'nın varlığına dair kanıtların bulunmamasını, Kitab’ın hitap ettiği insanların çoğunun Tanrı'nın varlığına inanıyor olmaları ve dolayısıyla böyle bir inanç için tartışmaya gerek duymamaları ile açıklamanın çok daha mümkün ve muhtemel olacağı kanaatindedir. Buna binaen, dinî gerekçeler Tanrı'nın varlığını delillendirmenin gereksizliğine dayanak olarak kullanılamaz; bk. Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, 85-86, Clarendon Press, Oxford 1983.

<sup>2</sup> Tillich, Paul, *Theology of Culture*, 5, ed. Robert C. Kimball, Oxford University Press, London 1964.

içeriğini geliştirmekten öte bir şey değildir.<sup>3</sup> Hristiyan geleneği içinde Tanrı'nın varlığının akılla ispatına bu karşı çıkışların dinî gerekçelerle olduğu görülmektedir. Allah'ın varlığının aklî delillerle ispatlanmasının gereksizliği ve hattâ yanlışlığı yolundaki görüş, İslâm düşüncesinde yine dinî gerekçelerle fakat Hristiyan geleneğinden çok daha erken dönemde ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Maamâfih, semavî dinlerin mensuplarınca oluşturulan kelâm / felsefe külliyyatında Allah'ın varlığına dair aklî delillerin oldukça geniş yer tutması, bu ispat yöntemlerinin gerekliliği üzerinde fiilen büyük ölçüde konsensüs sağlandığı şeklinde yorumlanabilir.

İmdi, Tanrı'nın varlığının akılla ispatlanabileceği kabulünden sonra ortaya konulan deliller, yapısı ve hareket noktası itibariyle a priori ve a posteriori (önsel - sonsal, kablî - ba<sup>c</sup>dî) şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutulabilir. A priori karakterli bir delil, tecrübe ve müşahede yoluyla elde edilen kanıtlardan bağımsız olan, bu anlamda bir tecrübeye veya gözlemsel kanıtı dayanmayan, bilâkis bir mefhumun tahlilini temel alan delildir.<sup>5</sup> A posteriori delillerin öncülleri ise özünde kanıt gerektirmeyen varsayım ve ön kabullerden değil, insan tecrübe ve müşahedesinden çıkarılır; varılan sonuçlara da bu müşahedededen ulaşılabildiği hükmü verilir. Bu deliller gözlemlenebilir eser / sonuç / fiillerden yola çıkar ve bu sonuçları ortaya koyan sebebin varlığını göstermeye çalışır.<sup>6</sup> A priori karakterli delil, Hristiyan din felsefesinde ilk olarak St. Anselmus (ö. 1109) İslâm felsefesinde ise özellikle İbn Sînâ tarafından kullanılan ontolojik delile karşılık gelmektedir. Buna karşılık a posteriori karakterli deliller, tek bir delili değil, “sonlu varlıklar”, “hareket ve değişme”, “imkân / cevaz - zorunluluk” gibi kavramları, duyulur âlemde gözlenebilen nizamı ya da “ilk sebep”, “yeter sebep” gibi ilkeleri esas alan birbirinden farklı pek çok delilden müteşekkil bir delil ailesi olarak kozmolojik delilleri ifade etmektedir.

---

<sup>3</sup> Kierkegaard, Søren Aabye, *Philosophical Fragments: Or, a Fragment of Philosophy*, 31, giriş ve notlarla İngilizce'ye çev. David Ferdinand Swenson, Princeton University Press, 4. bs., Princeton 1946. Tanrı'nın varlığını delillendirmenin ortaya çıkardığı zorlukların özet bir ifadesi için bk. Küng, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today*, 531-533, İngilizce'ye çev. Edward Quinn, William Collins Sons & Co., London 1980.

<sup>4</sup> Bu konuda örnekler için bk. Bölüm 3, “Ehl-i Hadîs ve Sufilerin Eleştirisi”.

<sup>5</sup> Clack, Beverley - Clack, Brian R., *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*, 12-13, Polity Press, Cambridge 2000.

<sup>6</sup> Burrill, Donald R., “Introduction”, *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*, 2, ss. 1-21, ed. Donald R. Burrill, Anchor Books, New York 1967.

Bu çalışmanın konusu, kozmolojik deliller ailesi içinde yer alan hudûs ve imkân delillerinin İslâm kelâmı çerçevesinde geliştirilen formlarıdır. Bu delillerin incelemesinin, delillerin mukaddimelerinin ve bu mukaddimelerin kurucu unsurlarının tahlili üzerinden yapılması mümkündür. Çalışmada takip edilen yöntem ise, tarihî dönemler ve farklı mezhep mensubiyetleri arasındaki denge de gözetilerek, kelâm düşüncesinde ön plana çıkan örnek müellifler ve onların kurgulama biçimleri üzerinden bir tasvir ve tahlil ortaya koymak olmuştur. “İslâm kelâmı”, neredeyse İslâm’ın ortaya çıkışından günümüze kadar gelen oldukça geniş bir dönemi ve eksiksiz biçimde işlenmesi oldukça zor olan geniş bir külliyyatı kapsamaktadır. Bu açıdan, çalışmada delil kurgusuna katkıda bulunduğu ve belki de bir kırılma noktası teşkil ettiği düşünülebilecek müellifler baz alınmış, gerek delilin mantığı, gerekse delilde kullanılan malzemenin işleniş tarzı açısından bunların birbirleriyle müspet veya menfi anlamda, kabul veya ret tarzında etkileşimlerine işaret edilmeye çalışılmıştır. Her bir müellifin delile ilişkin görüşleri şümullü tarzda ortaya konulup tahlile gayret gösterilmekle birlikte, meselâ hudûs delili kurgularına temel teşkil eden cevher - araz teorisine ilişkin kanaatleri, ancak delil kurgusunda oynadığı rol ölçüsünde bahis konusu edilmiştir. Her ne kadar delillerin takrir biçiminde müelliflerin zihnindeki âlem (ve Allah) tasavvurları önemli rol oynamışsa da, bu noktada çalışmanın çerçevesini muayyen sınırlarda tutabilme endişesi belirleyici olmuştur. Çalışma tarihsel dönem olarak da Râzî öncesi ile sınırlandırılmıştır. Bilindiği üzere felsefî bahisler Gazzâlî ile birlikte kelâm ilmine girmiş, Şehristânî’nin felsefe ile kelâmı bir anlamda mezcetmeye yönelik tavrından sonra bu husus Faḥruddîn er-Râzî ile zirveye çıkmıştır.<sup>7</sup> Kelâmın karakteristik isbât-ı vâcib delili olan hudûs delili, “âlemin yaratılmış olması”ndan yola çıkar. Râzî ile birlikte kelâmın iyice felsefleşmesiyle, genel olarak kelâm konuları ve özelde isbât-ı vâcib delilleri kelâma özgü hususiyetlerini kaybetmeye başlamıştır. Nitekim İbn Teymiyye, Faḥruddîn er-Râzî’nin âlemin hudûsu ve kıdemi konusunda (başka bir deyişle “ma<sup>cl</sup>lûlün zorunlu olarak illeti ile birlikte bulunması gerektiği” ve “failin zaman açısından fiilinden önce gelmesi gerektiği” şeklindeki iki görüş arasında) mütereddit

---

<sup>7</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi: Giriş*, 28-33, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.

kaldığını<sup>8</sup> ve bu hususta son noktada ileri sürülen karşılıklı delillerin eşit seviyede olduğu kanaatine vardığını (*şarraha bi-tekâfü'i'l-edille*) ifade eder.<sup>9</sup> Kemâl Paşazâde de Râzî'nin kendi ifadelerine dayanarak, onun âlemin kıdemi veya hudûsu meselesinde tevakkuf ettiğini belirtir.<sup>10</sup> İşte, başka düşünce sistemlerinden tabîi olarak iktibaslarla bulunmakla birlikte kelâmın kendine özgü bir âlem - Allah tasavvuruna ve buna paralel delil kurgusuna sahip olduğu, bunun da en katışıksız şekliyle Faḥruddîn er-Râzî öncesi dönemde gözlenebileceği mülâhazasından hareketle, çalışma alanı sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın oluşturulmasında, imkân nispetinde incelemeye konu olan müelliflerin kendi eserlerine müracaat edilmiştir. Ancak, İslâm dışındaki kültürlerdeki delil kurguları bağlamında ele alınan isimlerden Hint filozofları ile John Philoponus'un birincil kaynaklarına ulaşmakta karşılaşılan zorluk sebebiyle, bunların görüşlerini aktaran eserlerden büyük ölçüde istifade edilmiş, ulaşılan bilgiler mukayese edilmek suretiyle söz konusu müelliflerin düşünceleri olabildiğince sıhhatli biçimde aktarılmaya çalışılmıştır. Benzer bir zorluk, İslâm düşüncesinde erken dönemde yaşayan isimler ve ilk Mu'tezilîler hakkında da geçerlidir. Bu noktada Şî'î müellif İbn Ebi'l-Ḥadîd'in *Şerhu nehci'l-belâga'sı* ve Mu'tezilî görüşlere ışık tutacak en eski kaynaklardan biri olan Ḥayyât'ın *el-İntişâr*'ının yanısıra Kâḍî 'Abdülcebbâr'ın *Faḍlü'l-i'tizâl*'i ile İbnü'l-Murtaẓâ'nın *el-Münnye ve'l-emel*'i gibi Mu'tezilî; Eş'arî'nin *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, Bağdâdî'nin *el-Farḳ beyne'l-fırak*'ı, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i (özellikle İslâmî çevredeki fırkalarla ilgili ilk bölümü) gibi Sünnî makâlât eserleri kaçınılmaz biçimde başlıca kaynağı teşkil etmiştir. Mu'tezilîler'e atfedilen görüşlerin sonraki dönem Mu'tezile kaynaklarından sağlaması yapılarak doğru bir tasavvur oluşturmaya gayret edilmiştir. Hicrî üçüncü asrın başlarından, yani Ehl-i Sünnet kelâmının teşekkülünden itibaren olan dönemde ise, incelenen müelliflerde temel kaynak tabiatıyla

<sup>8</sup> İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Taḳiyyüddîn Aḥmed b. 'Abdülḥalîm, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 333: 11-16; VI, 167: 11 vd., nşr. 'Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ', 3. bs., Mansûre 2005.

<sup>9</sup> İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, III, 773: 4-7, thk. Muḥammed İbrâhîm el-'Aclân, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyad 1999.

<sup>10</sup> Kemâl Paşazâde, İbn Kemâl Aḥmed Şemsüddîn, *Tehâfüt Hâşiyesi (Ḥaşiya 'alâ Tahâfüt al-falâsifa)*, 25, çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987. Kemâl Paşazâde'nin Râzî'den iktibas ettiği ifadeler için bk. Râzî, Ebû 'Abdullâh Faḥruddîn Muḥammed b. 'Ömer b. Ḥüseyn, *el-Meṭâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, IV, 29: 4 vd., thk. Aḥmed Ḥicâzî es-Sekḳâ, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1987.

kendi eserleri olmuştur.<sup>11</sup> Bu isimlerin inceleme konusuna ilişkin görüşlerinin yer aldığı eserleri mümkün olduğunca eksiksiz biçimde taranarak elde edilen bilgiler bütünlük içinde aktarılmaya çalışılmış, gerek bu metinlerin anlaşılmasında gerekse yorumlanmasında açılım getirebilecek klasik ve modern çalışmalardan da yararlanılmıştır.

Çalışma konusu olan kozmolojik delile ilişkin Türkçe’de monografik bir çalışma tespit edilememiştir. Nitekim bu çalışmanın ortaya konmasında temel saiklerden birisi de bu olmuştur. Bununla birlikte, İbrahim Agâh Çubukçu’nun *İslâm Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*<sup>12</sup> isimli muhtasar eseri ile Bekir Topaloğlu’nun *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*<sup>13</sup> isimli kapsamlı çalışmasının yanısıra, Mâcid Fahrî’nin Mehmet Dağ tarafından Türkçe’ye kazandırılan “İslâm’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”<sup>14</sup> başlıklı makalesi, konuyla doğrudan alâkalı Türkçe eserler olarak ön plana çıkmaktadır. Adnan Aslan’ın konuyu

<sup>11</sup> Kâdî ‘Abdülcebâr’ın görüşlerini ele alan bölüm bu durumun kısmî bir istisnasını oluşturmaktadır. Onun *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl* isimli 20 ciltlik hacimli eserinin diğer birkaç cildiyle birlikte, tevhîd bahisleri, dolayısıyla Allah’ın âlemin yaratıcısı olduğunun ispatı ve bu konulara mukaddime oluşturan cevher - araz nazariyeleri vb. konulara ilişkin (bk. Peters, Jan R. T. M., *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu‘tazilî Qâdî l-Quḍât Abû l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamadânî*, 34, E. J. Brill, Leiden 1976; Koloğlu, Orhan Ş., *Cübbâ’iler’in Kelâm Sistemi* [basılmamış doktora tezi], 8, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005) ilk üç cildi günümüze ulaşmamıştır. Bunun yanısıra, *Şerhu’l-uşûli’l-ḥamse* adıyla Kâdî ‘Abdülcebâr’a izafetle neşredilen eserin, aslında onun öğrencisi Mânkdîm Şeşdîv lâkaplı Ahmed b. el-Ḥüseyn b. Ebî Hâşim el-Ḥüseynî’nin (ö. 425/1034) bu eser üzerine yazdığı şerh olan *Ta‘lik ‘alâ Şerhi’l-uşûli’l-ḥamse* olduğu (bk. Gimaret, Daniel, “Les Uşûl al-Ḥamse du Qâdî ‘Abd al-Ġabbâr et Leurs Commentaires”, *Annales Islamologiques*, sy. 15 [1979], 47-57, ss. 47-96; Madelung, Wilferd, “‘Abd al-Jabbâr”, *Encyclopaedia Iranica*, I, 117-118, ss. 116-118; ‘Avn, Fayşal Büdeyr, “Şerhu’l-uşûli’l-ḥamse ve’l-Kâdî ‘Abdülcebâr”, Ebû Muhammed Kâsım b. İbrâhîm el-Ḥasenî er-Ressî, *el-Uşûlü’l-ḥamse el-mensûb ile’l-Kâdî ‘Abdülcebâr b. Aḥmed el-Esedâbâdî* içinde, ss. 25-36, thk. Fayşal Büdeyr ‘Avn, Câmi‘atü’l-Küveyt, Şafât 1998), ayrıca yine Kâdî’ye izafetle neşredilen *el-Mecmû‘ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf* isimli eserin de onun bir diğer öğrencisi olan İbn Metteveyh’e (ö. V./XI. yüzyıl) ait bulunduğu (Gimaret, “Note Annexe”, İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû‘ fi’l-muḥîṭ bi’t-teklîf*, II. cilt içinde, ss. 19-32, Dâru’l-Meşriq, Beyrut 1981; Madelung, a.g.md., 118) anlaşılmasıdır. Maamâfih Kâdî ‘Abdülcebâr’ın düşünceleri aktarılırken, kendisinin *el-Muḥtasar fi’l-uşûli’d-dîn* isimli risalesinden başka, Mânkdîm ve İbn Metteveyh’in zikri geçen eserleri başlıca kaynakları teşkil etmiştir.

<sup>12</sup> Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. bs., Ankara 1971.

<sup>13</sup> Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. bs., Ankara 1998.

<sup>14</sup> Fahrî, Mâcid, “İslâm’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 25, ss. 153-167.

daha ziyade Batı felsefesi ekseninde ele alan *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*<sup>15</sup> isimli eseri de bu noktada zikre değerdir. Bunların yanında, Necip Taylan'ın *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*<sup>16</sup> ve Mehmet S. Aydın'ın *Din Felsefesi*<sup>17</sup> isimli eserlerinin ilgili bölümleri konuya ilişkin genel kaynaklar arasında zikredilebilir.

Herbert A. Davidson'ın *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Husam Muhieldin Alousi'nin *The Problem of Creation in Islamic Thought* ve Harry Austryn Wolfson'un *The Philosophy of the Kalam* isimli eserlerinin ilgili bölümleri, konuya ilişkin doyurucu bilgiler sunan Batılı kaynaklar olarak değerlendirilebilir. Muhtemelen St. Thomas Aquinas'ın "Beş Yol" olarak isimlendirilen ve ilk üçü kozmolojik karakterli deliller olan isbât-ı vâcib delillerinin Batı düşüncesinde önemli ve günümüze kadar uzanan etkisi sebebiyle, bizzat kozmolojik delil üzerine yapılan çalışmalara Batı'da çok daha fazla rastlanmaktadır. Bruce R. Reichenbach'ın *The Cosmological Argument*<sup>18</sup>, William L. Rowe'un *The Cosmological Argument* isimli eserleri ile R. L. Sturch'ün aynı adı taşıyan doktora tezinin<sup>19</sup> yanısıra, özellikle kozmolojik delil üzerine yaptığı çalışmalarla haklı bir şöhrete kavuşan çağdaş Hristiyan ilâhiyatçı ve din felsefecisi William Lane Craig'in *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* ve *The Kalâm Cosmological Argument* isimli eserleri kayda değer örneklerdir. Ancak Craig'in son çalışması dışında kalan eserlerde kozmolojik deliller daha ziyade ya St. Thomas'nın izinden giderek "hareket", "sebeplilik" veya "imkân" kavramından yola çıkan deliller şeklinde tasnif edilmekte<sup>20</sup> ya da a. "tahsîs" ilkesine dayalı deliller, b. sebeplilik ilkesine dayalı deliller, c. "yeter sebep" ilkesine dayalı deliller şeklinde bir tasnif uygulanarak, kelâmın delili birinci maddede zikredilen delille aynîleştirilmektedir.<sup>21</sup> Kelâmın delilinde *taḥṣîs*, *imkân*, *teselsülün buḥlâni* gibi kavram ve ilkeler önemli yer tutmakla birlikte, delili

<sup>15</sup> Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006.

<sup>16</sup> Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 1998.

<sup>17</sup> Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. bs., İzmir 1999.

<sup>18</sup> Reichenbach, Bruce R., *The Cosmological Argument: A Reassessment*, Charles C. Thomas, Springfield 1972.

<sup>19</sup> Sturch, R. L., *The Cosmological Argument* (basılmamış doktora tezi), Oxford University, 1972.

<sup>20</sup> Reichenbach, a.g.e., 5.

<sup>21</sup> Craig, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, 283, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon 1980.



sadece bunların herhangi biri ile açıklamaya çalışmak veya bu şekilde kategorize etmek onun cevher - araz kavram ikilisine dayalı kendine özgü kurgusunun ıskalandığı intibayı vermekte ve söz konusu eserler bu açıdan eksik görünmektedir.

Son olarak bu çalışmanın yazımı esnasında takip edilen bazı esasların hatırlatılmasında fayda vardır. Çalışmada zikredilen tüm şahıs ve eser isimlerinin, italik karakterle vurgulanan tüm kavramların ve Arapça iktibasların yazımında transkripsiyona bağlı kalınmıştır.<sup>22</sup> Klasik kaynaklara yapılan atıflarda, (şayet varsa) cilt ve sayfa numaralarının yanında alıntılanan bilginin satır numaralarına da işaret edilmiştir.<sup>23</sup> Modern kaynaklara yapılan atıflarda ise sadece (şayet varsa) cilt ve sayfa numaraları gösterilmiştir.

---

<sup>22</sup> Bu hususun birkaç istisnası vardır: Türkçe’de yaygın olarak kullanılan ve belirgin biçimde harf değişikliğine uğrayan isimler kısmen Türkçe imlâya uygun biçimde yazılmış, ancak kelimenin ilk harfinin “ayn” olduğuna delâlet etmek üzere “c” işareti muhafaza edilmiştir (“Ali” yerine ‘Ali’, ‘Umer’ yerine ‘Ömer’, ‘Uşmân’ yerine ‘Oşmân’ gibi). Ayrıca ‘Allah’ ve ‘dîn’ kelimelerinin muzâfun iley ve ‘Abd’ kelimesinin muzâf olduğu tüm özel isimler bitişik yazılmıştır (‘Faḥru’-d-dîn’ yerine ‘Faḥruddîn’, ‘Abdu’l-lâh’ yerine ‘Abdullâh’, ‘Abdü’l-cebbâr’ yerine ‘Abdülcebbâr’ gibi).

<sup>23</sup> Meselâ, İbn Teymiyye, *Mecmû‘atü’l-fetâvâ*, V, 17: 8; yani, *Mecmû‘atü’l-fetâvâ*’nın V. cildinin 17. sayfasının 8. satırı.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **İSLÂM DIŞINDAKİ KÜLTÜRLERDE KOZMOLOJİK DELİL**

## 1. Hint Felsefesinde Kozmolojik Delil

Hint felsefi sistemlerinin tamamının kökeni, Hinduizm'in en eski ve en önemli kutsal kitap koleksiyonu olan Vedalar'ın genellikle ilki olarak kabul edilen Rig Veda'ya kadar götürülebilir. Felsefi sistemlerin bu Veda ile ilişkisi, anlama, yorumlama ve teyit etme şeklinde ortaya çıkan bir direkt ilişki olabileceği gibi, daha ziyade muhalif karakterde bir dolaylı ilişki de olabilir.<sup>1</sup> İlk türden bir ilişki, Vedik edebiyatı doğru bilgi kaynağı olarak kabul eden<sup>2</sup> ve geleneksel benzerlikleriyle birbirlerini tamamlayıcı karakterleri sebebiyle ikişer ikişer ele alınan altı felsefi sistemde görülür.<sup>3</sup> Bunlar, Mīmāṃsā-Vedanta, Nyāya-Vaiśeṣika ve Samkhya-Yoga sistemleridir.<sup>4</sup> İkinci tür ilişki ise, Caynizm, Budizm ve Çarvaka ekollerinde söz konusudur.<sup>5</sup>

Hint felsefesinde Tanrı anlayışı oldukça karmaşıktır. Bir yanda belirgin biçimde ateistik olan, diğer yanda ise bir "ilâh"tan ziyade bir "yaratıcı"ya atıfta bulunan teoriler söz konusudur. Vedalar'dan sonra tarihsel açıdan ikinci eski Hindu kutsal metinleri olan Upaniṣadlar'da Tanrı olarak genellikle İsvara'ya işaret edilir.<sup>6</sup> Upaniṣadlar'da işlendiği şekliyle İsvara, her şeyin özünü oluşturan ve evrene hâkim olan, sonsuz, değişmez, ezeli, mutlak ve kusursuz kutsal güç ve yüce gerçeğin, yani Brahma'nın şahsîleşmiş formudur.<sup>7</sup> Hindular, birden fazla tanrı inancını tamamen dışlamamakla birlikte, genel itibarıyla tek bir tanrıya inanma eğilimi sergilemektedir.<sup>8</sup> Meselâ Caynistler ise, yaratıcı

<sup>1</sup> Bhattacharyya, Sibajiban, "Indian Philosophies", *ER*, VII, 163, ss. 163-168, New York 1987.

<sup>2</sup> Pines, Shlomo, "A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XVII (1994), 187, ss. 182-203.

<sup>3</sup> Çağdaş, Kemal, *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş*, 36, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

<sup>4</sup> Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 156, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

<sup>5</sup> Bhattacharyya, a.g.md., 163; Çağdaş, a.g.e., 36.

<sup>6</sup> Leaman, Oliver, *Key Concepts in Indian Philosophy*, 127, Routledge, New York 1999.

<sup>7</sup> Tümer, Günay, "Brahmanizm", *DİA*, VI, 330, ss. 329-333, İstanbul 1992.

<sup>8</sup> Vedalar'da, çeşitli tabiat güçlerinin soyutlaştırılmış hali olan çok sayıda tanrının mevcut olduğu natüralist bir teoloji söz konusudur. Upaniṣadlar'ın ortaya çıkışından itibaren ise henoteist veya tektanrıcı bir teolojiye geçiş gözlenmektedir. Hinduizm'in çoktanrıcılıktan henoteizm (prensipte monoteizm, uygulamada politeizm olarak görülen, "münhasıran bir tanrıya ibadet etme, fakat başka tanrıların da bulunduğunu ve başka topluluklar tarafından bunlara tapınılmasının meşruiyetini kabul etme" şeklindeki dinî anlayış) veya tektanrıcılığa dönüşüm süreci hakkında bk. Muller, F. Max, *Six Systems of Indian Philosophy: Samkhya and Yoga, Naya and Vaisesika*, ss. 34-54, Susil Gupta, Calcutta 1899.

bir tanrının mevcudiyetini ve böyle bir varlığın insanî alana müdahale imkânını reddetme anlamında ateist iken, sıklıkla “Tanrı” olarak atıfta bulunulan ve bütün varlıklarda bulunan potansiyel bir hal olan ilâhî ilkenin (*paramātman*) varlığını kabul etmeleri yönüyle teist olarak değerlendirilebilir.<sup>9</sup> Onlara göre, “karma” doktrini, mükâfat veya ceza dağıtacak müşahhas bir tanrıya olan ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır.<sup>10</sup> Manevî gelişimin son basamağına, yani kendini saf bilgi olarak gerçekleştirme noktasına ulaşan insan, eksiksiz hikmet ve yücelik gibi, bir ilâha nispet edilebilecek her şeyi tecrübe eder.<sup>11</sup>

Yukarıda sayılan felsefî ekollerden Nyāya ekolü, esas itibariyle mantık ve bilgi konuları ile ilgilenmiştir ve bu özelliğiyle ön plana çıkmıştır. Özellikle ilk dönemlerde ekolün metafizik konulara ilgisi ikinci plandadır ve daha ziyade meselâ felsefî tartışmaların doğru biçimde icrası gibi pratik öneme sahip konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Psikoloji, ahlâk ve metafiziğe dair meselelere yeri geldiğinde değinilmekle birlikte bunların salt mantikî veya felsefî yönlerini ayırt etmek mümkün değildir. Nyāya’nın, bilgi ve mantık konularına ilgisi daha az olan ve metafizik bir

---

Şâ‘id el-Endelüsî (ö. 462/1070), muhtemelen Hint kültüründe bu sonraki dönem görüşe muttali olarak, Hintlilerin Allah’ın birliği ve O’nun şirkten tenzih edilmesi noktasında icma ettiklerini ifade eder. Sözün devamında ise, Hintliler’den bir grup olan Berâhime’nin bir kısmının âlemin hâdis olduğunu, diğer bir kısmının da âlemin ezeliğini savunduklarını belirtir; bk. Şâ‘id el-Endelüsî, *Ebü’l-Kâsim Şâ‘id b. Ahmed b. ‘Abdurrahmân, Ṭabaḳâtü’l-‘ümem*, 53: 1-5, thk. Ḥayât Bü ‘Alvân, Dâru’ṭ-Ṭâlî‘a, Beyrut 1985.

Bîrûnî de (ö. 453/1061), Patañjali’nin *Yoga Sūtralar*’ından hareketle, Hintlilerin tek Tanrı’ya inandıklarını ifade eder; Bîrûnî, Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Ḥârizmî, *Taḥkîk mâ li’l-Hind min maḳûle maḳbûle fi’l-‘aḳl ev merzûle*, 20: 5-8, Dâ‘iretü’l-Ma‘ârifî’l-‘Osmâniyye, Ḥaydarâbâd 1958. Bîrûnî’nin iktibas ettiği ifadeler için bk. Patañjali, *The Yoga Sutras of Patañjali*, I. 23 vd., İngilizce’ye çev. James Haughton Woods, Dover Publications, Mineola 2003.

<sup>9</sup> Dundas, Paul, *The Jains*, 110, Routledge, New York 2002. Maamâfih, Caynizm genel karakteri itibariyle ateist bir sistem olarak kabul edilmektedir; bk. Billington, Ray, *Religion without God*, 11, Routledge, New York 2002; Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 97, Ocak Yayınları, 2. bs., Ankara 1993.

<sup>10</sup> Leaman, *a.g.e.*, 127; Qadir, C. A., “Pre-Islamic Indian Thought”, *A History of Muslim Philosophy*, I, 29, ss. 15-45, ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963. Maḳdisî (ö. 355/966), Hint dinlerinin nihaî olarak Sümeniyye ve Berâhime şeklinde iki başlık altında toplanabileceğini ifade ettikten sonra, Berâhime’den bir grubun Allah’ın birliğini, mükâfat ve cezayı kabul edip nübüvveti reddettiğini, bir diğer grubun ise Allah’ın birliği ve nübüvveti reddedip, tenasüh yoluyla mükâfat ve cezanın gerçekleşmesini kabul ettiklerini belirtir; bk. Maḳdisî, Muṭahhar b. Ṭâhir, *el-Bed’ ve’l-târîh*, IV, 9: 9 vd., nşr. Clement Huart, Mektebetü’l-Müşennâ, Bağdat ts. Maḳdisî’nin zikrettiği bu ikinci fırkanın, Caynistler olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>11</sup> Billington, *a.g.e.*, 16.

felsefe geliştiren Vaiseşika ekolü ile birbirlerini tamamlayıcı tarzda birleşmesi, çok yönlü, yoğun ve tutarlı bir sistem haline gelmesini sağlamıştır.<sup>12</sup>

Nyāya ekolünde, ilgi alanlarının farklı olması sebebiyle ilk dönemde Tanrı (ya da İsvara)’nın varlığı bir problem olarak ortaya çıkmamaktadır. Hattā ekolün kurucusu Aksapada Gautama’nın eseri olan *Nyāya Sūtralar*’da, insan fiilleri bir Tanrı’nın mevcudiyetini varsaymaksızın da açıklanabileceği için Tanrı’ya ihtiyaç olmadığı yönünde ifadeler yer almaktadır.<sup>13</sup> Bununla birlikte, sonraki dönemde Budistler’in, ālemin bir yaratıcıya ihtiyaçı olduğunu reddetmeleri,<sup>14</sup> müşahede edilen gerçekliğin yeterli bir tanımının ortaya konulmasını hem güçleştirmiş, hem de elzem hale getirmiştir ve bu durum, gözlenen gerçekliğin kendisiyle açıklanamayacağı kanaatine ulaşan Nyāya mantıkçılarını, kısmen Tanrı’nın tabiatı ve özellikle de Tanrı’nın varlığı olgusu üzerine odaklanmaya sevk etmiştir. Bu noktada amaç, tecrübî olarak bilinmesi ve tatmin edici biçimde akledilmesi mümkün olan bir gerçekliğin / hakikatin

<sup>12</sup> Mookerjee, Satkari, “Nyāya - Vaisesika”, *The Cultural Heritage of India*, III, 92-93, ss. 91-124, ed. Haridas Bhattacharyya, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta 1953.

<sup>13</sup> Gautama, “Nyāya Sūtras”, 4. I. 19-21, *The Nyāya Sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Udyotakara*, İngilizce’ye çev. G. Jha, Motilal Banarsidass, Delhi 1984.

<sup>14</sup> Budizm’in “Tanrı” anlayışıyla ilgili olarak bir paradoksun varlığından söz etmek mümkündür. Budizm, teorik olarak bir “tanrı” inancı temelinde ortaya çıkmamıştır ve Budizm’deki aydınlanma ve nirvanaya ulaşma amacı teistik bir özellik sergilememektedir. Ancak pratikte, Budistler’in büyük kısmının hayatları tanrı merkezlidir; onlar bir Tanrı veya tanrılara yönelirler ve tanrısal kaynaklardan destek alırlar; bk. Bowker, John W., *The Religious Imagination and the Sense of God*, 245, Oxford University Press, Oxford 1978. Budizm, kendi kutsal kitaplarındaki şekliyle de, bir Tanrı veya tanrıların varlığını reddetme anlamında “teist olmayan” veya ateist bir sistem değildir; bilākis bunların varlığı kabul edilir, ancak varlık mefhumu Budist bir anlayış çerçevesinde tadil edilir. Buda, tanrıların var olduğunu gösteren kozmolojik bakış açısını reddetmez, fakat onun karşı çıktığı husus, tanrılara, onları yok oluş ve varlığın devamsızlığı sürecinin dışında bırakan ontolojik bir statü atfedilmesidir. Tanrılar da diğer her şey gibi değişim ve yok oluş sürecinin bir parçasıdır. Dolayısıyla onlar, esasen psikolojik ve zihnî hallerin dışa yansıyan suretleri olarak kabul edilebilirler ve buna uygun biçimde mitolojik özelliklerinden arındırılmaları, hattā Budistler’in en eski kutsal metni olan Pali metninde kendilerine atfedilen sınırlı ontolojik statüden yoksun bırakılmaları mümkündür; Bowker, *a.g.e.*, 256-257. Bu bağlamda, Budizm’de kutsal varlıklarını ifade eden *deva* terimine tam olarak “tanrı” karşılığını vermek zordur. Zira “Tanrı” veya “tanrılar” denildiğinde, insanlığın kaderini idare eden, ālemi yaratan bir kudrete ya da tabiat ötesi bir yaratma kudretine işaret edilmektedir. Tanrılar ölümsüz, hayat ve ölümlü idare eden ve kendilerine bağlananların ibadet ve dualarını kabul eden varlıklar olmalıdır. Budistler’in *devalarına* ise ne ibadet edilir ne de ölümsüzdürler; onlar da diğer bütün canlı varlıklar gibi ölümlüdürler ve sebeplilik kanunlarına bağlıdırlar. Her ne kadar diğer varlıklara göre daha iyi şartlarda var olsalar ve daha yüksek bilinç düzeylerine sahip bulunsalar da, insanlar üzerinde bir kudrete sahip değildirler ve kendilerini yine insan düzeyine indirebilecek olan kendi *karmalarına* bağımlı olarak varlıklarını sürdürürler; bk. Govinda, Lama Anagarika, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy and Its Systematic Representation according to the Abhidhamma Tradition*, 175, Rider & Company, London 1961; krş. Conze, Edward, *Buddhism: Its Essence and Development*, 38-40, Harper & Row, New York 1959.

temellendirilmesidir.<sup>15</sup> Onlara göre âlem hakkında ulaşılan bilgi ve hakikat, Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı mümkün kılacaktır.

Nyāya düşünürleri, bir araya gelerek müşahede edilen gerçekliği oluşturan unsurların yanında veya bunların ötesinde bir “yaratıcı” ya da “fail”in mevcudiyeti varsayılmaksızın bu gerçekliğin tutarlı biçimde açıklanamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu fail, idrak edilen eşyanın, kendisi algılanamayan, fakat istidlâl yoluyla bilinen sebebi olarak kabul edilmek durumundadır. Âlem söz konusu olduğunda ise bu fail Tanrı'dır.<sup>16</sup> Tanrı, âlemi yoktan veya kendi varlığından değil, ezeli zaman, mekân, akıl ve ruh atomlarından yaratır. Âlemin yaratılması, Tanrı ile birlikte var olan bu ezeli mahiyetlerin, fanî bir âlem formu içerisinde tanzim edilmesini ifade eder. İşte Tanrı, bu evrensel güçlerin ilk fail sebebi olarak âlemin yaratıcısıdır.<sup>17</sup>

Nyāya ekolünün Tanrı'yı ispat delilinin yaygın biçimi, kozmolojik delilin tümevarımlı bir versiyonudur ve kısaca şu şekilde formüle edilir: “yeryüzü vb.nin bir yaratıcısı vardır, zira tıpkı bir çömlek gibi o da bir üründür, sonuçtur”.<sup>18</sup> Şayet müşahede edilen gerçeklikler geçici ve süreksiz bir görünüm sergiliyor iseler, bunlar kendilerinden önce gelen bir şeyin fiili / sonucu / ürünü olmalıdırlar.<sup>19</sup>

Nyāya ekolüne mensup filozof Udayanacharya, Budist mantıkçı Kalyaana Rakshita'nın Tanrı'nın varlığını reddetmek için ortaya koyduğu delillere karşılık, *Nyāya-kusumānjali* isimli eserini Tanrı'nın varlığının ispatına ayırmıştır. Udayanacharya'nın burada serdettiği delillerden özellikle ilk üçü kozmolojik delile örnek teşkil etmektedir:

---

<sup>15</sup> Clooney, Francis X., *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break down the Boundaries between Religions*, 36, Oxford University Press, New York 2001. Budist ve Caynistler, gerçekliğin tatmin edici biçimde bilinmesi ve tanımlanmasının mümkün olup olmadığı, ayrıca brahmanların işaret ettiği (meselâ âlem ruhu veya Tanrı gibi) tabiat ötesi idrak edilemeyen gerçekliklerin varlığının doğrulanıp doğrulanamayacağı ve aslında gerekli olup olmadıkları noktasında şüpheli bir tavır geliştirmişlerdir; *a.e.*, a. y.

<sup>16</sup> Clooney, Francis X. - Nicholson, Hugh, “From Truth to Religious Truth in Hindu Philosophical Theology”, *Religious Truth*, 46, ss. 43-63, ed. Robert Cummings Neville, State University of New York Press, Albany 2001.

<sup>17</sup> Tigonait, Rajmani, *Seven Systems of Indian Philosophy*, 98, Himalayan International Institute, Honesdale 1983.

<sup>18</sup> Burada “yeryüzü” yalnızca yeryüzüne değil, geniş anlamda atmosfer, yıldızlar, güneş vb. gibi âlemi oluşturan tüm unsurlara işaret etmektedir.

<sup>19</sup> Clooney - Hugh, a.g.m., 47.

a. *Kāryāt*: Her sonuç, bir sebep tarafından ortaya konur, dolayısıyla âlemin de bir sebebi olmalıdır. Nyāya düşünürlerine göre sebep üç türdür. *Samavāyi* (âlem söz konusu olduğunda, atom), *asamavāyi* (atomların bir araya gelmesi) ve *nimitta* (İsvara).<sup>20</sup> Âlemin fail sebebi, yaratmanın gerçekleştiği tüm maddelerin mutlak bilgisine sahip olmalı ve dolayısıyla Tanrı olmalıdır.<sup>21</sup> İşte bu şekilde, yaratmadan hareketle Tanrı'nın varlığı ispatlanabilir.

b. *Āyojanāt*: Atomlar hareketsizdir ve bunların arazları da maddî değildir. Bu sebeple, atomları bir araya getirmek suretiyle kendi iradesiyle âlemi yaratan, Tanrı olmalıdır. Cansız ve ruh sahibi olmayan varlıkların kendiliğinden bir araya gelmeleri imkânsızdır; zira bu durumda onlar ancak tesadüfî bir yaratıcı kaos sonucu bir araya gelmiş olabilirler. Oysa, atomların sistematik biçimde bir araya gelip atom çiftleri (dyad)<sup>22</sup> ve moleküller oluşturmalarında hikmet sahibi bir düzenleyicinin müdahalesi görülmektedir. Bu nihaî düzenleyici de Tanrı'dır.

c. *Dhṛitē*: Maddî bir şey dışarıdan destek olmaksızın varlığını sürdüremeyeceği için, Tanrı bu âlemin varlığını ve mevcudiyetinin devamını sağlayandır; O olmaksızın âlem bir bütün olarak varlığını sürdüremez. Dolayısıyla, O'nun varlığını ispatlayan bu âlem, Tanrı'nın kontrol ve idaresi altındadır.<sup>23</sup>

Bir diğer Nyāya filozofu olan Annambhatta, *Tarkasamgraha* isimli eserinde Tanrı'nın varlığını ispat tarzına ilişkin ortaya konulabilecek itirazları sayar. Bunlardan birisi, Tanrı'nın varlığının istidlâl ve kıyas yoluyla bilinemeyeceğidir. Zira böyle bir tümevarımlı çıkarım tarzını destekleyecek bir örnek söz konusu değildir. Meselâ uzak

<sup>20</sup> Nyāya ekolünde sebeplilik anlayışı ve sebeplerin tasnifi konusunda ayrıca bk. Sharma, Chandradhar, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, 206-207, Rider & Company, London 1960.

<sup>21</sup> Rajmani, *a.g.e.*, 99. Fail olmak, yaratılacak varlığın bilgisine sahip olmanın yanısıra, bunu yaratma arzu ve iradesine sahip olmayı da gerektirir; bk. Annambhatta, *Tarkasamgrahadīpikā*, 90, İngilizce'ye çev. Gopinath Bhattacharya, Progressive Publishers, Calcutta 1976.

<sup>22</sup> Nyāya düşüncesinde atom çiftleri zamansal açıdan değil, fakat ontolojik olarak ilk sonuç / üründür ve bunların bir sonuç / ürün olmaları itibarıyla bir fail sebebe ihtiyaç duymaları, âlemin de bir fail sebebe ihtiyacının, dolayısıyla Tanrı'nın varlığının ispatının temeli olarak alınmıştır; bk. Chakrabarti, Kisor Kumar, *Classical Indian Philosophy of Mind: The Nyāya Dualist Tradition*, 159-160, State University of New York Press, Albany 1999.

<sup>23</sup> Udayanacharya, *Nyāya-kusumānjali*, <http://mgmt.iisc.ernet.in/~raghavan/searchdir/Nk-translation.html>, 04. 05. 2006. Diğer deliller için ayrıca bk. Reichenbach, Bruce, "Cosmological Argument", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/cosmological-argument>, 03. 05. 2006.

bir tepede duman görüldüğünde orada ateş bulunması gerektiği sonucuna varılabilir, çünkü geçmiş tecrübelerle dayanarak dumanın ateşten kaynaklandığı bilinmektedir. Ancak tüm oluşturuvcu unsurlarıyla birlikte âlemin, kendisine benzeyen bir başka örneği yoktur. Dolayısıyla, sadece söz konusu unsurları bir araya getiren bir Tanrı'nın var olması gerektiği iddiasını ispatlamak amacıyla âlemin parçalardan müteşekkil olduğu varsayılmaz. Annambhatta ise, Tanrı'nın varlığına aslında tam da bu şekilde ulaşılacağı kanaatinde. Zira âlem, çeşitli yönleriyle benzer olan örneklere kıyas edilebilir. "Meselâ ağaç filizleri, bir başka failin fiili sonucu ortaya çıkmışlardır, zira bunlar üründür, sonuçtur. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı istidlâl yoluyla ispatlanabilir". Yani, ne canlı varlıklar (insanlar ve ağaç filizleri gibi) ne de cansız varlıklar (kayalar veya çömlerler gibi) ezeldir, bu sebeple onları şu andaki durumlarına getiren bir yaratıcı bulunmalıdır.

Jayanta Bhatta da *Nyāya Manjari*'de Tanrı'nın varlığına dair delilini kısaca şu şekilde ortaya koyar: Âlem sonludur ve bu sebeple bir açıklama gerektirir; bu noktada "Tanrı", en uygun ve yeterli açıklama olarak görünmektedir, zira her zaman için tercih edilen açıklama en basit olan açıklamadır ve bu bağlamda Tanrı en kolay açıklama tarzını teşkil etmektedir. Dolayısıyla Tanrı'yı en azından "âlemin sebebi olan varlık" olarak bilmek mümkündür. Biraz daha düşünüldüğünde, âlemi yaratma gücüne sahip bir Tanrı'nın sahip olacağı sıfatlara (kudret, bilgi, irade, fail oluş vb.) ulaşmak da mümkündür.<sup>24</sup>

## 2. Batı Felsefesinde Kozmolojik Delilin İlk Formları

Sokrat öncesi dönem Grek felsefesi, hemen hemen tamamıyla haricî âleme, cisimlerin dünyasına yönelmiş bir tabiat felsefesidir.<sup>25</sup> Grek felsefesi bu ilk döneminde genel gözlem ve filizlenme aşamasındaki tabii bilimlerden hareketle ortaya çıkan birlik - çokluk, değişmezlik - değişim, gerçeklik - görünüm, varlık - yokluk gibi problemler üzerine odaklanmıştır.<sup>26</sup> Bu dönemden önce de tabiata yönelik bir ilgi muhakkak ki söz

<sup>24</sup> Clooney, *a.g.e.*, 38, 40.

<sup>25</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 16, Remzi Kitabevi, 8. bs., İstanbul 2000.

<sup>26</sup> Shand, John, *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, 3, UCL Press, London 1993.



konusudur; ancak bu ilgi ikincil derecede ve elde edilen verileri başka bir ana gayeye ulaşmada araç olarak kullanma sadedindedir. Filozofların ilgisi ise direkt olarak tabiata ve onun açıklanmasına yöneliktir.<sup>27</sup>

Presokratik dönem filozofları, arke ve oluş problemiyle ilgilenirken evrenin ilk ilkesini, sürekli bir değişim ve harekete sahne olan âlemin ötesindeki değişmezliği araştırmışlardır. Bu değişmeyen “şey”, ya görülen âlemi açıklayacak ya da onun tamamen bir yanılısına olduğunu ifade edecektir. Ayrıca, içinde çokluğu barındıran bu âlemin ötesinde, bu farklılık ve çeşitliliği tümleşik bir bütün, bir evren (cosmos) haline getirecek bir “şey” bulunmalıdır. Bu “şey” var olmadığı takdirde, âlemin küllî ve nihâî bir açıklaması yapılamaz. Nitekim, Grekçe *kosmos* kelimesi de, *khaosun* aksine kendi içinde bir düzenlilik ve nizam sergileyen ve dolayısıyla en azından ilkesel bazda açıklanma imkânına sahip olan bir âlem fikrini çağrıştırmaktadır.<sup>28</sup>

Ancak, bu araştırma veya arayışın, âlem - Tanrı ilişkisi konusunda bir sistem kurmaya yeterli olduğu söylenemez. Zira Grek filozofları, “Tanrı”yı tabiatın ötesinde ve değişim sergileyen evrenin dışında, tabiatın birliğinin, hayat ve hareketin kaynağı olarak görmekle birlikte, “Tanrı”nın etkin olduğu dinî duygular veya pratiklerle ilgilenmemişler, “Tanrı” tasvirlerinde daha ziyade “tüm varlıkların birliği” öğretilerine karşılık gelecek ve onu destekleyecek unsuru aramışlardır.<sup>29</sup> Dolayısıyla söz konusu delilin ilk unsurlarına, Antik Çağ’ın iki büyük sistemci filozofu Platon ve Aristoteles’te rastlamak mümkündür.

#### a. Platon

Platon (ö. M. Ö. 347), tabîî teolojii Batı felsefesinin ilgi konularından birisi haline getirmesi yönüyle felsefî teizmin kurucusu olarak isimlendirilir.<sup>30</sup> Platon’un

---

<sup>27</sup> Scoon, Robert, *Greek Philosophy before Plato*, 237, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1928.

<sup>28</sup> Ulaş, Sarp Erk vdğr., “Kosmos”, *Felsefe Sözlüğü*, 841, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002; Clark, David H. - Clark, Matthew D. H., *Measuring the Cosmos: How Scientists Discovered the Dimensions of the Universe*, XI, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 2004.

<sup>29</sup> Wallace, William, *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, 41, ed. Edward Caird, Clarendon Press, Oxford 1898.

<sup>30</sup> Taylor, Alfred Edward, *Plato: The Man and His Work*, 493, Methuen, London 1926.

diyaloglarında hem kozmolojik hem de teleolojik delillerin felsefi temellerinin bulunduğu söylenebilir.<sup>31</sup> Her ne kadar Platon'un teizminin temelinde evrende bir gayeliliğin varlığı yer almakta ve kozmolojik delil onun düşüncesinde özet biçimde ifadesini bulmakta ise de, "Tanrı" ya da tanrıların varlığına ilişkin "hareket" merkezli bir delil ortaya koyması yönüyle o, -Aristoteles ile birlikte- klasik "ilk muharrik delili"nin mucidi olarak gösterilmiştir.<sup>32</sup>

Delilin ilk unsurları Platon'un *Phaedrus* diyalogunda yer alır. Platon burada tüm ruhların ölümsüz olduğunu ifade eder; fakat ona göre başka bir varlığı hareket ettiren ama kendisi de üçüncü bir varlıktan hareketini alan şeyin hareketi, dolayısıyla da hayatı sona erebilir. Bu nedenle ancak kendiliğinden hareket eden (hareketinin kaynağı kendisi olan) şeyin hareketi kesintiye uğramaz. Kendiliğinden hareketli bu varlık, hareket eden her şeyin hareketinin kaynağı ve ilk ilkesidir. İmdi, ilk ilke sonradan varlık sahasına çıkmış olamaz. Zira var olan her şey bir ilk ilke vasıtasıyla varlık sahasına çıkmak zorunda ise, bu ilk ilkenin başka bir şey sebebiyle var olduğu düşünülemez; çünkü öyle olursa artık ona ilk ilke demek mümkün olmaz. Ayrıca, bu ilk ilke sonradan varlık sahasına çıkmadığı için yokluğu da kabul etmemelidir; çünkü eğer ilk ilke yok olabilir olsaydı, onun vasıtasıyla hiçbir şey varlık sahasına çıkamayacağı gibi, başka herhangi bir şey de bu ilkeyi tekrar var edemezdi.

---

Tabii teoloji, Tanrı hakkında, hayal gücüne dayalı veya toplumsal açıdan faydalı bir kurgu mahiyetinde olan değil, bilim niteliği taşıyan öğretiyi ifade eder ve bu anlamda klasik mitoloji ile devleti kutsallaştırıp ona âdeta tapınma (dolayısıyla bayram ve özel günleri, bunların her biri için gerekli olan merasimleri ve bu merasimleri yürütecek kişileri doğru biçimde bilme) anlamındaki, halk tarafından oluşturulan dinî veya yarı-dinî gelenekten ya da teolojiden (civil theology) ayrılır. Bunu tesis etmeye yönelik ilk girişim de Platon tarafından *Yasalar*'da gerçekleştirilmiştir. (Taylor, *Platonism and Its Influence*, 99, Marshall Jones Company, Boston 1924). Bacon'ın ifadesiyle tabii teoloji "ilâhî felsefe" olarak da isimlendirilebilir; tabii teoloji, Tanrı'ya dair tabiatın ışığında ve yaratılmış varlıklar üzerinde düşünmekle elde edilen bilgidir. Dolayısıyla, konusu itibarıyla ilâhî, bilgi kaynağı açısından da tabii olduğunu düşünmek mümkündür. (Webb, Clement C. J., *Studies in the History of Natural Theology*, 2, Clarendon Press, Oxford 1915). Hick, Hristiyan geleneğinde genel olarak tabii teoloji - vahye dayalı teoloji şeklinde bir ayrımın kabul gördüğünü belirtir. Buna göre, insan aklının herhangi bir destek ve yardım olmaksızın ulaşabildiği dinî / teolojik hakikatlerin tümü tabii teolojiyi oluşturur. Meselâ, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, ruhun ölümsüzlüğü gibi bazı hususların vahye başvurmaksızın salt aklî delillerle ispatı mümkündür. Vahye dayalı teoloji ise insan aklının ulaşamayacağı ve ancak Tanrı tarafından bildirilmesi halinde bilinebilecek aşkın hakikatleri ifade eder; bk. Hick, *Philosophy of Religion*, 53.

<sup>31</sup> Hick, "The Cosmological Argument", *The Existence of God: Readings Selected, Edited and Furnished with an Introductory Essay by John Hick*, 71, ss. 71-98, ed. John Hick, The Macmillan Company, New York 1967.

<sup>32</sup> Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, 1.

O halde, kendiliğinden hareketli olan (varlık) hareketin ilk ilkesidir ve yok olması da, sonradan varlık sahasına çıkması da imkânsızdır; şayet böyle olmasaydı, tüm âlem, yani varlık sahasına çıkan her şey hareketsizlik ve yok oluşa mahkûm olurdu ve kendisini var edecek başka bir hareket kaynağı bulamazdı.<sup>33</sup>

Platon, ölümsüz ruhun hareketin kaynağı ve başlangıcı olduğu ve bunların tanrılar -ya da sadece bir tane var ise- Tanrı olduğuna dair ilk bilimsel delillendirmeyi *Yasalar* diyalogunda yapar ve ancak Tanrı'nın varlığına dair bu bilimsel delili ortaya koymakla âlemi açıklayabileceğini düşünür.<sup>34</sup> Bu şekilde onun, kozmolojik delilin gerçek anlamda ilk örneğini ortaya koyma teşebbüsü sergilediği söylenebilir.

Platon'un *Yasalar*'daki delillendirmesi şu şekilde özetlenebilir:

Bazı şeyler hareketlidir. İki türlü hareket söz konusudur: Başka bir şey vasıtasıyla hareket ve kendiliğinden hareket. Başkası vasıtasıyla hareket, kendiliğinden hareketin varlığını akla getirir; zira hareketli varlıklar hareketlerinin kaynağı olan kendiliğinden hareketli bir varlığı gerektirir; aksi takdirde -başkası tarafından hareket ettirilen varlıklar bir ilk muharrike ihtiyaç duyduklarından- hareketin bir başlangıç noktası olmazdı. Ve şayet her şey sükûn halinde olsaydı, -başkası tarafından hareket ettirilen şey, başka bir hareketli varlığı gerektireceğinden-, böyle bir durumda ancak kendiliğinden hareket ortaya çıkabilirdi; bu ise her şeyin sükûn halinde olması varsayımına aykırıdır. Dolayısıyla, tüm hareketin kaynağı "kendiliğinden hareketli olan varlık" veya "ruh"tur.

Ruh, gökyüzündeki hareketin de kaynağıdır; çünkü gökler hareket halindedir ve tüm hareketin kaynağı ruhtur.

Ruh birden fazladır; zira en azından birisi iyi hareketlerin, diğeri ise kötü hareketlerin sebebi olmak üzere iki ruh bulunmalıdır. Âlemi hareket ettiren ruh ise en üstün ruhtur, çünkü göklerin hareketi aklın hareketine benzer biçimde düzenli olduğundan, göklerin hareketi de iyidir.

---

<sup>33</sup> Plato, "Phaedrus", 492 (245c-245e), *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, ss. 475-525, ed. Huntington Cairns - Edith Hamilton, Pantheon Books, New York 1961.

<sup>34</sup> Burnet, John, *Greek Philosophy: Part I: Thales to Plato*, 335, Macmillan, London 1914.

Sonuç olarak, birden fazla ruh veya “tanrı” vardır, zira her göksel varlık kendiliğinden hareketin kaynağıdır.<sup>35</sup>

Bu noktada, Platon’un “hareket”e, “yer değiştirme”den daha geniş bir anlam yüklediğini ve onu genel anlamda “canlılık, faal olma” ya da “değişim” şeklinde değerlendirdiğini belirtmek gerekir.<sup>36</sup> Nitekim o, önce varlığın hacim açısından artma veya azalması şeklinde değişimini de içeren sekiz hareket veya değişim türü sayar<sup>37</sup> ve ardından delili için en önemli olan iki hareket veya hareket potansiyeli ilâve eder: a. Varlığın, kendi hareketini başkasından alıp yine başka şeyleri hareket ettirme gücü ve b. Kendiliğinden hareket edip aynı zamanda başka nesnelere hareket ettirme gücü (ki bütün varlıkların değişimi ve hareketi olarak adlandırılan gerçek hareket budur).

Buradan hareketle Platon’un delilinin bir bakıma hareketi alma ve aktarma gücünden ziyade hareketi üretme potansiyeli (kabiliyeti)ne dayalı olduğu söylenebilir. Değişime maruz kalan ve değişimi aktaran sebepler var olduğuna göre, öncelikli olarak hareketi ortaya koyacak bir sebepsiz sebep de olmalıdır. Kendiliğinden hareket kabiliyetine sahip tek varlık türü ise ruhtur. Dolayısıyla, hareket noktasında âlemin nihaî sebebi yaşayan ve insan ruhundan daha üstün mertebede bir ruh olmalıdır.<sup>38</sup>

Platon’un delilini kurgulama biçiminde, kozmolojik delilin sonraki dönemde ortaya konulan gelişmiş versiyonlarının ilk izleri görülebilir. Meselâ “bazı şeylerin hareketli olduğu” öncülünü muhtemelen gök cisimlerinin gözlemlenmesinden hareketle<sup>39</sup> ortaya koymaktadır ki bu, kozmolojik delilin genel anlamda dış âlemin gözlemine dayalı a posteriori karakterine uygundur.

Yine “başkası vasıtasıyla hareket”in, “kendiliğinden hareket”i gerektirdiğini ortaya koyarken kullandığı “başkası tarafından hareket ettirilen varlıklar zincirinin,

<sup>35</sup> Platon, *Yasalar*, II, 129-138 (10, 893b-899c), çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1998.

<sup>36</sup> Caird, Edward, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers: The Gifford Lectures. Volume: I*, 213, James MacLehose and Sons, Bristol 1904.

<sup>37</sup> Platon, *Yasalar*, II, 129 (10, 893c-894b).

<sup>38</sup> Hick, “The Cosmological Argument”, 71-72.

<sup>39</sup> Platon’un, gök cisimlerinin hareketli ve dolayısıyla ruh sahibi olduğuna dair ifadeleri için bk. *Yasalar*, II, 137-138 (10, 898c-899c).

kendiliğinden hareketli bir ilk muharrikte son bulması gerektiği” şeklindeki akıl yürütme, teselsülün iptali noktasında kullanılan istidlâleri hatırlatmaktadır.

Platon muhtemelen hareketin kaynağı olarak gördüğü ilk muharrikin, hareketini başkasından alan varlıklar zincirinden zamansal açıdan önce olduğunu düşünmemekte, bununla, diğerleriyle eşzamanlı olarak var olan, fakat diğerlerinin sebebi olma yönüyle ve mantıkî açıdan “önce” olan, bu zincire tekaddüm eden bir varlığı kastetmektedir.<sup>40</sup> İslâm geleneği içinde felsefecilerin düşünce tarzının Platon’un bu görüşüne uygun olduğu, Allah’ın diğer varlıklara zât açısından olduğu gibi zamansal açıdan da tekaddüm ettiğini savunan kelâmcıların görüşlerinin ise farklılık arz ettiği görülmektedir.

Platon’un söz konusu delil kurgusunun delilin monoteist gelenek içinde oluşturulan versiyonlarından en önemli ve kesinlikle öze taalluk eden farklılığı, onun sonuç cümlesinde kendisini göstermektedir: “Birden fazla ruh veya ‘tanrı’ vardır”. Bu anlamda Platon’un kozmolojik delili, tek bir Tanrı’nın varlığını ispatlamaya yönelik bir delil değildir. Ona göre, eğer birden fazla yetkin ve düzenli hareket söz konusu ise buna karşılık gelecek biçimde birden fazla yetkin iyi ruh var olmalıdır. Platon’da görüldüğü biçimiyle delilin varabileceği en uç nokta, en büyük ve en iyi bir tek ruhun, “tanrıların tanrısı”nın varlığını ortaya koymak olabilir.<sup>41</sup>

## **b. Aristoteles**

Platon kozmolojik delil olarak isimlendirebileceğimiz akıl yürütme biçimini ilk defa kullanmış olsa da, Aristoteles (ö. M. Ö. 322) bunu geliştirmiş ve Platon’un “kendiliğinden hareketli” varlığının bile “kendisi hareket etmeksizin hareket ettiren bir sebebi”nin olması gerektiğini ifade etmiştir. Zira kendiliğinden hareketli olan nesnelere bile “hareket ettirilen” ve “hareketin sebebi olan” şeklinde bir ayırımın farkına varmak mümkündür. Dolayısıyla, hareket eden her şey aslında bir başkası tarafından hareket ettirilmektedir.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Taylor, *Platonism and Its Influence*, 101.

<sup>41</sup> Taylor, *a.e.*, 103.

<sup>42</sup> Lloyd, Geoffrey E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, 140, Cambridge University Press, Cambridge 1968.

Aristoteles'in hareketsiz bir ilk muharrikin varlığının zorunlu olduğuna dair delili hem *Fizik*'inde hem de *Metafizik*'inde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Onun bu konudaki düşüncesinin şu şekilde tedricî bir dönüşüm geçirdiği söylenebilir:

a. İlk aşamada, Platon'un *Yasalar*'ın X. kitabında ortaya koyduğu göksel cisimlerin ruhları vasıtasıyla kendiliğinden hareketli oldukları öğretisinin etkisinde görünmektedir.

b. İkinci aşamada, ay üstü âlemin esîrinin tabîi olarak dairesel bir hareket sergilediği<sup>43</sup> kanaatindedir ve "ruh"a dayalı hareket teorisini terk etmeye yönelmiştir.

c. Son aşamada ise tüm hareketin kaynağı olan hareketsiz ilk muharrik fikrine ulaşmıştır.<sup>44</sup>

Aristoteles, *Fizik* isimli eserinde, ay üstü âlemdeki göksel cisimler dâhil olmak üzere tüm nesnelere hareketinin kendisi hareketsiz olan bir ilk muharrik vasıtasıyla olması gerektiğine dair iki delil ortaya koyar. Bunlardan birincisi, daha ziyade "bir mekândan bir diğerine hareket" olgusuyla ilgilidir. Bu delile göre bir mekândan bir diğerine cisimsel olarak hareket eden her nesne mutlaka bir başka nesneyle temas halinde olmalıdır. Bu muharrikler zincirinin öğeleri zamansal açıdan birbirinden önce değildir ve hareketini başka bir varlıktan alan nesnelere oluşturduğu hiyerarşik bir zincirden söz edilebilir. Bir başkası tarafından hareket ettirilen nesnelere zinciri ise geriye doğru bir teselsül sergileyemez; bu zincir kesinlikle bir ilk muharrik ve ilk hareketli varlıkta son bulmalıdır.<sup>45</sup> Burada sözü geçen ilk hareketli varlık muhtemelen ay üstü âlemdir. Ancak Aristoteles burada, ilk muharrikin ay üstü âlemle ne şekilde

---

<sup>43</sup> *Esîr*, İlk ve Orta Çağ kozmoloji ve astronomisinde, uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu düşünülen havadan hafif, saydam ve esnek maddedir. Eski Yunan'da bunun ilâhî bir unsur olduğuna inanılır. Aristoteles'e göre, zıt niteliklere sahip olan dört unsurdan (ateş, hava, su, toprak) farklı olarak esîrin zıddı bulunmadığı için ondan meydana gelen yıldız ve felekler oluş ve bozulma uğramaksızın sonsuza kadar varlıklarını sürdürürler. Esîrin oluşturduğu ay üstü âlem bu anlamda mükemmellikler âlemidir ve dolayısıyla gök cisimlerinin hareketi dört unsurdan oluşan tabîi varlıklarınki gibi düz değil, mükemmel olan dairesel harekettir; bk. Kaya, Mahmut, "Esîr", *DİA*, XI, 390, İstanbul 1995; Hafîni, 'Abdül Mün'im, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, 9, "esîr" md., ed-Dâru's-Şarkîyye, Kahire 1990.

<sup>44</sup> Guthrie, W. K. C., "The Development of Aristotle's Theology I", *The Classical Quarterly*, c. 27, sy. 3-4 (1933), ss. 162-171.

<sup>45</sup> Aristoteles, *Fizik*, 305-311 (7, 1, 241b21-243a1), çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001. Aristo'nun hareket teorisi için ayrıca bk. Wardy, Robert, *The Chain of Change: A Study of Aristotle's Physics VII*, 93-120, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

ilişkide olduğu ya da ilk muharrike niçin Tanrı adını verdiği noktasında bir açıklamada bulunmamaktadır.<sup>46</sup>

Aristoteles, ikinci delilini oldukça ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır.<sup>47</sup> Delilin ilk adımı, “hareketli olan her şeyin bir başkası tarafından hareket ettirildiğinin” ispatıdır. O, çeşitli yerlerde nesnelere hareketli olduğu<sup>48</sup> ve hareketin ebedî olduğunu ifade eder.<sup>49</sup> Bu iki öncül, kendi başlarına, hareket eden her şeyin bir başkası tarafından hareket ettirildiğini ispatlamaya yeterli görünmeseler de, Aristoteles’in bilkuvve - bilfiil ayrımı üzerine ifadeleri bu durumu açıklamaktadır. Ona göre hareket ya da değişim vardır ve değişim, bir bilkuvvenin (potansiyel) bilfiil hale geçirilmesidir. Bilkuvve olanın bilfiil hale geçirilmesi ise mutlaka daha önceden bilfiil olan bir varlığın müdahalesini gerektirmektedir, yani “bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık her zaman bir başka bilfiil varlık sayesinde çıkar”.<sup>50</sup>

Hareketli olan nesneye hareketini veren şeyin kendisi de ya hareketlidir ya da sükûn halindedir. Şayet hareketli ise, ya kendiliğinden hareketlidir ya da başka bir şey tarafından hareket ettirilmektedir. Hareketini başkasından alan nesnelere oluşturduğu bir zincirin hareketi ancak nihaî noktada kendiliğinden hareketli bir nesnenin varlığıyla açıklanabilir.<sup>51</sup> Kendiliğinden hareketli nesnelere hareketini başkasından alan nesnelere bütününe oluşturduğu zincirin öğelerinin hareketini ise kendisi hareket etmeyen bir muharrikin varlığıyla açıklamak mümkündür; ilk muharrik hareketsiz olmalıdır.<sup>52</sup>

---

<sup>46</sup> Craig, *a.g.e.*, 23.

<sup>47</sup> Aristoteles, *Fizik*, 337-383 (8, 1-6, 250b5-260a15), 411-419 (8, 10, 266a10-267b25).

<sup>48</sup> Aristoteles, kendisini de dâhil ettiği fizikçilerin temel kabulünü, “doğal nesnelere ya tamamının ya da bazılarının hareketli olduğu” şeklinde dile getirir (*Fizik*, 11, [1, 2, 185a10]); hareketin var olmadığını düşünmek, duyum ve algının verilerini göz ardı etmektir (*a.e.*, 349 [253a30]). Hareketin var olduğu konusunda “bazı nesnelere bazen hareketli bazen de sükûn halinde olduğunu görmemizi” delil getirmesi (*a.e.*, 355 [254a35]), Aristoteles’in delilinin a posteriori karakterini ortaya koymaktadır.

<sup>49</sup> *Fizik*, 339-341 (8, 1, 251a10-251b5).

<sup>50</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 408 (9, 8, 1049b20-25), çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

<sup>51</sup> Aristoteles’in, başka bir şey tarafından hareket ettirilen nesnelere zincirinin mutlaka bir kendiliğinden hareketli nesnede son bulması gerektiğine dair ortaya koyduğu deliller için bk. *Fizik*, 363-369 (8, 5, 256a5-257a30).

<sup>52</sup> Lloyd, *a.g.e.*, 140-141; Aristoteles, *Fizik*, 375 vd. (8, 5, 258b10 vd.). Aristoteles, ilk muharrikin hareketsiz olması gerektiğini iki temel delille ortaya koyar:

Bu noktada Aristoteles, hareket etmeyen ilk muharrikin tek olması gerektiğini belirtir ve bu hususta iki delil ileri sürer: Birincisi, şayet görülen olgular bir tek hareketsiz ilk muharrikin varlığı ile ilintilendirilerek açıklanabiliyorsa, birden fazlasının var olduğunu varsaymaya gerek yoktur. İkinci olarak da, hareketin süreğen / ebedî karakteri bunu gerektirir. Hareket ebedî ise, sürekli olmalıdır; zira o daima var ise sürekli de olacaktır.<sup>53</sup>

Hareketsiz ilk muharrik gayr-ı cismanî bir şey olduğundan, fizikî bir etkide bulunması da söz konusu olamaz. Aristoteles bu ilk muharrike zihnî / düşünsel bir canlılık atfederek “Tanrı” adını verir. Onun, kendisi hareket etmeyen ilk muharriki Tanrı olarak kabul ederken şu şekilde bir akıl yürütmede bulunduğu ifade edilir:

Göklerin bir ilk muharriki vardır. İlk muharrik en üst varlıktır. En üst varlık Tanrı’dır. Dolayısıyla ilk muharrik Tanrı’dır.<sup>54</sup>

Aristoteles’in ifadesiyle “Tanrı”, “ezelî ve ebedî, mükemmel canlıdır; sürekli, ezeli - ebedî ömür, Tanrı’ya aittir; çünkü Tanrı, bunun kendisidir”.<sup>55</sup> Onun tarafından çeşitli yerlerde tanımlandığı biçimiyle “hareketsiz ilk muharrik” ilk bakışta teizmin “Tanrı” tanımına uygunluk arz etmektedir. Görüldüğü üzere O, ezeli ve ebedî, değişmeyen, gayr-ı cismanî, en iyi olan manevî varlıktır. Ancak “Tanrı”dan farklı olarak hiçbir anlamda âlemin yaratıcısı değildir; âlem de O’nun gibi ezeli ve ebedîdir, dahası süregiden varlığı için ona muhtaç da değildir. O’nun âlemde hareketin varlığına sebep olması, bir heykelin kendisine bakan kimsede hayranlık ve beğeni

---

a. Şayet bu ilk muharrik hareketli olsa, genel kaideye göre onun da hareketinin sebebi olan bir muharrik göstermek gerekir. İlk muharrikin hareketsiz olduğu kabul edilmediği takdirde bir kısır döngüye ve teselsüle düşülecektir.

b. İkinci delil bilkuvve - bilfiil ayırımından hareketle ortaya konulur. Âlemde hareketin ilk kaynağı olan şey sadece bilkuvve değil, aynı zamanda bilfiil olmalıdır. Zira “şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerine etkide bulunma gücüne sahip bir şey varsa, fakat fiilen bunu yapmıyorsa, hareket, zorunlu olarak var olmayacaktır. Çünkü bir kuvveye / güce sahip olanın onu kullanması zorunlu değildir”; bk. *Metafizik*, 498 (12, 6, 1071b13 vd.). Ayrıca bk. Ross, David, *Aristotle*, 185-186, Routledge, London - New York 1995.

<sup>53</sup> Aristoteles, *Fizik*, 377 (8, 6, 259a10-15). Görüldüğü gibi burada ortaya konulan ikinci delil, hareketsiz ilk muharrikin tek olduğu kadar ezeli oluşunu da ifade etmektedir.

<sup>54</sup> Defilippo, Joseph G., “Aristotle’s Identification of the Prime Mover as God”, *The Classical Quarterly*, c. 44, sy. 2 (1994), 393, ss. 393-409; Lloyd, a.g.e., 144-145.

<sup>55</sup> *Metafizik*, 508 (12, 7, 1072b20-25).



uyandırmasından farklı bir tarzda gerçekleşmemektedir.<sup>56</sup> Aristoteles'in "Tanrı"sının kudreti, bilgisi, ahlâkî veya dinî bir ilgisinden söz edilemez. O salt bir zihnî idealdir.<sup>57</sup>

### 3. Yahudî ve Hristiyan Teolojisi / Felsefesinde Kozmolojik Delil

#### a. Yahyâ en-Nahvî (John Philoponus)

Yeniplatoncu İskenderiye Okulu çevresinde yetişen John Philoponus'un (490-575) düşünce yapısının temelinde Aristocu - Yeniplatoncu gelenek yatmakta ise de o, hem metodolojik açıdan hem de konulara yaklaşımı itibariyle geleneğin dışına çıkan orijinal bir düşünür kimliği sergilemektedir.<sup>58</sup> Philoponus, bir Aristoteles şârihi olmakla birlikte, Aristoteles'in görüşlerine karşı dine dayalı eleştirel bir yaklaşım sergilemesi yönüyle dönemin diğer Aristoteles şârihlerinden ayrılmaktadır.<sup>59</sup> Philoponus'un, Aristoteles ve Proclus'un âlemin kadîm olduğuna dair görüşlerini reddetmek için kaleme aldığı *Contra Aristotelem* ve *De Aeternitate Mundi Contra Proclum*<sup>60</sup> isimli eserleri İskenderiye Okulu mensupları tarafından muteber görülmemiştir.<sup>61</sup>

Philoponus'un âlemin yaratılmış olduğuna dair ortaya koyduğu deliller iki başlık altında incelenebilir:

Birinci delil grubu, kadîm bir hareketin varlığının imkânsızlığını ve dolayısıyla âlemin hareketinin ve buna bağlı olarak bizzat âlemin varlığının bir başlangıcı olduğunu ispatlamaya yöneliktir.<sup>62</sup> Bu bağlamda Philoponus üç ayrı çıkarımda bulunur.

<sup>56</sup> Craig, *a.g.e.*, 35-36.

<sup>57</sup> Randall Jr., John Herman, *Aristotle*, 136-137, Columbia University Press, New York 1960.

<sup>58</sup> Wildberg, Christian, "John Philoponus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/philoponus/>, 11. 08. 2005.

<sup>59</sup> Allan, Donald James, "Philoponus, John", *Encyclopaedia Britannica*, XVII, 864.

<sup>60</sup> Yeniplatoncu bir pagan filozof olan Proclus (410?-485), *de Aeternitate Mundi* isimli eserinde, her biri âlemin ezeli ve ebedî olması gerektiği sonucuna ulaşan birbirinden bağımsız on sekiz delil ortaya koymaktadır. Onun temel kabulü, âlemin, en üst ilâhî sebep olan *demiurgus* veya tanrı tarafından ortaya konulan en üst ilâhî eser olduğu için ezeli ve ebedî olması gerektiğidir; bk. Proclus, *On the Eternity of the World (de Aeternitate Mundi)*, giriş ve notlarla İngilizce'ye çev. Helen S. Lang - A. D. Macro, University of California Press, Berkeley 2001.

<sup>61</sup> Mahdi, Muhsin, "Alfarabi against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies*, c. 26, sy. 4 (1967), 235, ss. 233-260.

<sup>62</sup> Davidson, Herbert A., "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, c. 89, sy. 2 (1969), 362, ss. 357-391.

a. Eğer âlem kadîm olsaydı, ay altı âlemdeki her bir varlığın varlık sahasına çıkışının öncesinde sonsuz bir varoluşlar zincirinin bulunması gerekirdi. Halbuki, “sonsuz”un kesildiği bir noktaya ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla, eğer âlem kadîm olsaydı, ay altı âlemde hâlihazırda var olan nesnelere hiçbir sonradan varlık sahasına çıkmış olamazdı.

Başka bir deyişle, ay altı âlemdeki değişim ve dönüşümler geriye doğru sonsuz bir teselsül biçiminde birbirini önceleyemez; bilâkis bir başlangıcının olması gerekir. Ay üstü âlem de ayrılamaz biçimde ay altı âlemle bağlantılı olduğu için, onun da bir başlangıcı olmalıdır.<sup>63</sup>

b. Âlemin kadîm olması, sürekli biçimde artan sonsuz bir geçmiş hareketler zincirinin varlığını akla getirmektedir. Oysa sonsuzun artması, üzerine bir şeyler eklenmesi mümkün değildir.<sup>64</sup> Yani, ay altı âlemdeki her yeni hareket ve göksel kürelerin her yeni dönüşü daha önceki sayıya eklenmektedir. Daha önceki sayı sonsuz ise, her yeni hareket sonsuz bir sayıya ekleme yapılması anlamına gelir. Ancak sonsuzun artması mümkün değildir. Dolayısıyla geçmiş hareketler sonlu olmalı ve âlem ancak sonlu bir zaman sürecinde var olmuş olmalıdır.<sup>65</sup>

c. Göksel kürelerin her birinin dönüş sayısı, bir başkasının katıdır ve dolayısıyla kadîm olmak, birbirinin katları olan sonsuz sayıda geçmiş hareketin varlığını akla getirmektedir. Sonsuz sayıların çarpılıp katlanması ise mümkün değildir, zira bu da bir tür artış anlamına gelmektedir.<sup>66</sup>

Philoponus’un ikinci delil grubu ise âlemde içkin olan kudretin sonsuz değil, sonlu olduğu öncülünü temel almaktadır. Delil kısaca şu şekilde ifade edilebilir:

---

<sup>63</sup> Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, 87-88, Oxford University Press, New York 1987. Philoponus’un bu delili, Aristoteles’in fizikî elementlerin (toprak, su, hava, ateş) sonsuz biçimde birbirine dönüştüğünü reddederken kullandığı delillendirmeyi temel almakta ve onu kısmen tadil ederek kullanmaktadır; bk. Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*, II, 5, 332b12-333a12, İngilizce’ye çev. Harold H. Joachim, Clarendon Press, Oxford 1922.

<sup>64</sup> Davidson, a.g.m., 363.

<sup>65</sup> Davidson, a.g.e., 88-89.

<sup>66</sup> Davidson, a.g.m., 363; a.g.e., 89.

Sonlu bir varlıkta ancak sonlu kudret bulunabileceğinden, cismanî âlemin yok olma potansiyeli vardır. Ayrıca her imkân ya da ihtimal nihaî olarak gerçekleşeceğinden, âlemin de sonuçta yok olması gerekir. Yok olabilen her şey sonradan varlık sahasına çıkmış olduğundan, âlem de sonradan varlık sahasına çıkmış olmalıdır.<sup>67</sup>

Philoponus'un eserleri ve dolayısıyla yukarıda zikredilen delilleri Arap filozoflar tarafından bilinmektedir ve kelâm ekolleri ile onların devamında Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî vasıtasıyla XI. ve XII. yüzyılın Yahudî ve Hristiyan filozoflarına aktarılmıştır. Philoponus'un görüşlerinin felsefî açıdan ikna ediciliği tartışılabilir ve onun, âlemin bir başlangıcının olması gerektiğini tam anlamıyla ispatlayamadığı söylenebilirse de, ortaya koyduğu delillerin, daha sonra gelen Yahudî ve Hristiyan filozofların, Aristoteles'in âlemin ezeliğine dair görüşlerini reddetme noktasındaki teolojik girişimlerine malzeme sağlama açısından hayatî bir öneme sahip olduğunu belirtmek gerekir. Sa'îd b. Yûsuf'un, âlemin yoktan yaratıldığını ispatlamaya çalışırken Philoponus'un delillerinden de önemli ölçüde yararlanması bu durumun bir örneğini sergilemektedir.<sup>68</sup>

### **b. Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî (Saadia Gaon)**

Antik dönemde Yahudîlik felsefî karakterli olmaktan uzaktır. Nebevî öğretilerin etkisinin nispeten geri planda kaldığı ve yabancı çevrelerden etkilenmeye başladıkları döneme kadar Yahudî kültüründe felsefenin kendisine yer bulamadığı söylenebilir.<sup>69</sup> Dolayısıyla, Orta Çağ Yahudî felsefesine ait olarak gösterebileceğimiz ilk muhtevalı eserler ancak X. yüzyılın başlarında telif edilebilmiştir.<sup>70</sup> Şunu da belirtmek gerekir ki, Orta Çağ Yahudî düşüncesi, -yaklaşık IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar- önemli ölçüde

<sup>67</sup> Davidson, *a.g.e.*, 89 vd., a.g.m., 363 vd.; Philoponus'un özellikle "yalnızca Tanrı'da sonsuz kudret bulunabileceği" öncülünü temel alan delili için ayrıca bk. Sambursky, S., *The Physical World of Late Antiquity*, 163 vd., Basic Books, New York 1962.

<sup>68</sup> Rudavsky, Tamar M., *Time Matters: Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, 63, 65, State University of New York Press, Albany 2000.

<sup>69</sup> Sorley, W. R., "Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza", *Mind*, c. 5, sy. 19 (1880), 362, ss. 362-384.

<sup>70</sup> Guttman, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, 56, İngilizce'ye çev. David W. Silverman, Holt, Rinehart & Winston, New York 1964.

İslâm düşüncesi ve felsefesine dayalı bir gelişim sergilemiştir. Bu dönem Yahudî düşüncesinde eserler çoğunlukla Arapça olarak kaleme alınmış ve ilgi konularını da İslâm düşüncesi bağlamında ortaya çıkan meseleler belirlemiştir.<sup>71</sup> Bu manâda, Yahudî din felsefesi İslâm kelâmının bir ürünüdür ve Mu‘tezile’nin elinde İslâm din felsefesinin gelişimini hazırlayan saikler onun Yahudî düşüncesindeki karşılığının da ortaya çıkışını sağlamıştır.<sup>72</sup>

Allah’ın varlığı konusu da Yahudî düşüncesinin gelişim sürecine paralel biçimde sözü geçen döneme kadar felsefi bir problem olarak görülmemiş ve felsefi bağlamda ele alınmamıştır.<sup>73</sup> Allah’ın varlığının kelâmî / felsefi bir mesele olarak ele alınmaya başladığı dönemde ise İslâm düşüncesindeki iki farklı eğilimin bir yansıması olarak bazı Yahudî filozoflar yaratma olgusunu temel alan kelâm delillerini kullanırken, bazıları ise hareket, zorunlu ve mümkün varlık gibi kavramları kullanan felsefi delilleri tercih etmişlerdir.<sup>74</sup>

Âlemin yaratılmışlığını temel alan kelâm delilinin Yahudî düşüncesindeki en önemli savunucusu olan Sa‘îd b. Yûsuf el-Feyyûmî (882-942), ilk önemli Yahudî filozoftur ve görüşleri büyük ölçüde Mu‘tezile’nin etkisi altında biçimlenmiştir.<sup>75</sup> Sa‘îd b. Yûsuf’un kelâmın bir takipçisi olarak nitelendirilmesinin en önemli sebebi, onun Aristocu madde - sûret ayırımını reddederek âlem anlayışını cevher - araz ayırımına dayalı biçimde ortaya koymasıdır.<sup>76</sup> O Allah’ın varlığının delilleri noktasında Mu‘tezilî görüşlere bağlı kalmıştır.<sup>77</sup>

---

<sup>71</sup> Kraemer, Joel L., “The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy”, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, 38, ss. 38-68, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

<sup>72</sup> Guttman, *a.g.e.*, 55.

<sup>73</sup> Bu durumun sebepleri hakkında bk. Sicker, Martin, *Between Man and God: Issues in Judaic Thought*, 1-4, Greenwood Press, Westport 2001.

<sup>74</sup> Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, 38, The Macmillan Press, London 1979.

<sup>75</sup> Manekin, Charles H., “Jewish Kalâm”, *The Jewish Philosophy Reader*, 165, ss. 165-181, ed. Oliver Leaman - Charles H. Manekin - Daniel H. Frank, Routledge, London 2000.

<sup>76</sup> Ben-Shammai, Haggai, “Kalâm in Medieval Jewish Philosophy”, *History of Jewish Philosophy*, 130, ss. 115-148, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman, Routledge, London & New York 2003.

<sup>77</sup> Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, 25-26, Dover Publications, Mineola 2002; Guttman, *a.g.e.*, 62.

Sa'îd b. Yûsuf, yaratma konusunda yoktan (ex nihilo) yaratma doktrinine sıkı biçimde bağlıdır. Bu bağlamda, Allah'ın varlığını delillendirirken ilk önce âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığına dair dört delil ortaya koyar: Âlemin sonlu oluşuna dayalı delili, Yahyâ en-Naḥvî'nin delilinin bir nevi yeniden kurgulanmasıdır. Buna göre, yer ve göğün sonlu oldukları aşikârdır, zira yer âlemin merkezinde yer almakta ve gök onun çevresinde dönmektedir. Dolayısıyla bunlarda içkin olan kuvvet zorunlu biçimde sonludur, çünkü sonsuz bir kuvvetin sonlu bir varlıkta yer alması imkânsızdır. Yer ve göğün varlığının devamını sağlayan kuvvet sonlu olduğuna göre, bunların muhakkak bir başlangıcı ve sonu olmalıdır.<sup>78</sup> Bu delilin önermelerinin tamamen Aristoteles kaynaklı olduğu göze çarpmaktadır. Birinci önerme onun “âlemin büyüklük bakımından sonlu olduğu”<sup>79</sup>, ikinci önerme “sonsuz bir gücün sonlu bir büyüklükte bulunamayacağı”<sup>80</sup>, üçüncü önerme ise “sonlu hiçbir şeyin sonsuz bir zamanda hareket meydana getiremeyeceği”<sup>81</sup> görüşüne dayanmaktadır. Bununla birlikte, Aristoteles'in âlemin hareketine sebep olan güç şeklinde değerlendirdiği âlemde içkin olan sonlu gücü, Sa'îd b. Yûsuf âlemin varlığının devamını sağlayan güç olarak yorumlamaktadır. Kavramlara yüklenen anlamda görülen bu değişim, Sa'îd b. Yûsuf'un bu görüşleri Yahyâ en-Naḥvî'den yapılan Arapça tercüme vasıtasıyla tevarüs etmiş olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>82</sup>

Âlemin yaratılmışlığına dair ikinci delil, varlıkların parçalardan mürekkep oluşunu temel alırken, üçüncü delil arazların geçici oluşu, dördüncü delil ise zamanın sonluluğundan hareket etmektedir.<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Gaon, Saadia, *The Book of Beliefs and Opinions*, 40-41, İngilizce'ye çev. Samuel Rosenblatt, Yale University Press, New Haven 1989 (Arapça baskısı, *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât*, thk. S. Landauer, Leiden 1880).

<sup>79</sup> Aristoteles, *On the Heavens (De Caelo)*, I, 5-7, İngilizce'ye çev. J. L. Stocks, <http://classics.mit.edu/Aristotle/heavens.1.i.html>, 12. 04. 2007.

<sup>80</sup> Aristoteles, *Fizik*, 413 (VIII, 10, 266a24-25).

<sup>81</sup> Aristoteles, *a.e.*, 411 (VIII, 10, 266a12-13).

<sup>82</sup> Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, 382, Harvard University Press, London 1976.

<sup>83</sup> Gaon, *a.g.e.*, 42-45; ayrıca bk. Pessin, Sarah, “Saadya [Saadiyah]”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2003 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/saadya/>, 09. 09. 2005.

Sa'îd b. Yûsuf ikinci aşamada âlemin kendiliğinden yaratılmış olduğu düşüncesine karşılık olarak, söz konusu yaratmanın niçin dışarıdan bir yaratıcıya nispet edilmesi gerektiğine dair üç sebep zikretmektedir.<sup>84</sup>

Delillendirmesinin son kısmında ise, yaratmanın niçin daha önce var olan bir maddeden yaratma değil de yoktan yaratma şeklinde düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.<sup>85</sup>

Sa'îd b. Yûsuf'un özellikle arazlardan hareketle ortaya koyduğu delili, Ebü'l-Hüzeyl el-<sup>c</sup>Allâf'tan (ö. 235/849) itibaren kelâmda standart hale gelen hudûs delilinin bir örneğini sergilemektedir. Sa'îd b. Yûsuf'un ifadesiyle, arazlar ortaya çıkıp kaybolduklarına göre, yaratılmışlardır. Ne yeryüzündeki varlıklar, ne bizzat yeryüzü, ne de semavî cisimler arazlardan hâlî olabilmektedir. Ayrıca bu cisimlerin varlığı arazların varlığından önce gelmemektedir (onların varlığına sebkât etmemektedir). Dolayısıyla cisimlerin de yaratılmışlık açısından tıpkı bu arazlar gibi olması gerekir; zira cisimlerin tanımı yapılırken zorunlu olarak arazlar da tanıma dâhil edilmektedir.<sup>86</sup> Bunun yanı sıra, Eski Ahit'te yer alan "Dünyayı ben yaptım; üzerindeki insanı ben yarattım; benim ellerim gerdi gökleri; bütün gök cisimleri benim buyruğumda" (Yeşaya 45: 12) ifadesi, yer ve göğün sahip olduğu arazların onların yaratılmışlığını kanıtladığına işaret etmektedir.<sup>87</sup> Sa'îd b. Yûsuf'un aklî istidlâllerde bulunduktan sonra Kutsal Kitap'tan dayanak bulma yönündeki bu gayreti de, Müslüman mütekellimlerden tevarüs edilen bir yöntem olarak göze çarpmaktadır.

### **c. Mûsâ b. Meymûn (Moses Maimonides)**

Mûsâ b. Meymûn (1135-1204) Orta Çağ'ın en önemli Yahudî filozofudur. İbn Meymûn, Sa'îd b. Yûsuf'un aksine Allah'ın varlığı konusunda kelâmcıların değil filozofların ispat tarzlarını kabul etmiş ve kelâmın yaratma delillerini kullanmaktan kaçınmıştır.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Gaon, *a.g.e.*, 46 vd.

<sup>85</sup> Gaon, *a.g.e.*, 48-49.

<sup>86</sup> Gaon, *a.g.e.*, 43-44.

<sup>87</sup> Gaon, *a.g.e.*, 44.

<sup>88</sup> Guttman, *a.g.e.*, 157.

İbn Meymûn'un görüşlerinin derli toplu biçimde yer aldığı en büyük ve aynı zamanda Yahudî düşüncesinin en önemli eseri *Delâletü'l-hâ'irîn*'dir.<sup>89</sup> Esasen İbn Meymûn Allah'ın varlığı konusundaki delil ve değerlendirmelerinin de yer aldığı bu eseri teknik anlamda felsefî bir eser olarak görmemektedir. Ona göre eser, Yahudîlik ile felsefe arasında açık çelişkilerin görüldüğü konuları ihtiva etmek üzere yazılmıştır ve felsefî bahislerle ilgisi ancak bu gayeyi gerçekleştirmek için gerekli olan kadarıyla sınırlıdır. Tevrat'ın kapalı ifadelerle dile getirilen öğretilerinin felsefî hakikatlere karşılık geldiği anlaşıldığında, Yahudîlik'le felsefe arasında görülen çelişkilerin pek çoğu ortadan kalkacaktır.<sup>90</sup>

İşte Mûsâ b. Meymûn'un felsefeyi bu şekilde değerlendirmesi ve Allah'ın varlığına dair ortaya koyduğu delillerin arka planının felsefî gelenekte görülebilmesi, onun -dinine sıkı biçimde bağlı bir Yahudî olmasına rağmen- bir filozof olarak değerlendirilmesini haklı kılmaktadır. Nitekim o, Allah'ın varlığını ispat etmenin tek geçerli yolunun kelâmcıların bu konuda ortaya koydukları öncülleri reddetmekle işe başlamak olacağı kanaatindedir.<sup>91</sup> Dolayısıyla ilk olarak kelâmcıların âlemin hudûsu, Allah'ın birliği ve gayr-ı cismanî oluşunu ispat noktasında temel aldıkları on iki öncülü saymış<sup>92</sup>, ardından âlemin hudûsunu ispat için kullandıkları yedi, Allah'ın birliğini ispat için getirilen beş ve gayr-ı cismanî olduğunu ispat için serdedilen üç delili kısaca anlatmıştır.<sup>93</sup> Sonuç olarak "kelâmcıların, bu delillerle âlemin yaratılmış olduğunun ispatlanabileceğini zannederek varlığın tabiatına aykırı davrandıkları ve yerlerin ve göklerin fitratını değiştirdikleri, âlemin hudûsunu ispatlayamadıkları gibi, Allah'ın varlığı ve birliği ile gayr-ı cismanî olduğunun delillerini iptal ettikleri" hükmüne varmıştır.<sup>94</sup>

İbn Meymûn Allah'ın varlığına dair kendi delillerini serdetmeden önce, bu delilleri kurgularken temel aldığı, filozoflar tarafından doğruluğunun ispatlandığını

<sup>89</sup> İbn Meymûn, Mûsâ el-Şurûbî el-Endelüsî, *Delâletü'l-hâ'irîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

<sup>90</sup> Kreisel, Howard, "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, 249-250, ss. 245-280.

<sup>91</sup> Leaman, Oliver, *Moses Maimonides*, 88, Routledge / Curzon Press, Richmond 1997.

<sup>92</sup> İbn Meymûn, *a.g.e.*, 199-218.

<sup>93</sup> *a.g.e.*, 218-232.

<sup>94</sup> *a.g.e.*, 232.

ifade ettiği yirmi altı öncül saymaktadır.<sup>95</sup> O, her ne kadar âlemin ezeli olduğunu öngören yirmi altıncı öncülü kabul etmese de, sisteminin ve getirdiği delillerin tutarlılığı adına bunun imkânsız olmadığını ifade etmekte, fakat Aristoteles şârihlerinin kanaatlerinin aksine ispat kabiliyetinden yoksun olduğunu belirtmektedir.<sup>96</sup>

İbn Meymûn'un ilk delili, "hareket"i temel almaktadır. Buna göre, her mürekkebe varlık madde ve sûretten oluştuğu ve varlığı için bir sebebe ihtiyaç duyduğundan, ay altı âlemde yer alan, kevn ve fesda konu olan varlıkların hareketlerinin veya değişiminin bir sebebi olmalıdır. Bu sebebin hareketinin de bir sebebi bulunmalıdır. Birbirine sebep teşkil eden hareketlerden müteşekkil bu zincir ise sonsuz olamaz ve ay altı âlemdeki tüm hareketin kaynağı olan ilk semavî kürede son bulmalıdır; zira sonsuz sayıda illet ve ma'ûlün var olması imkânsızdır.

Bu kürenin de hareketinin bir sebebi olmalıdır, çünkü hareket halindeki her şeyin muhakkak bir muharriki vardır. Bu sebep kürenin ya içinde ya da dışındadır. Kürenin dışında olduğu takdirde ya cismanî ya da gayr-ı cismanîdir; kürenin içinde olması halinde ise ya küreye yayılmış biçimde ve bölünebilirdir ya da bölünme kabul etmeyen bir güçtür. Dolayısıyla bu kürenin hareketinin sebebi ya kürenin dışında yer alan cismanî bir varlıktır, ya küreden ayrı gayr-ı cismanî bir varlıktır, ya kürenin her tarafına yayılmış bölünebilir bir kuvvettir ya da kürenin içinde yer alan bölünme kabul etmez bir güçtür.

Bu sebep, kürenin dışında yer alan cismanî bir varlık olamaz, çünkü cismanî bir varlık bir başka varlığı harekete geçirdiğinde kendisi de hareket halindedir, dolayısıyla bu cismanî varlık da kendisini harekete geçirecek başka bir cismanî varlığı gerektirir ve bu, sonsuza kadar böyle gider. Ancak bu imkânsızdır, zira sonsuz sayıda cisimlerin var olması muhaldir.

---

<sup>95</sup> a.e., 233-273.

<sup>96</sup> a.e., 273. Ayrıca bk. Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 82, Cambridge University Press, Cambridge 2002. Esasen İbn Meymûn, yoktan yaratma öğretisinin, âlemin kadim olduğu nazariyesine göre hem dinen daha üstün hem de felsefi açıdan daha mümkün ve muhtemel olduğu kanaatindedir; bk. İbn Meymûn, *a.g.e.*, 343-348; Leaman, *a.e.*, 80.



Kürenin her tarafına yayılmış bulunan bölünebilir bir kuvvet de olamaz, çünkü bu küre sonludur, dolayısıyla onun içinde bulunan kuvvet de sonlu olmalıdır; sonlu bir kuvvet ise ezeli - ebedî bir hareket ortaya koyamaz.

Kürenin içinde yer alan bölünme kabul etmez bir güç de olamaz, çünkü küre hareket ederken bu güç de -zâtı gereği değil- arazi olarak hareket edecektir; arazi olarak hareket eden varlıklar ise mutlaka sükûn haline geçecektir. Dolayısıyla bu da ezeli - ebedî bir hareketin sebebi olamaz.

Sonuç olarak, bu kürenin hareketinin sebebi, küreden ayrı gayr-ı cismanî bir varlık veya Tanrı olmalıdır.<sup>97</sup>

İbn Meymûn, yine “hareket”e dayalı, fakat ilkine göre daha basit biçimde kurgulanmış ikinci delilini doğrudan Aristoteles’e izafe ederek dile getirmektedir:

İki unsurdan müteşekkil bir şey varsa ve bu iki unsurdan birisi mürekkebe varlıktan ayrı biçimde müstakil olarak var olabiliyorsa, diğer unsur da müstakil olarak var olabilir demektir; zira bir unsurun müstakil biçimde varlığını sürdürmesi, bu iki unsurun birbirinden ayrı var olamayacak tarzda birleşmiş ve ayrılmaz olmadıklarını göstermektedir.

Hem kendisi hareketli, hem de başkalarını hareket ettiren varlıklar kadar, kendisi hareket halinde olan fakat başka varlıkları hareket ettirmeyen varlıkların bulunduğu da müşahade edilebilmektedir. Dolayısıyla, başka varlıkları hareket ettiren, fakat kendisi hareket halinde olmayan bir varlık bulunmalıdır ki bu da İlk Muharrik veya Tanrı’dır.<sup>98</sup>

Üçüncü delil, imkân delilinin bir versiyonu mahiyetindedir:

Pek çok şey mevcuttur, zira bu, duyularla algılanabilmektedir. Bu noktada üç ihtimal söz konusudur. Ya hiçbir varlığın başlangıcı ve sonu yoktur, ya tüm varlıkların başlangıcı ve sonu vardır ya da sadece bazı varlıkların başlangıcı ve sonu vardır.

Tüm varlıkların başlangıçsız ve sonsuz olması imkânsızdır, zira varlık sahasına çıkan ve sonra yok olan varlıklar açık biçimde idrak edilebilmektedir.

---

<sup>97</sup> İbn Meymûn, *a.g.e.*, 273-276.

<sup>98</sup> *a.e.*, 276-277.

Tüm varlıkların başlangıcı ve sonunun olması da imkânsızdır, çünkü bu durumda tüm varlıkların yok olması mümkün olacaktır. Bir türün tüm fertleri için mümkün olan şey zorunlu olarak gerçekleşeceğinden, tüm varlıklar yok olacaktır. Ancak o takdirde şu anda hiçbir şey var olmayacaktır, çünkü varlıkların şu anda var olmasını sağlayacak bir varlık bulunmayacaktır. Oysa bu doğru değildir, çünkü var olan şeyler müşahede edilmektedir ve bizzat biz de varız. Dolayısıyla, kevn ve fesada konu olmayan, ezeli - ebedî, varlığı mümkün değil, vâcib olan bir varlık bulunmalıdır.

Bu varlığın mevcudiyeti ya zâtı gereği ya da başka bir şey sebebiyle vâcibdir. Şayet varlığının zorunluluğu haricî bir kudretten kaynaklanıyorsa, zâtı gereği varlığı mümkün iken bu haricî varlık sebebiyle varlığı zorunlu hale gelmiş demektir. Dolayısıyla bu haricî kudret, bütün varlıkların varlığının kaynağı olan mutlak vâcibü'l-vücûd, yani zorunlu varlıktır.<sup>99</sup>

İbn Meymûn'un Allah'ın varlığını ispat sadedinde getirdiği son delil ise tam anlamıyla Aristocu bilkuvve - bilfiil ayırımına dayalı bir delildir. Esasen hareketin de bilkuvve halden bilfiil hale geçiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu delilin de hareket delilinin bir başka versiyonu olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre, bilkuvve durumunda olup sonradan bilfiil hale geçen şeyler daima görülmektedir. Bu şekilde her kuvveden fiile çıkış haricî bir sebebi gerektirir. Yine bu sebebin de kuvveden fiile çıkışı için haricî bir sebep gereklidir. Ancak bu sebepler zinciri sonsuz olamaz. Dolayısıyla tamamen fiil halinde olan ve tüm kuvveden fiile geçişlerin sebebini teşkil eden bir varlık bulunmalıdır.<sup>100</sup>

İbn Meymûn'un genelde bütün düşünce sistemi ve özelde Allah'ın varlığının delilleri konusunda tamamen yeni unsurları felsefî düşünceye soktuğu söylenemez. Aristoteles felsefesini anlama noktasında Aristocu İslâm felsefecileri Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) izlediği gibi, Aristoculuğa yönelik eleştirilerinde de Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) etkisi altındadır.<sup>101</sup> Örneğin, her ne kadar o, Fârâbî'nin felsefesini İbn Sînâ'ninkine göre daha değerli bulduğunu ifade etse de, özellikle imkân

<sup>99</sup> İbn Meymûn, *a.g.e.*, 277-278.

<sup>100</sup> *a.e.*, 279.

<sup>101</sup> Guttman, *a.g.e.*, 158.

delilini kurgulama biçimi ve bu delilin arka planındaki “vâcib varlığın mahiyet ve zâtının aynı olduğu” düşüncesi İbn Sînâ’dan mülhem görünmektedir.<sup>102</sup> Aynı şekilde, “hareket”e dayalı ilk delilinde de İbn Sînâ’yı takip ettiğini söylemek mümkündür.<sup>103</sup>

#### d. Thomas Aquinas

Katolik dünyasının en önde gelen ilâhiyatçısı ve skolastik felsefenin en önemli filozofu olan St. Thomas Aquinas (1225?-1274) Aristoteles felsefesiyle Hristiyanlığı uzlaştırmaya çalışmış ve teolojik açıklamalar yapmak için felsefeyi özenle kullanmıştır.<sup>104</sup>

Aquinas’a göre Tanrı hakkında insanın iki türlü bilgisi söz konusudur. Bunlardan birincisi, insan aklının sınırları dışında kalan ve akılla ulaşılamayacak teslisin mahiyeti ve anlamı gibi bilgilerdir; ikincisi ise Tanrı’nın var ve bir olduğu gibi insan aklının ulaşabileceği bilgilerdir.<sup>105</sup>

Tanrı’nın varlığının akılla bilineceğini ilke olarak kabul eden Aquinas, bir şeyi kanıtlamanın ise iki yolu olduğunu ifade eder:

Birincisi, “a priori” olarak adlandırılan ve sebepten sonuca gitmeyi ifade eden yöntemdir. Bu, mutlak anlamda önce olandan hareketle delillendirme yapmaktır. Diğeri ise sonuçtan hareket eder ve “a posteriori” olarak adlandırılır. Bu ise yalnızca bize göre daha önce yer alan, sıralamada bize daha yakın olandan hareketle delillendirmede bulunmaktır. Eğer biz bir sonucu sebebinden daha iyi tanıyor ve biliyorsak, sonuçtan hareketle sebebin bilgisine ulaşırız. Her sonuçtan hareketle onun hakikî sebebinin varlığı kanıtlanabilir. Zira her sonucun varlığı sebebine bağlı olduğundan, şayet sonuç

<sup>102</sup> Pessin, “The Influence of Islamic Thought on Maimonides”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/maimonides-islamic/>, 02. 09. 2005. İbn Sînâ’nın bu meyandaki görüşleri için bk. İbn Sînâ, Ebû ‘Ali el-Hüseyn b. ‘Abdullâh b. ‘Ali, *el-İşârât ve’t-tenbîhât (III): el-İlâhiyyât*, (Naşîruddîn et-Ṭûsî şerhiyle birlikte), 46: 3 vd., thk. Süleymân Dünyâ, Dâru’l-Ma‘ârif, 2. bs., Kahire ts.

<sup>103</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, 175-176. ayrıca bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ et-Ṭabî‘iyyât (I): es-Semâ‘u’t-tabî‘i*, 329-331, nşr. Sa‘îd Zâyid, gözden geçiren İbrâhîm Medkûr, el-Hey’etü’l-Mısrîyyetü’l-‘Âmme li’l-Kitâb, Kahire 1975.

<sup>104</sup> Tarakçı, Muhammet, “Aquinaslı Thomas”, *Felsefe Ansiklopedisi*, I, 508, ss. 508-524, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003.

<sup>105</sup> Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I/3: 2, İngilizce’ye çev. Anton C. Pegis vdğr., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1975.

var ise sebep ondan daha önce var olmalıdır. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı, O'nun bizce bilinen etkilerinden hareketle kanıtlanabilir.<sup>106</sup>

Aquinas, ortaya koyduğu bu temellerden hareketle ontolojik delilin, Tanrı'nın varlığını açıklamakta yetersiz kaldığını ifade ederek ona yönelik eleştiriler getirmiş<sup>107</sup>, onun getirdiği bu eleştiriler sonrasında özellikle Descartes'a kadar olan dönemde kozmolojik delil ontolojik delilin yerini almıştır.<sup>108</sup>

Yarattıklarından ve yaptıklarından hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmenin mümkün olduğunu düşünen Aquinas'ın "Beş Yol" olarak isimlendirilen delilleri, onun eserlerinden hem *Summa Theologica*'da hem de küçük farklılıklarla *Summa Contra Gentiles*'te yer almıştır. "Beş Yol", ilk muharrik, fail sebep, imkân, varlıkların dereceleri ile gaye ve nizam delillerinden oluşmaktadır.<sup>109</sup>

Modern Thomistler'in kanaatlerinin aksine Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını ispatlayan beş delil arasında en açık ve en güçlü delil olarak kabul ettiği<sup>110</sup> hareket ve değişim temeline dayanan ilk muharrik delili iki önerme ile özetlenebilir:

Hareket / değişim halindeki her şey başka bir varlık tarafından hareket ettirilir / değiştirilir. Ancak hareket ettiriciler / değiştirenler geriye doğru sonsuz biçimde gidemez.<sup>111</sup>

İkinci delile göre, duyulur âlemde bir fail sebepler (*efficient causes*) düzeni vardır. Hiçbir şey kendisinin fail sebebi değildir ve olamaz; zira böyle olsaydı nesne varlık kazanmadan önce var olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Fail sebeplerin sonsuz

---

<sup>106</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, I/2: 2, Burns Oates and Washbourne Ltd., London 1913-1942; ayrıca bk. Martin, C. F. J., *Thomas Aquinas: God and Explanations*, 80 vd., Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.

<sup>107</sup> Aquinas'ın ontolojik delile yönelik eleştirileri için bk. Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, 30-33, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

<sup>108</sup> Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 23-24.

<sup>109</sup> Chrysostom, Brother, "The Theistic Argument of Saint Thomas", *The Philosophical Review*, c. 3, sy. 2 (1894), ss. 148-167.

<sup>110</sup> Copleston, F. C., *Aquinas*, 122-123, Penguin Books, Harmondsworth 1955.

<sup>111</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, I/2: 3; a. mlf., *Summa Contra Gentiles*, I/13: 3; Aquinas'ın ilk muharrik deliline yönelik eleştiriler için bk. Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, 448 vd., Catholic University of America Press, Washington D. C. 2000; Rowe, William L., *The Cosmological Argument*, 15-17, Fordham University Press, New York 1998.

biçimde geriye gitmesi de mümkün değildir, çünkü bir düzen içerisinde var olan tüm fail sebeplerde ilk fail sebep ikincinin, ikinci üçüncünün ... o da bize doğru sondaki fail sebebin sebebidir. İmdi, sebebi ortadan kaldırmak, sonucun da ortadan kalkması demektir. Arada ne kadar çok fail sebep bulunursa bulunsun, mutlaka bir ilk fail sebep bulunmalıdır. Aksi takdirde ne nihâi sonucun ne de aradaki fail sebeplerin varlığını açıklamak mümkün olabilecektir. Şu halde, Tanrı adı verilen bir ilk fail sebebin varlığını kabul etmek zorunludur.<sup>112</sup>

Aquinas'ın kozmolojik delil kapsamında değerlendirilebilecek üçüncü delili, zorunlu ve mümkün varlıklar arasındaki ayırma dayanmaktadır. Buna göre, tabiattaki bazı varlıklar sonradan var edilmiştir ve yok olmaya mahkûmdur, dolayısıyla bunların var olması da olmaması da mümkündür. Bunların sürekli biçimde var oldukları da düşünülemez, zira var olmaması mümkün olan şey bir zamanda kesinlikle yoktur. Ancak bütün varlıkların yok olmasının mümkün olduğu da düşünülemez, çünkü bu takdirde hiçbir şeyin olmadığı bir zaman bulunacaktır. Hiçbir şeyin olmadığı bir zaman varsa, herhangi bir şeyin varlık sahasına çıkması da imkânsız olacak ve şu anda hiçbir şeyin varlık sahasında olmaması söz konusu olacaktır. Dolayısıyla her şey mümkün olmamalı, varlığı zorunlu olan bir şey bulunmalıdır. Varlığı zorunlu olan varlıklar ise bu zorunluluğu ya başkasından alır ya da almaz. Başka bir varlık sebebiyle zorunlu olan varlıklar silsilesinde sonsuza kadar geri gitmek mümkün değildir. Şu halde varlığı zorunlu ve bu zorunluluğu başkasından almayan bir varlık bulunmalıdır ve bu varlık Tanrı'dır.<sup>113</sup>

Aquinas'ın beş delili için belirtilmesi gereken bir husus, bunların kesinlikle ilk defa ortaya konulan orijinal deliller olmadıklarıdır. Bunlar büyük ölçüde Aristoteles, Maimonides, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi daha önceki müelliflerin fikirlerine dayanmaktadır.<sup>114</sup> Ancak bu, Aquinas'ın onların vardığı sonuçları ve düşünce tarzlarını özünde benimsediği anlamına gelmemektedir. O felsefeyi bir araç ve metot olarak kullanmakla birlikte, Aristoteles ve şârihlerinin madde - sûret ayrımı, yoktan

---

<sup>112</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, I/2: 3; a. mlf., *Summa Contra Gentiles*, I/13: 33.

<sup>113</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, I/2: 3.

<sup>114</sup> Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, 26, Oxford University Press, New York 1992.

yaratmanın imkânsızlığı gibi görüşlerine eleştiriler getirmiştir. Bu eleştiriler özellikle Gazzâlî'nin felsefecilere yönelik tenkitleriyle örtüşmektedir.<sup>115</sup>

Aquinas'ın delillerinin belirgin özelliği, tecrübî bir temele dayalı olmalarıdır. Ona göre Tanrı hakkındaki bilgilerimizin bile başlangıcı duyu verileridir. Delillerin ikinci temel karakteristiği ise nedenselliğin temel bir ilke olarak kullanılmasıdır. Mümkün varlıkların zorunlu varlığa, hareketin muharrike, sonucun sebebe, düzenin düzenleyiciye işaret etmesi Aquinas'ın delil kurgusunda nedenselliğin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.<sup>116</sup>

#### 4. Çağdaş Batı Felsefesinde Kozmolojik Delil: Leibniz

Batı felsefe ve teoloji geleneğinde kozmolojik delil kurguları ve karşı eleştiriler günümüze kadar uzanmaktadır. Aydınlanma Çağı'nda bu delilin örnekleri İngiliz filozof Samuel Clarke (1675-1729) ve Leibniz'de görülebilir. Her iki filozof da yeter sebep ilkesine dayalı delil kurguları geliştirmekle temayüz etmişlerdir.

XVII. yüzyıl Batı felsefesinin en önemli simalarından olan Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), felsefî birikimini önemli ölçüde geleneksel bir teist Tanrı anlayışını destekleme noktasında kullanmıştır. Öyle ki, Leibniz gibi bir düşünürün sisteminin merkezine bu derece muhafazakâr bir teolojiyi yerleştirmesi zaman zaman oldukça garip bir durum olarak nitelenmiştir.<sup>117</sup>

Leibniz, Tanrı'nın varlığının ispatlanması noktasında dört farklı delil kullanmaktadır: Ontolojik delil, kozmolojik delil, ezelf - ebedî hakikatlerden hareket eden delil ve nizam delili.<sup>118</sup> Leibniz'in ontolojik deliline göre, Tanrı'nın varlığı, O'nun mutlak mükemmel varlık olarak tanımlanmasının tabîî bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır; zira var olmak var olmamaya göre kemal ifade ettiği için sahih bir Tanrı

---

<sup>115</sup> O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, 285-286, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1922.

<sup>116</sup> Gilson, Etienne, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 93-94, İngilizce'ye çev. Edward Bullough, Dorset Press, New York 1987.

<sup>117</sup> Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy, and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, 581-596, Simon and Schuster, New York 1945.

<sup>118</sup> Russell, *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 172 vd., George Allen & Unwin, London 1951.

anlayışı O'nun var olmasını da gerekli kılmaktadır. Ezeli - ebedi hakikatleri temel alan delile göre, mesela matematik hükümler gibi a priori olarak bilinen bir takım zorunlu hakikatler var olduğuna göre, "bunlar mutlak veya metafizik olarak zorunlu bir öznedeyani Tanrı'da da bulunmalıdırlar". Nizam deliline göre de, âlemdaki ahenk ve düzenlilik, varlıkları tanzim eden ilâhî bir varlığın var olmasını gerektirmektedir.<sup>119</sup>

Leibniz'in kozmolojik delili, iki temel ilkenin varlığına dayalı biçimde kurgulanmıştır: Çelişmezlik (ya da özdeşlik) ilkesi ve yeter sebep ilkesi. Çelişmezlik ilkesine göre, mantık açısından -tanımı ile- çelişik olan bir bilgi doğru olamaz. Yani çelişki ihtiva eden şeye yanlış ve yanlışın zıt veya bununla çelişik olana da doğru hükmü verilir. Yeter sebep ilkesine göre ise, niçin böyle olup da başka türlü olmadığına dair bir yeter sebep bulunmadığı müddetçe (her ne kadar çoğu zaman bu sebepler bizim tarafımızdan bilinemezse de) hiçbir vakıanın doğru veya mevcut, ifade edilen hiçbir hükmün gerçek olamayacağı görülecektir.<sup>120</sup>

Bu bilgiler ışığında, Leibniz'in kozmolojik delilini şu şekilde formüle etmek mümkündür:

1. Bir şey vardır.
2. Hiçbir şeyin var olmaması yerine bir şeylerin var olmasının mutlaka bir yeter sebebi veya aklî temeli bulunmalıdır.
3. Bu yeter sebep herhangi münferit bir varlıkta, varlıkların mecmuunda veya varlıkların etken sebeplerinde bulunamaz.
  - a. Âlemdaki varlıklar mümkündür; varlıkları başka şeyler tarafından belirlenmiştir ve mesela madde ve hareket değişik tarzda olsaydı bu varlıklar var olmayabilirdi.

---

<sup>119</sup> Blumenfeld, David, "Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments", *The Cambridge Companion to Leibniz*, 353-354, ss. 353-381, ed. Nicholas Jolley, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

<sup>120</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, 28, çev. Suut Kemal Yetkin, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1935; ayrıca bk. Leibniz, "Mr. Leibnitz's Second Paper Being an Answer to Dr. Clarke's First Reply", *The Leibniz-Clarke Correspondence: Together with Extracts from Newton's Principia and Opticks*, 16, ss. 15-20, ed. H. G. Alexander, Manchester University Press, Manchester 1956.

b. Âlem açık biçimde bu tür varlıkların bir toplamıdır ve dolayısıyla o da mümkündür.

c. Varlıkların etken sebepleri âlemin daha önce geçmiş halleridir ve bu birbirini izleyen haller, mutlak anlamda niçin bu tür haller veya bir âlemin var olduğunu açıklayamaz.

4. Dolayısıyla, bu âlemin ve onun hallerinin dışında ve ötesinde âlemin varlığının bir yeter sebebi bulunmalıdır.

5. Bu yeter sebep, metafizik olarak zorunlu bir varlık, yani varlığının yeter sebebi kendisinde bulunan ve bu sebebi dışarıdan almayan bir varlık olmalıdır.<sup>121</sup>

Bütün bunlar, eşyanın son sebebinin zorunlu bir Cevher'de bulunması gerektiği anlamına gelir. Leibniz bu Cevher'i Tanrı olarak isimlendirmektedir. Bu zorunlu cevher ayrıntılı biçimde bütün mümkünlerin yeter sebebi olduğundan, yalnız bir tek Tanrı vardır. Bu yüce cevherin “tek, evrensel ve zorunlu” olması hasebiyle, kendisinden bağımsız hiçbir şey bulunmaması, herhangi bir sınırı olmaması ve dolayısıyla mümkün olan her hakikati ihtiva etmesi gereklidir.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Leibniz, “The Ultimate Origin of Things”, 1, ed. Jonathan Bennett, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibuo.pdf>, 22. 08. 2005; a. mlf., “Principles of Nature and Grace, Based on Reason”, 4, ed. Jonathan Bennett, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibpng.pdf>, 23. 08. 2005.

<sup>122</sup> Leibniz, *Monadoloji*, 29-30.



## İKİNCİ BÖLÜM

### İSLÂM KELÂMINDA KOZMOLOJİK DELİL

## 1. Kozmolojik Delilin Kur'ânî Temelleri

İçindeki nesne ve hadiselerle birlikte tüm kâinatın Allah tarafından ve sonradan yaratılışı Kur'ân'da *halk*, *ca'l*, *sun*<sup>c</sup>, *bedî*<sup>c</sup> ve *fâtır* gibi pek çok kavram ve isim kullanılarak dile getirilmektedir.<sup>1</sup> Bu bağlamdaki âyetlerin bir kısmında, Allah Te'âlâ “her şeyin yaratıcısı” olmakla vasıflanmaktadır: “İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır ...” (En'âm 6/102); “... De ki: Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, karşı durulamaz güç sahibidir” (Ra'd 13/16); “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (Zümer 39/62); “İşte O, her şeyin yaratıcısı olan Rabbiniz Allah'tır. O'ndan başka tanrı yoktur ...” (Mü'min 40/62).

Allah'ın dışında kalan her şeyin, yani “âlem”in söz konusu edildiği diğer âyetlerde de, âlemin oluşturucu unsurları veya ihtiva ettiklerinin Allah tarafından yaratıldığı, bu yaratmanın mahiyeti ve hikmetleri üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu anlamda, tabiatın, tabiat hadiseleri ve tabiî süreçlerin, insan ve diğer canlıların yaratılışı pek çok âyette dile getirilmektedir:

“Andolsun ki biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık.” (Kâf 50/38); “Üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız! Onda hiçbir çatlak da yok. Yeryüzünü de döşedik ve ona sabit dağlar koyduk. Orada gönül açan her türden (bitkiler) yetiştirdik. Allah'a yönelen her kula gönül gözünü açmak ve ibret vermek için (bütün bunları yaptık). Gökten bereketli bir su indirdik, onunla bahçeler ve biçilecek daneler bitirdik. Kullara rızık olması için birbirine girmiş, küme küme tomurcukları olan uzun boylu hurma ağaçları yetiştirdik ...” (Kâf 50/6-11); “Gökte burçları var eden, onların içinde bir çırağ (güneş) ve nurlu bir ay barındıran Allah, yüceler yücesidir. İbret almak veya şükretmek dileyen kimseler için gece ile gündüzü birbiri ardınca getiren de O'dur.” (Furkân 25/61-62); “Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşılınmış yumurtadan yarattı” (Alak 96/1-2); “Allah sizi bir tek nefisten yarattı, sonra ondan da eşini yarattı. Sizin için hayvanlardan sekiz eş

---

<sup>1</sup> Bu kavramların anlamları ve kullanımları için bk. Ulutürk, Veli, *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, 13-66, İnsan Yayınları, İstanbul 1995; ayrıca bk. Yücedoğru, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, 27-33, Emin Yayınları, Bursa 2006; Topaloğlu, Bekir, “Hâlik”, *DİA*, XV, ss. 303-304, İstanbul 1997.

meydana getirdi. Sizi de annelerinizin karınlarında üç katlı karanlık içinde çeşitli safhalardan geçirerek yaratıyor. İşte bu yaratıcı, Rabbiniz Allah'tır. Mülk O'nundur ...” (Zümer 39/6); “İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır” (Meryem 19/67).<sup>2</sup>

Burada bir hususu özellikle ifade etmek gerekir. Kur'ân'da âlemin yaratılışı meselesi tabii olarak kelâmî ya da felsefî bir tarzda ele alınmamıştır. Meselâ Kur'ân Allah'ın gökleri bir şeyden, su veya dumandan yarattığını ifade ederken, bu su ve dumanın kadîm mi yoksa hâdis mi olduğundan bahsetmez. Dolayısıyla yoktan veya bir ilk maddeden yaratma gibi konular Kur'ân'ın direkt ilgisi değildir. Allah'ın âlemi yarattığı ifade edilir, fakat yaratmanın mahiyeti açık ve kesin olarak belirtilmez.<sup>3</sup> Ancak İslâm'ın ilk dönemlerinde Kur'ân'ın izah tarzları son derece tatminkâr olmuştur. Sahabe, herhangi bir konuda yalnızca Hz. Peygamber'e veya birbirlerine müracaat ettikleri için, sorulan sorular ciddî fikrî problemler doğuracak mahiyette olmamıştır; verilen cevapların da özellikle basit olması öngörülmüş ve pek çok durumda Kur'ân âyetlerinin iktibas edilmesiyle sınırlı kalmıştır. Bu durumu birkaç sebeple açıklamak mümkündür:

Birincisi, o dönemdeki İslâm toplumunun fikrî ve kültürel durumunun, karmaşıklık ve soyutluktan uzak, yalın ve basit bir mahiyet arz etmesidir. Bilgi birikimi, Kur'ân, Hz. Peygamber'in hadisleri ve Arap şiiri ile sınırlıdır.

<sup>2</sup> Tabiat ve tabii süreçlerin yaratılışı için ayrıca bk. En'âm 6/97, 99; Lokmân 31/10-11; Nûr 24/43-45; Secde 32/4; Talâk 65/12; Fâtır 35/13; Hicr 15/16-23; İsrâ 17/12; İbrâhîm 14/32-33 vdğr; insanın yaratılışı için bk. Necm 53/45-46; 'Abese 80/18-20; Kıyâmet 75/37-39; Fâtır 35/11; Târık 86/5-7; Secde 32/7-9 vdğr.

<sup>3</sup> Alousi, Husam Muhiiddin, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadîth, Commentaries and Kalâm*, 83, The National Printing and Publishing Co., Cambridge 1965. Alousi'ye göre, Hz. Peygamber'in vefatından kısa süre sonra kelâmcılar “yaratma” kavramına belirli bir anlam yüklemek durumunda kalmışlardır. Bu durum, yabancı kültürlerin meydan okumasına cevap verme zorunluluğundan doğan iç gelişmenin bir sonucudur; a.e., a.y. Esasen, oldukça erken sayılabilecek bir dönemde, Ebû Hânîfe (ö. 150/767) tarafından da söylemde ve konuların ele alınış tarzındaki değişim vakiasının tespiti yapılmış ve gerekçesi açıklanmıştır: “Hz. Peygamber'in ashâbı kelâmı uğraşmadılar çünkü onlar, karşılarında savaşan kimse olmadığı için silâh taşıma ihtiyacı duymayan kimseler gibiydiler. Biz ise, bizi öldürmek isteyen ve kanımızı helâl gören kimselerle karşı karşıyayız. Bu ortamda kimin hatalı, kimin isabetli olduğunu araştırmamak, aile efradımızı savunmamak gibi bir tutum içinde olamayız. Biz bugün bir savaşa yüz yüzeyiz ve silâha muhtacız. Nerede kaldı ki insan, ihtilâflı konularda dilini tutsa bile düşünce olarak birini tercih eder veya hepsine muhalefet eder.”; bk. Ebû Hânîfe Nu'mân b. Şâbit, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 10, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, ss. 9-32, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.

Bir diğerk sebep, toplumun -belki Dört Halife döneminde de müşahede edilen- kapalı yapısıdır. Ehl-i Kitap'tan öğrenilebilecek şeyler konusunda çok sınırlı bir ilgi söz konusudur; ki İslâm'ın yeni bir din olarak ortaya çıkışı, müntesiplerine hakikatin bilgisine zaten sahip oldukları güvencini aşlamaktadır.<sup>4</sup>

Verdiği cevaplar basit olsa bile aşkın bir otoriteye dayanan Hz. Peygamber ve yine ondan nakilde bulunan sahabenin toplum içinde varlığı da bu durumun sebeplerinden birisidir.<sup>5</sup>

Bununla birlikte, Kur'ân-ı Kerim'in, Allah ve O'nun varlığı hakkında bilgi edinme noktasında, duyu organlarının görünen âlemden (şehadet âleminde) elde ettiği verileri ilk hareket noktası olarak değerlendirmekte olduğu da bir vakiadır. Allah'ın varlığına ulaşmada ikinci aşamayı, duyu organlarının topladığı veriler üzerinde genel ve kapsamlı biçimde düşünme (tefekür) teşkil etmektedir. Âlemdaki düzen, ahenk, değişim vb. nitelikler ile bunların sebepleri ve kaynağının araştırılması, nihaî noktada bu âlemden yer alan varlıklar cinsinden olmayan bir varlığın mevcudiyeti sonucuna götürecektir.<sup>6</sup>

Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de, Allah'ın dışında kalan varlıklardan hareketle O'nun varlığına dair deliller ortaya konulması prensip olarak kabul edilmektedir: “İnsanlara ufuklarda (*âfâk*) ve kendi nefislerinde (*enfüs*) âyetlerimizi göstereceğiz ki, onun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun ...” (Fussilet 41/53). Nitekim, gelenek içerisinde farklı yorumlar bulunmakla birlikte, genel olarak âyette geçen “*âfâk*”ın “dış dünya ve madde âlemi”ni, “*enfüs*”ün ise “insanın iç dünyası ve ruh âlemi”ni ifade ettiği noktasında

---

<sup>4</sup> Esasen İslâm öncesi Arap toplumunun diğerk dinlere bakış tarzı ve onlara karşı tutumu, Müslümanlar'ın erken dönemlerdeki söz konusu tavrının arka planındaki tek sebep olmasa da, bunu anlamayı kolaylaştırmaktadır. Fazlur Raḥmân'ın tespitine göre, İslâm'dan önce Araplar ile Ehl-i Kitap ve özellikle de Yahudiler arasında uzun süreli temaslar olmuştur. Ancak pek çok Mekkeli Arap, Ehl-i Kitap tarafından kendi dinlerine davet edilmişse de onlar umumiyetle Sâmi dinlerini kabul etmemişler ve birçoğu kendilerini önceki ümmetlerden daha üstün yapabilecek yeni bir din, yeni bir peygamber ve yeni bir Kitap gönderilmesini ümit etmişlerdir (bk. Fazlur Raḥmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, 243 vd., çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996). İşte Ehl-i Kitap'la böyle bir geçmişe sahip olmalarının yanı sıra bu psikolojik altyapı ve hazırlık durumu, ilk dönem Müslümanlar'ın sair din ve kültürlerden bir şeyler tevarüs etme noktasındaki kapalılıklarını açıklamaktadır.

<sup>5</sup> Alousi, *a.g.e.*, 159-160.

<sup>6</sup> Yeşilyurt, Temel, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (2000), 347-348, ss. 337-355.

ittifak edilmiştir.<sup>7</sup> İşte bu âyete dayanarak ve “âfâkî âyetler”in tabîî, müşahedeye dayanan deliller, beş duyu ile elde edilen müspet ilimler, “enfüsî deliller”in ise psikolojik ve zihnî deliller manâsına geldiği<sup>8</sup> kabulünden hareketle, Allah’ın varlığı için haricî âlem, başka bir deyişle müşahede âlemindeki olguları temel alan deliller getirilmiştir.<sup>9</sup> Kur’ân’da da dış dünya / görünürler âlemi ve buradaki olgular Allah’ın varlığının delilleri olarak takdim edilir. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Kur’ân’ın Allah’ın varlığına dair serdettiği aklî delillerin, bir kısmının hudûs ve ihtirâc delili, bir kısmının hikmet ve inayet delili mahiyetinde, bir kısmının ise her iki türün de özelliklerini sergiler tarzda olduğunu belirterek örnek âyetler zikreder.<sup>10</sup>

Maamâfih, belirtmek gerekir ki, Kur’ân’da bizzat *hudûs* kelimesi yer almamaktadır. *Hudûs* ile aynı kökten (hds) türeyen kelimeler (*hadîs*, *ehâdîs* vb.) çeşitli âyetlerde geçmekte ise de bunların büyük kısmı “söz, kıssa, rüya, efsane” gibi *hudûs*un terim anlamıyla ilgisiz hususlara işaret etmektedir. *Hudûs* ile aynı kökten türeyen kelimelerin “icat etmek, yeniden meydana getirmek” gibi ona yakın anlamlar ifade ettiği beş âyetin ise yalnızca birinde meydana getirme fiili Allah’a nispet edilmektedir.<sup>11</sup> Bunun da ötesinde, söz konusu âyetlerin hiçbirinde, hudûs delilinin temelini teşkil eden “eşyanın sonradan yaratılmış olması”na dair açık ve kesin bir hüküm bulunmamaktadır. Bu durum, Kur’ân’ın -yukarıda ifade edildiği üzere- nâzil olduğu dönemdeki muhatap kitlesinin yapısına uygun ifade ve anlatım tarzının bir sonucudur.

<sup>7</sup> Meselâ bk. Taberî, Ebû Ca’fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Tefsîru’t-Taberî: Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, XX, 461: 17 vd., thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, Riyad 2003; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr: Mefâtihu’l-ğayb*, XXVII, 139: 3-7, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut 1990; Şevkânî, Muhammed b. ‘Ali b. Muhammed, *Fethu’l-kadîr: el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr*, IV, 523: 10 vd., Muştafa el-Bâbî el-Halebî, 2. bs., Kahire 1964.

<sup>8</sup> Yurdagür, Metin, “Âfâkî (İslâm Düşüncesi)”, *DİA*, I, 397, ss. 397-398, İstanbul 1988.

<sup>9</sup> Nitekim İbn Sînâ’ya göre de, mezkûr âyetteki “*nefislerinizde*” ifadesinde ontolojik delile işaret edilirken, “*âfâk*” ifadesi dış dünyadan yani kozmostan hareketle Allah’ın varlığına deliller getirilebileceğinin işareti olarak anlaşılabilir. bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât (III): el-İlâhiyyât*, 54: 6 vd.

<sup>10</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhaşşalü’l-keîlâm ve’l-hikme*, 46-47, Evkâf-ı İslâmiyye Matba’ası, İstanbul 1336.

<sup>11</sup> Söz konusu âyette mealen “... Bilemezsin, olur ki Allah, bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir.” (Talâk 65/1) buyurulmaktadır. Diğer âyetler ise Kehf 18/70, Tâhâ 20/113, Enbiyâ 21/2, Şuarâ 26/5 âyetleridir. bk. İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğîb, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, “hds” md., thk. Şafvân ‘Adnân Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 1996; ‘Abdülbâkî, Muhammed Fu’âd, *el-Mu’cemü’l-müfrehes li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, “hds” md., Çağrı Yayınları, İstanbul 1990.

Ancak, Kur’ân-ı Kerîm’in itikadî ilkelerin belirlenmesi ve bunların ispatı noktasındaki merkezî rolü tartışılmaz. Bir yandan Kur’ân, iman edilecek hususların / iman konularının vaz edicisi ve bu ilkelerin ispat yöntemleri hususunda temel hareket noktasıdır. Diğer yandan da aklî çıkarımlara dayalı istidlâller, ispat biçimleri ve delillerin uygunluk arz etmeleri gereken, İslâmî ya da genel anlamda dinî çerçevede düşünüldüğünde bunların son tahlilde geçerliliği ve doğruluğunu belirleyen bir nevi mihenk taşıdır. Allah’ın varlığına dair kelâmcıların ortaya koyduğu akıl yürütme biçimleri ve delillerde de Kur’ân’ın bu iki yönlü “kaynak olma” özelliğini görmek mümkündür.

Konumuz olan kozmolojik delil ve özelde hudûs delilinin kurgulanmasındaki yaklaşım ve değerlendirme tarzları bu hususun güzel bir örneği mahiyetindedir. Kelâmcılar tarafından hudûs delilinde kullanılan cevher ve araz kavramlarının içinin doldurulmasında ilk aşamada Kur’ân âyetlerinden referans bulma ve belki de bu şekilde söz konusu kavramları Kur’ânî verilerle temellendirme gayreti göze çarpmaktadır. Meselâ “(Allah) ... her şeyi bir bir saymıştır” (Cin 72/28) âyetinden hareketle, kâinattaki nesnelere sayılabilir olması, yani sınırlı sayıda parçadan oluşması ve sınırlı sayıda parçalara bölünebilir olması gerektiği sonucuna ulaşılmış ve bu, kelâmcıların cevher anlayışının temel verilerinden biri haline gelmiştir. Benzer şekilde, Eş’arî’nin de naklettiği üzere Kur’ân’da ‘araz lâfzının yer alması, en azından isimlendirmede etkili olmuştur.<sup>12</sup>

Ayrıca, ileride görüleceği üzere, Kur’ân’da tafsilatlı biçimde anlatılan<sup>13</sup> Hz. İbrahim’in kavmi karşısında Allah’ın varlığını delillendirmek için gösterdiği çaba, akıl

---

<sup>12</sup> Eş’arî, Ebü’l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl, *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-muḳallîn*, II, 370: 1-4, nşr. Hellmut Ritter, Maḳba‘atü’d-Devle, İstanbul 1929-30; krş. a. mlf., *Risâle fi istiḫsâni’l-ḥavz fi ‘ilmi’l-keḷâm*, 89: 2-5, (*el-Lüma‘* ile birlikte), nşr. Richard J. McCarthy, el-Maḳba‘atü’l-Kaḫûlikiyye, Beyrut 1952. Ayrıca bk. Pines, *Mezhebü’z-zerre ‘inde’l-müslimîn ve ‘alâkatühü bi-mezâhibi’l-Yûnân ve’l-Hunûd*, 18, Arapça’ya çev. Muhammed ‘Abdülhâdî Ebü Rîde, Mektebetü’n-Nehḫatî’l-Mıḫriyye, Kahire 1946. Kur’ân’da ‘araz kelimesi dört âyette geçmekte (Nisâ 4/94, A‘râf 7/169, Enfâl 8/67, Nûr 24/33) ve bu âyetlerin hepsinde geçiciliği ve değersizliğine vurgu yapılarak dünya malı kastedilmektedir. Ayrıca aynı kökten gelen ‘arız kelimesi de “beklenmedik bir anda ortaya çıkan bulut” anlamında kullanılmaktadır; bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *DİA*, III, 337, ss. 337-342, İstanbul 1991; ayrıca bk. İḫfahânî, *a.g.e.*, “‘arız” md.

<sup>13</sup> bk. En‘âm 6/75-83.

yürütmesi ve bu hususta izlediği yöntem, gelenek içerisinde bir bütün olarak hudûs deliline kaynaklık ettiği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>14</sup>

## 2. Kozmolojik Delilin İlk Görünümleri

İslâm toplumunda yaratılışın mahiyeti ve yaratılışa ilişkin konulara dair beyanlar, bir yandan Kur'ân'ın genel ifadelerine açıklama getirmek, bir yandan da yeni ortaya çıkan ve kabulü imkânsız görünen bir takım açıklama tarzlarına<sup>15</sup> cevap bulmak gayreti ile hicrî ikinci asrın başlarında görülmeye başlamıştır. Bununla birlikte, *Nehcü'l-belâğa* gibi bazı Şî'a kaynaklarında Hz. Ali'ye isnat edilen bir takım hutbelerin içeriği, konu açısından ilgi çekici görünmektedir. Bu hutbelerde, sonradan kozmolojik delil kurgularında kullanılan bir takım kavram ve kalıplar Hz. Ali'den nakledilmektedir. Meselâ, Allah'ın vasıflarının konu edildiği bir pasajda, O'nun var olduğu (*kâ'in*) fakat varlığının sonradan ortaya çıkmadığı (*lâ 'an hadesin*), mevcut olduğu fakat yokluktan varlığa çıkmadığı (*lâ 'an 'ademin*), fail olduğu fakat bu failiyetin bir hareket veya vasıta ile gerçekleşmediği (*lâ bi-ma'ne'l-ḥarakât ve'l-âlet*), üzerinde düşünmeksizin, herhangi bir geçmiş örneğe veya tecrübeye dayanmaksızın ve bir hareket ihdâs etmeksizin âlemi yarattığı (*enşe'e ve ibtede'e*) ifade edilmektedir.<sup>16</sup>

Mutedil bir Şî'î ve aynı zamanda Mu'tezile kelâmcısı olan *Nehcü'l-belâğa* şârihi İbn Ebi'l-Ḥadîd, Hz. Ali'ye isnat edilen bu ifadeleri yorumlarken, onun “mevcut, fakat

<sup>14</sup> Cüveynî, Eş'arî'nin Allah'ın varlığı konusunda getirdiği delili, Hz. İbrahim'in istidlâl tarzı ile irtibatlandırmaktadır (bk. aşağıda 2. bölüm, s. 127 vd.). Gazzâlî ise Hz. İbrahim ile ilgili yukarıda işaret edilen Kur'ân âyetlerini Aristoteles'in kıyas metoduna tatbik etmiştir; bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed eṭ-Ṭûsî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm (el-Mevâzînü'l-ḥamse li'l-ma'rife fi'l-Kur'ân)*, 21: 3 vd., thk. Maḥmûd Bîcû, el-Maṭba'atü'l-İlmiyye, Dimeşk 1993.

<sup>15</sup> Yaratılış hakkında ortaya konulan ve reddedilmesi gerekli görülen söz konusu erken dönem görüşlerin bir örneği, Gulât-ı Şî'a'dan Muğîre b. Sa'îd el-İclî'nin (ö. 119/737) ifadeleridir. O, Allah'ın cisim sahibi olduğunu belirtir ve başlangıçta kendisinden başka varlık yok iken kendi terinden âlemi yaratmaya başladığını ifade ederek bir yaratma teorisi ortaya koyar; bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 7:1 vd.; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muḥammed b. 'Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 177: 2 vd., thk. Muḥammed Seyyid Kılânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975; Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhîr b. Ṭâhîr, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, 239: 8 vd., thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdülhamîd, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire ts.; İsferyânî, Ebû'l-Muzaffer Şahfûr b. Ṭâhîr b. Muḥammed, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti 'ani'l-fırâki'l-hâlikîn*, 125: 8-9, thk. Yûsuf Kemâl el-Ḥût, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

<sup>16</sup> İbn Ebi'l-Ḥadîd, Ebû Hâmid 'İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetullâh b. Muḥammed el-Medâ'inî, *Şerḥu Nehci'l-belâğa*, I, 78: 8-11, thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1965.

yokluktan varlığa çıkmak suretiyle değil (*mevcûd lâ ‘an ‘ademin*)” ifadesiyle Allah’ın varlığının zorunluluğuna vurgu yaptığı ve varlığının mümkün oluşu ihtimalini reddettiğini belirtir. Ayrıca ona göre, “var, fakat varlığı sonradan ortaya çıkmak suretiyle değil (*kâ’in lâ ‘an ‘hadesin*)” ifadesiyle Allah hakkında varlığının zamansal açıdan sonradan ortaya çıkışı (*‘hudûs-i zamânî*) reddedilirken, “mevcut, fakat yokluktan varlığa çıkmak suretiyle değil” ibaresi, Allah’ın varlığının zamansal değil fakat ontolojik açıdan sonradan ortaya çıkmış olması (*‘hudûs-i zâtî*) ihtimalini red sadedindedir.<sup>17</sup>

Yine İbn Ebi’l-Ĥadîd’in yorumuna göre, Allah’ın “bir hareket veya vasıta olmaksızın fail oluşu” ise, O’nun fiilinin bir *ibdâ‘* ve *ihtirâ‘* olduğu, bir hareket veya vasıta ile fiilde bulunma veya daha önce var olan bir şeyden (belki bir ilk maddeden) yaratma olmadığı anlamına gelmektedir.<sup>18</sup>

Hz. Ali’nin, tevhid konusunu merkez alan bir başka hutbesinde Allah hakkındaki “varlığı zamana sebkat etmiştir ... (*sebe‘a’l-evĥâte kevnühû*)”<sup>19</sup> şeklinde devam eden ifadesini de İbn Ebi’l-Ĥadîd, âlemin hudûsunun bir açıklaması olarak yorumlamaktadır.<sup>20</sup>

Esasen Hz. Ali’nin Allah, âlemin ve insanın yaratılışı vb. konulardaki ifadelerine bakıldığında, bunların Kur’ân ve hadislerin konuyla alâkalı genel ve mücmel ifade tarzlarına büyük ölçüde uygunluk arz ettiğini söylemek mümkündür.<sup>21</sup> Hadislerde yaratılış ve buna ilişkin konulardan bahsedilmesi Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu ve O’ndan başka yaratıcı bulunmadığı hususu ile Allah’ın birliğini vurgulu biçimde ifade etmek<sup>22</sup> ve âlemden hareketle Allah’ın varlığına ulaşmaya insanları teşvik gayesine

<sup>17</sup> İbn Ebi’l-Ĥadîd, *a.e.*, I, 79: 1-5.

<sup>18</sup> *a.e.*, I, 79: 13-15.

<sup>19</sup> *a.e.*, XIII, 69: 8-9.

<sup>20</sup> *a.e.*, XIII, 72: 9-10.

<sup>21</sup> Konu ile ilgili hadislere örnek olarak şunlar zikredilebilir: “Allah vardı ve O’ndan başka hiçbir şey yoktu. Arşı da su üzerinde idi. Sonra gökleri ve yeri yarattı ...” (Buĥârî, “Bed’ü’l-ĥalk”, 1; “Tevhîd”, 22); “Allahım! Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur ve sen âhirsin, senden sonra da hiçbir şey yoktur” (Müslim, “Zikir”, 61; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109; İbn Mâce, “Du‘â”, 2, 15).

<sup>22</sup> Yücedoğru, *a.g.e.*, 24-27.



matuftur.<sup>23</sup> Hz. Ali'ye isnat edilen hutbelerin muhtevası ile üslûp ve ifade tarzlarından hareketle, onun da yaratılış konularına temas ederken böyle bir amaç gözettiği söylenebilir. Hutbelerde zaman zaman rastlanan ve yukarıdaki örneklerde de görülen felsefî üslûp ve bir takım felsefî kavramlar ise daha ziyade hutbelerin yazıya geçirilişine kadar olan döneme ait kelâmî / felsefî birikimin sonradan hutbelerin muhtevasına yansıtılması olarak değerlendirilmelidir.<sup>24</sup> Hz. Ali'nin ifadeleri, yaratılış konusuyla ilgili hadislerin şârihler tarafından kelâmî / felsefî anlayışlara uygun biçimde yorumlandığı gibi<sup>25</sup> yoruma tâbi tutulmuş ve bu tarzda açıklamalarda bulunulmuştur.

Hicrî ikinci asrın başlarına gelindiğinde ise, gerek diğer din ve kültür mensuplarıyla fikrî alışveriş ve mücadelenin başlaması, gerekse İslâm çerçevesinde ortaya atılan bir takım görüşler sebebiyle Allah'ın sıfatları meselesi bir tartışma konusu olarak gündeme girmiştir.

<sup>23</sup> °Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ b. Aḥmed, °Umdetü'l-kârî fi şerḥi Şaḥîhi'l-Buḥârî, XVIII, 211: 18 vd., nşr. °Abdullâh Maḥmûd Muḥammed °Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-°İlmiyye, Beyrut 2001.

<sup>24</sup> Alousî, °âlemin varlık sahasına çıkmasından önce olduğu gibi yok olmasından sonra da zaman ve mekân söz konusu olmaksızın Allah'ın varlığının devam edeceği"ne dair ifadelerin yer aldığı (İbn Ebi'l-Ḥadîd, a.g.e., XIII, 90: 16-17) bir hutbede, o dönem için mutad olmayan bir terminolojinin kullanılmasından hareketle, daha geç döneme ait bir Şî'î - Mu'tezilî eserle karşı karşıya olunduğu tespitinde bulunmaktadır; bk. Alousî, a.g.e., 166. Nitekim hutbede kelâmullahın yaratılmışlığı konusuna temas edilerek, °Allah'ın kelâmının O'nun yaratılmış bir fiili olduğu, bu yaratmadan önce kelâmullahın varlığından söz edilemeyeceği ve şayet kelâmullah kadîm olsa idi, onun ikinci bir ilâh olarak kabul edilmesi gerektiği"nin ifade edilmesi (İbn Ebi'l-Ḥadîd, a.g.e., XIII, 82: 6-7), Alousî'nin bu kanaatini destekler mahiyettedir.

<sup>25</sup> °Allah vardı ve O'ndan başka hiçbir şey yoktu. Arş da su üzerinde idi ..." hadisi üzerine yapılan yorumlar bu durumun tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Şârihler tarafından ifade edildiğine göre bu hadiste geçen °Allah vardı ve O'ndan başka hiçbir şey yoktu." ibaresi, Allah'ın kadîm oluşuna delâlet etmektedir, zira °kadîm", kendisinden önce hiçbir şey var olmayan ve ilk olma hususunda tek olan varlıktır (İbn Ḥacer el-°Asḫâlânî, Ebû'l-Fazl Şehâbüddîn Aḥmed b. °Ali, Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Şaḥîhi'l-Buḥârî, VI, 334: 10-11, thk. °Abdülkâdir Şeybe el-Ḥamd, y. y. 2001; Kaşallânî, Ebû'l-°Abbâs Şehâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed, İrsâdü's-sârî li-şerḥi Şaḥîhi'l-Buḥârî, V, 249: 14-15, el-Maḥba°atü'l-Emîriyye, Bulak 1323). °Arş ... idi (... و كان عرشه)" ibaresinin °Allah vardı (كان الله) ibaresi üzerine atfedilmesi, bu ikisinin (Allah ve arş) zamansal açıdan bir arada olmalarını gerektirmemektedir, zira atıf için kullanılan °vâv" edatı, ikisi arasında zamansal öncelik - sonralık bulunmasına engel değildir (°Aynî, a.g.e., XXV, 170: 15-17). Bu ibaredeki birinci °kâne" Allah'ın ezeli oluşuna, ikinci °kâne" ise arşın yoktan yaratılması ve sonradan varlık sahasına çıkmasına delâlet etmektedir (°Asḫâlânî, a.g.e., VI, 334: 13-14; °Aynî, a.g.e., XXV, 170: 18-19; Kaşallânî, a.g.e., V, 249: 21-22).

Esas itibariyle Kur'ân'ın yaratılmışlığı<sup>26</sup> ve ilâhî sıfatları ta'cil görüşünü ilk defa ortaya koyması<sup>27</sup> ile tanınan Ca'd b. Dirhem'in (ö. 118/736), âlemin hudûsunu cevher ve araz metoduna dayalı olarak ilk ispat eden kişi olduğu ifade edilmiştir.<sup>28</sup>

Farklı bir bağlamda ortaya konulmuş olmakla birlikte, Cehm b. Şafvân'ın (ö. 128/745) Cennet ve Cehennem'in ebedîliğini red sadedinde dile getirdiği görüş de, konumuz açısından zikre değer görünmektedir. Ona göre, hareket cisimdir<sup>29</sup> ve cisim olmaması mümkün değildir, zira cisim olmayan varlık yalnızca Allah Te'âlâ'dır.<sup>30</sup> Cismin ise mutlaka bir başlangıcı ve sonu vardır. Başlangıcı olmayan ezelî bir hareket tasavvur edilemeyeceği gibi, sonu olmayan ebedî bir hareket de düşünülemez<sup>31</sup>, çünkü bütün cisimler gibi hareket de hâdistir. İşte Cehm'in, Allah'tan başka herhangi bir varlığın -ki burada konu Cennet ve Cehennem'dir- ebedîliğinin imkânsızlığını göstermeye çalıştığı bu delili, sonraki kelâmcılar tarafından âlemin hudûsunu ispat amacıyla kullanılan "hâdis varlıkların, hareket ve zamanın sonluluğu" deliline kaynaklık etmiştir. Şehristânî, bu bağlamda özellikle Ebü'l-Hüzeyl el-<sup>c</sup>Allâf'ın ismini zikretmektedir.<sup>32</sup>

Kelâmî düşüncenin ilk mümessillerinden olan ve Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. <sup>c</sup>Aṭâ (ö. 131/748), Allah'ın varlığına dair klasik anlamda bir delil ortaya koymamışsa da, sıfatlar konusunda serdettiği görüşler, ilâhî sıfatları yorumlama biçimi ve tevhide yapmış olduğu vurgunun zımında, onun Allah'ın ve âlemin varlığına dair kanaati hususunda ipuçları bulmak mümkündür. O, iki kadîm ve ezelî ilâhın varlığının imkânsız olduğu hükmünden hareketle, kadîm bir manâ veya sıfatın varlığını

<sup>26</sup> Buḥârî, Ebü <sup>c</sup>Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-redd ale'l-Cehmiyye ve aşhâbi't-ta'îl*, 118: 7-8, *Ākā'idü's-selef*, ss. 115-219, nşr. <sup>c</sup>Ali Sâmi en-Neşşâr - <sup>c</sup>Ammâr Cem'î eṭ-Ṭâlibî, Münşe'âtü'l-Ma'ârif, İskenderiye 1971; İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ <sup>c</sup>İmâdüddîn İsmâ'îl b. <sup>c</sup>Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 147: 3 vd., thk. <sup>c</sup>Abdullâh b. <sup>c</sup>Abdülmuḥsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cize 1997; İbnü'l-Eşîr, Ebü'l-Ḥasen <sup>c</sup>İzzüddîn <sup>c</sup>Ali b. Muḥammed b. <sup>c</sup>Abdülkerîm, *el-Kâmil fi't-târîh*, V, 263: 3 vd., Dâru Şâdir, Beyrut 1965.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, V, 17: 8 vd.; VI, 23: 9-12.

<sup>28</sup> İzmirli, *a.g.e.*, 69; M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 1, sy. 1 (1925), 68, 72, 82, ss. 58-119.

<sup>29</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, II, 589: 4.

<sup>30</sup> *a.e.*, II, 346: 6-7.

<sup>31</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 87: 16-17.

<sup>32</sup> *a.e.*, I, 51: 9 vd.

kabul etmenin, iki ilâhın varlığını ispat anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>33</sup> Ayrıca, Vâsıl ve akabinde Mu<sup>c</sup>tezile'nin tamamı, Hristiyanlar'ın teslis anlayışına karşı çıkmıştır; zira bu, her biri kadîm olan üç uknûmun varlığını ispat etmekte ve tek kadîm olan Allah dışındaki her varlığın yaratılmışlığı akidesine ters düşmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla, her ne kadar Vâsıl'dan bu meyanda sarîh bir ifade nakledilmemişse de onun âlemin hudûsu kanaatine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim kaynaklarda, Allah'ın kadîm oluşu ve âlemin hudûsunun Mu<sup>c</sup>tezile'nin tamamının kabul ettiği prensipler arasında zikredilmesi de bunu desteklemektedir.<sup>35</sup>

Vâsıl ile yaklaşık aynı dönemde İsnâ<sup>c</sup>aşeriyye'nin altıncı imamı ve Ca<sup>c</sup>ferî fıkıh mektebinin önderi olan Ca<sup>c</sup>fer es-Şâdık (ö. 148/765), İbn Ebi'l-<sup>c</sup>Avcâ<sup>c</sup> (ö. 155/772)<sup>36</sup> ile yaptığı tartışmada Allah'ın varlığı ve âlemin hudûsuna dair basit deliller ortaya koymuştur. İbn Ebi'l-<sup>c</sup>Avcâ<sup>c</sup>'ın "cisimlerin hudûsunun delili nedir?" sorusuna Ca<sup>c</sup>fer eş-Şâdık'ın cevabı şu olmuştur: Hangi büyüklükte olursa olsun herhangi bir şeye kendisi kadar bir ekleme yapıldığında, bu şey daha da büyük hale gelir. Bu durumda bir yok olma (*zevâl*) ve bir değişim söz konusudur. Şayet bu şey kadîm olsa idi, ne yok olur ne de değişime uğrardı. Zira zeval bulan ve değişime uğrayan şeyin varlık bulması da yok

<sup>33</sup> *a. e.*, I, 46: 12-13.

<sup>34</sup> İcî, Ebü'l-Fazl <sup>c</sup>Ağudüddîn <sup>c</sup>Abdürraĥîm b. Aĥmed b. <sup>c</sup>Abdülgaffâr, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keġâm*, 76: 9-11, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ts.; Cürcânî, Ebü'l-Ĥasen <sup>c</sup>Ali b. Muĥammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerĥu'l-mevâkıf*, III, 197: 5-10, tsh. Muĥammed Bedruddîn en-Na<sup>c</sup>sânî, İntişârâtü'ş-Şerîf er-Rağî, Kum 1991.

<sup>35</sup> Ĥayyât, Ebü'l-Ĥuseyn <sup>c</sup>Abdürraĥîm b. Muĥammed, *el-İntişâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülĥid*, 14: 3, nşr. Albert Naşrî Nâdir, el-Maĥba'atü'l-Kaşûlikiyye, Beyrut 1957; İbnü'l-Murtazâ, Mehdi Lidîmillâh Aĥmed b. Yaĥyâ, *el-Münye ve'l-emel fi şerĥi'l-milel ve'n-niĥal*, 26: 8; 126: 8, thk. Muĥammed Cevâd Meşkûr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979. Eş<sup>c</sup>arî, "Mu<sup>c</sup>tezile'nin, Allah'ın ezeli olduğu ve varlığının tüm hâdis varlıklara tekaddüm ve sebkât ettiği, O'nun tüm yaratılmış varlıklardan önce var olduğu hususunda (*lem yezel evvelen sâbiĥan mütekaddimen li'l-muĥdeşât, mevcûden ĥable'l-maĥlûkât*) icmâ ettiğini" belirtir; bk. Eş<sup>c</sup>arî, *Makâlât*, I, 156: 3-4.

<sup>36</sup> <sup>c</sup>Abdükerîm b. Ebi'l-<sup>c</sup>Avcâ<sup>c</sup>, <sup>c</sup>Abbâsîler devrinde Yemen valiliği yapan Ma<sup>c</sup>n b. Zâ<sup>c</sup>ide'nin dayısıdır. Bařlangıĥta Başra'nın önemli Mu<sup>c</sup>tezilî kelâmcılarından biri iken, kâinatın ebediliği, tenasühün varlığı gibi bir takım fikirleri savunmuş, Allah hakkında İslâm inancına aykırı hadisler uydurmuştur. Maniheist ve Şenevî olmakla itham edilmiştir. Öldürüleceğini anlayınca da, İslâm Dini'nde helâli haram, haramı helâl gösteren dört bin hadis uydurduğunu iddia etmiştir. Kûfe valisi Muĥammed b. Süleymân'ın emriyle hapse atılmış ve idam edilmiştir. İbn Ebi'l-<sup>c</sup>Avcâ<sup>c</sup>'ın taraftarlarınca kanaati değiştirilen Halife Maņsur, önce valiyi azletmek istemişse de, öldürülen kişinin zındık olduğunu anlayınca kararından vazgeçmiştir. bk. Taberî, *Târîĥu't-Taberî: Târîĥu'l-<sup>c</sup>ümem ve'l-mülûk*, VIII, 47: 21 vd., thk. Muĥammed Ebü'l-Fağl İbrâĥîm, Dâru Süveydân, Beyrut 1967; Bağdâdî, *el-Farĥ*, 273: 14 vd.; Zehebî, Ebü <sup>c</sup>Abdullâh Şemsüddîn Muĥammed b. Aĥmed b. <sup>c</sup>Oşmân, *Mizânü'l-i'tidâl fi naĥdi'r-ricâl*, IV, 386: 1-4, thk. <sup>c</sup>Ali Muĥammed Mu<sup>c</sup>avvağ - <sup>c</sup>Âdil Aĥmed <sup>c</sup>Abdülmecûd, Dâru'l-Kütübi'l-<sup>c</sup>İlmiyye, Beyrut 1995.

olması da mümkündür. Bu şey, yokluktan varlığa çıkmış olmakla hâdis olur (*feyekûnü bi-vücûdihî ba<sup>c</sup>de <sup>c</sup>ademihî dühûlühû fi'l-<sup>h</sup>adeş*); şayet ezelfi olsa idi, o zaman da [değişim geçirmeyeceği için] yokluk halinde kalması gerekirdi (*ve fi kevnihi'l-ezel dühûlühû fi'l-<sup>c</sup>adem*). Ezelfilik ile yokluk ve hudûs ile kıdem sıfatlarının ise tek bir varlıkta bir araya gelmesi mümkün değildir.<sup>37</sup>

Ehl-i Sünnet akidesinin oluşmasına zemin hazırlayan âlimlerden biri olan Ebû Hanîfe'nin de, âlemdaki değişim olgusundan hareketle Allah'ın varlığını bir anlamda kozmolojik verilerle delillendirme yoluna gittiği söylenebilir. Ona göre, değişim ve dönüşüme konu olduğu gözlemlenen âlemin, ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcı olmaksızın mevcudiyeti imkânsızdır. Zira değişim, bir değiştiricinin olmasını gerekli kılar. Nasıl boş bir arsa üzerine yapılan muhkem bir bina, onu yapan bir ustanın varlığına delâlet ederse, bu âlemin değişmesi de onu değiştiren bir varlığın mevcudiyetine delâlet eder, ki bu varlık Allah'tır.<sup>38</sup> Görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe'nin bu delili, metot itibariyle ilk kelâmcıların delil kurgularına yakındır; ancak onlardan farklı olarak, henüz erken bir dönem olması hasebiyle cevher ve araz anlayışına dayalı öncüllere rastlanmamaktadır.<sup>39</sup>

### **3. Kelâmî Düşüncenin Teşekkül / İlk Sistemleşme Döneminde Kozmolojik Delil**

#### **a. Ebü'l-Hüzeyl el-<sup>c</sup>Allâf**

Mu<sup>c</sup>tezile'nin Başra ekolünün kurucusu olan Ebü'l-Hüzeyl el-<sup>c</sup>Allâf (ö. 235/849 ?), Mu<sup>c</sup>tezilî görüşlerin itikadî bir sistem şeklinde teşekkülünde önemli yer işgal eden bir isimdir. Onun, kelâm sistematîği açısından en önemli katkılarından birisi, tercüme faaliyetleri neticesinde oluşan felsefî kültürden de faydalanarak atomcu bir tabiat felsefesi geliştirmesi ve âlemin kıdemi fikrine karşı hâdis oluşuna ilişkin deliller ortaya

<sup>37</sup> Küleynî, Ebû Ca<sup>c</sup>fer Şikâtü'l-İslâm Muhammed b. Ya<sup>c</sup>kûb b. İshâk, *Uşûlü'l-kâfi*, I, 130: 15-19, thk. Muhammed Cevâd el-Fa<sup>c</sup>kih, Dâru'l-E<sup>c</sup>dvâ<sup>2</sup>, Beyrut 1993.

<sup>38</sup> Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinânüddîn, *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 41: 4 vd., Türkçe tercümesiyle birlikte nşr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

<sup>39</sup> Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı*, 75.

koyabilen ilk İslâm düşünürü olmasıdır.<sup>40</sup> Nitekim, Ebü'l-Hüzeyl'in, atomcu görüşü benimseyen ilk isim olduğu genel bir kabul olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>41</sup>

Kelâmcıların atom teorisini benimsemesi, tamamen dinî bir temele dayanmaktadır.<sup>42</sup> Onlar ne salt fizikçi ne de felsefecidirler. Gayeleri bir teori geliştirmek veya var olan teoriyi işleyerek farklı bir form kazandırmak değil, ulaştıkları verilerle dinî düşüncüyü pekiştirmek ve aklî bir izaha kavuşturmaktır.<sup>43</sup> Başka bir deyişle, temel kaygıları Allah'ın yaratıcılığını (ve dolayısıyla âlemin yaratılmışlığını) ispattır.<sup>44</sup>

Klasik kaynaklarda atomcu düşüncenin benimsenmesinin arka planında bu gayenin yer aldığı zımnen ifade edilmektedir. Meselâ Teftâzânî (ö. 793/1390) cevher-i ferdin varlığının ispat edilmesiyle, felsefecilerin, âlemi *heyûlâ* (madde) ve *şûrete* (form)

<sup>40</sup> Yurdağür, Metin, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, 331, ss. 330-332, İstanbul 1994.

<sup>41</sup> Bu kanaatin kaynakları için bk. Karadaş, Çağfer, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 1 (2004), 68, ss. 57-72.

<sup>42</sup> Câbirî'nin ifadesiyle, cevher - araz kavram çiftinin otoritesi, İslâm düşünce sisteminin üç ana seyir çizgisinden biri olan entelektüel beyanî dünya görüşünün çerçevesini belirleyecek, sınırlarını çizecek ve üzerine kurulduğu kavramlara içeriklerini kazandıracak kadar belirgin bir rol oynamıştır. Ancak entelektüel beyanî dünya görüşü, kendi başına ve müstakil bir algılama tarzı değildir. Kur'an'ın Allah, tabiat ve insan ilişkileri hususunda sunduğu tasavvur biçimine dayanmaktadır ve onun hizmetindedir. Dolayısıyla da özünde dinî bir görüş biçimidir; bk. Câbirî, Muhammed <sup>°</sup>Âbid, *Binyetü'l-°akli'l-°Arabî: Dirâse tahlîliyye nakdiyye li-nuzumi'l-ma<sup>°</sup>rife fi's-°sekâfeti'l-°Arabiyye*, 175, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-°Arabiyye, 6. bs., Beyrut 2000.

<sup>43</sup> Karadaş, *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 46, Arasta Yayınları Bursa 2003. Fârâbî, kelâm ilminin başlıca özelliği ve bir anlamda gayesinin, Şâri'in ortaya koyduğu ilkeleri desteklemek ve bunlarla tenakuz arz eden her türlü şeyi yanlışlamak olduğunu ifade eder (bk. Fârâbî, Ebü Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân, *İhşâ'ü'l-°ulûm*, 86: 9-11, haz. <sup>°</sup>Ali Bû Müllîm, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996). Ona göre kelâmcılar, duyular, haber veya akıl yoluyla elde edilen her türlü veriyi (*ma<sup>°</sup>hsûsât*, *me<sup>°</sup>şhûrât* ve *ma<sup>°</sup>kûlât*) inceleyerek, bunlar arasında dini destekleyecek mahiyette ne varsa kullanırlar. Bu üç tür bilgi arasında birbiriyle çelişenler var ise, dini destekler tarzda olanları alıp, diğerlerinin yanlışlığını göstermeye çalışırlar (Fârâbî, *a.e.*, 89: 14 vd.; 90: 5-8).

<sup>44</sup> M. Şemseddin, a.g.m., 92. İbn Haldûn'un (ö. 808/1406), kelâmcılarla filozofların âlemi değerlendirme tarzlarına ilişkin tahlili, bu hususu son derece güzel ifade etmektedir. Ona göre, kelâmcıların istidlâl yöntemi, mevcudâtın ve bunların özelliklerinden hareketle Allah'ın varlığını ispatlama anlayışına dayalı iken, filozoflar âlemi ve tabiî varlıkları sadece tabiî ilimler çerçevesinde ele almaktadırlar. Tabiî varlıklara yaklaşımlarındaki bu farklılık, filozofların bunları sadece müteharrik veya hareketsiz olmaları vb. açılardan görmesi, kelâmcıların ise bu varlıkların, kendilerinin bir yaratıcı faili bulunduğu delâlet etmeleri yönünü dikkate almasından kaynaklanmaktadır; bk. İbn Haldûn, Ebü Zeyd <sup>°</sup>Abdurrahmân b. Muhammed el-°a<sup>°</sup>drâmî, *Mu<sup>°</sup>kaddime*, 369: 7-11, Dâru'l-Kütübi'l-°İlmiyye, Beyrut 1993. De Boer'e göre de atomcu görüşün benimsenmesi dini müdafaa amacına matuftur ve bu mücadelede kullanılacak malzemeyi belirleyen, bizâtihi ulaşılmaya çalışılan gayedir. Tabiat, salt tabiat olduğu için değil, Allah'ın yaratma fiilinin bir sonucu olması sebebiyle incelenmeli ve açıklanmaya çalışılmalıdır. Bu âlem de varlıkların ilâhî ve ezeli nizamı değil, kadîm varlığın bir yaratması olarak telâkkî edilmelidir. Allah, varlıkların gayr-ı şahsî sebebi veya onların atıl ilk kaynağı değil, kudret ve ihtiyar sahibi bir Yaratıcı olarak görülmeli ve böyle isimlendirilmelidir. bk. De Boer, T. J., *History of Philosophy in Islam*, 58, İngilizce'ye çev. Edward R. Jones, Dover Publications, New York 1967.

dayalı biçimde açıklamaları ve sonuçta âlemin kıdemi kanaatine ulaşmaları gibi karanlık düşüncelerinden uzaklaşılacağını belirtir.<sup>45</sup> Teftâzânî'nin bu ifadelerini yorumlayan Kestelî'ye (ö. 901/1495) göre de, şayet heyûlânın varlığı kabul edilirse, bunun hâdis olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Bu heyûlâ hâdis olduğu takdirde, onun öncesinde bir başka heyûlânın bulunması gerekecektir, zira felsefecilere göre her hâdis varlığın öncesinde madde bulunmaktadır. Sûretten ayrı düşünilemeyen madde kadîm kabul edildiği takdirde ise, bu madde ve sûretten müteşekkil olan cismin kadîm olduğu da zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır.<sup>46</sup>

Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî, atom görüşünün benimsenmesini, âlemin sonlu ve sınırlı, dolayısıyla hâdis olduğunu ispat gayesine bağlamaktadır. Kelâmcılara göre, şayet zaman sonsuz ve sınırsız ise ve bir başlangıcı yoksa, sonsuz olan bir zaman dilimini kat etmek mümkün olmayacağı için şimdiki zamana, içinde bulunan ana ulaşmak söz konusu olamaz. Bu görüşe, bir kimsenin, sonsuz bir mesafeyi kat edebileceği, zira onun kat ettiği her bir fersah veya arşın mesafenin zihnî ve potansiyel olarak sonsuz parçalara bölünmesinin mümkün olduğu şeklinde itiraz geliştirilmiştir. İşte Feyyûmî'ye göre, bu itirazı bertaraf etmek ve âlemin parçalarının, dolayısıyla da bütününlüğünün sonlu olduğunu ispatlamak isteyen düşünürlerin bir kısmı atom düşüncesini benimserken, diğer bir kısmı da *tafra* görüşüne kail olmuştur.<sup>47</sup> Kuvvetle muhtemeldir ki, Feyyûmî burada atom düşüncesini benimseyen şahıs olarak Ebü'l-Hüzeyl'e, *tafra* görüşünün savunucusu olarak da Nazzâm'a işaret etmektedir.

Atom teorisinin kullanılma sebebine ışık tutabilecek bir başka ifade, Bağdâdî'nin "âlemdeki varlıkların kaynağının tek cins ve tek cevher olan ezeli madde, yani heyûlâ olduğu, fakat farklı arazların madde üzerinde ortaya çıkması ile varlıkların birbirlerinden farklılaştığı"<sup>48</sup> şeklindeki görüşe getirdiği eleştirilerdir. Şayet filozofların iddia ettiği gibi esas itibariyle madde (heyûlâ) tek bir cevher ise, madde üzerinde

<sup>45</sup> Teftâzânî, Sa'îdüddîn Mes'ûd b. 'Ömer b. 'Abdullâh, *Şerhu'l-'Akhâ'idî'n-Nesefiyye*, 78: 11-12, thk. Muḥammed 'Adnân Dervîş, Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, Beyrut 2005.

<sup>46</sup> Kestelî, Muşliḥuddîn Muştafa b. Meḥmed, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akhâ'id*, 52: 22-25, Şirket-i Şahâfiyye-i 'Osmaniyye Matba'ası, Dersa'âdet 1326.

<sup>47</sup> Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, 44-45.

<sup>48</sup> Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 53: 3-4, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. bs., Beyrut 1981; a. mlf., *el-Fark*, 328: 13-15; ayrıca bk. Eş'arî, *Maḳâlât*, II, 308: 5-6.

arazların ortaya çıkması (hudûsu) ile onun çok sayıda cevherler haline gelmesi mümkün değildir; zira bir şeyde arazın ortaya çıkması onun ancak özelliğini değiştirir, sayıca bir artmaya sebep olmaz.<sup>49</sup> İşte bu noktada, atomcu görüş, âlemdeki çokluk ve çeşitliliği açıklama imkânı veren bir çerçeve sunmaktadır.

Çağdaş müellif Câbirî, klasik kaynaklardan farklı olarak antropolojik - sosyolojik bir açıklama getirmekte ve cevher-i ferd teorisinin benimsenmesi ve beyanî düşüncenin merkezinde yer almasını, bedevî Arab'ın içinde yaşadığı coğrafi, sosyal ve fikrî çevrenin özellikleriyle ilintilendirmektedir. Buna göre, söz konusu çevre, âleme dair bir süreklilik ve bitişiklik değil, bilâkis süreksizlik ve ayrılık fikrini besleyecek yapıdadır. Kelâm âlimlerinin temel referans çerçevesini oluşturan dil de bu çevre içinde gelişmiş ve onun tarafından biçimlendirilmiştir. Kelâmcıların kullandıkları kavramları tanımlarken bedevî Araplar'ın kullanımlarını delil getirmeleri, aslında cahiliye dönemi Arap Yarımadası'nın coğrafi, sosyal, kültürel ve fikrî Arap evrenini hakem kılmak anlamına gelmektedir. İşte süreksizlik ve imkân / zorunsuzluğun bir olgu olarak müşahede edildiği evren tarafından dil vasıtasıyla şekillendirilen zihnî altyapı, bu olgulara en uygun âlem tasavvurunu cevher ve arazlara dayalı biçimde ortaya koyabilecektir.<sup>50</sup>

Bu muhtemel sebeplerin hepsi bir yana, Ebü'l-Hüzeyl özeline döndüğümüzde, cevher teorisini benimsemesinin temel sebebinin, Kur'ân'ın sunduğu kuşatıcı mutlak irade ve kudret sahibi, yaratıcı Allah tasavvurunu, O'na tamamen zıt olarak sonlu, sınırlı ve yaratılmış olan âlemden hareketle tesis ve teyit etmek olduğu söylenebilir. Ebü'l-Hüzeyl, atom düşüncesini ilk olarak Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı ve kudretinin cisimlerin bütünlük ve bileşikliklerini dağıtarak onları son parçasına kadar bölmeye kâdir olduğunu temellendirme bağlamında kullanmıştır. Hayyât'ın ifadesine göre, Ebü'l-Hüzeyl'in üzerinde durduğu husus, yaratılmış (*muḥdes*) varlıklar için “bütün”den, “toplam”dan, “bunlar hakkındaki bilginin ve bunlar üzerindeki kudretin erişilebilecek son sınırı”ndan bahsedilebilmesidir ki bu durum, kadîm varlığın muḥdes varlıktan tamamıyla farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Kadîm ile muḥdes varlık arasındaki

<sup>49</sup> Bağdâdî, *Uşûl*, 57: 8-10; *el-Farq*, 329: 21-22.

<sup>50</sup> Câbirî, *a.g.e.*, 315 vd.

bu karşıtlığa binaen ve kadîm varlığın bir sonu ve sınırı olmadığı, kendisi hakkında “parça” veya “bütün”den söz edilemeyeceği için muhdes varlığın sonlu ve sınırlı olması, onun hakkında “bütün” ve “toplam”dan bahsedilebilmesi zorunludur.<sup>51</sup>

Ebü'l- Hüzeyl, bu görüşünü görünürler âleminden hareketle ve tecrübî bilgiye dayanarak delillendirme yoluna gider. Kendi ifadesiyle, muhdes varlıklar parçalardan müteşekkildir. Parçalardan müteşekkil olan şeyin ise toplamı ve bütünüdür olması gereklidir. Bir bütün oluşturmeyen parçalardan söz edilebilmesi mümkün olsa, aynı şekilde parçalardan oluşmayan bir bütün ve toplamın mevcudiyeti de varsayılabilir. Böyle bir durum imkânsız olduğuna göre, nihayetinde bir bütün ve toplam teşkil etmeyen parçalardan da söz edilemez.<sup>52</sup>

Ona göre, Allah Teâlâ da, “Allah şüphesiz her şeye kâdirdir” (Bakara 2/20), “Allah her şeyi bilendir” (Mâide 5/97), “O, her şeyi (ilmiyle) kuşatmıştır” (Fussilet 41/54), “Allah her şeyi bir bir saymıştır” (Cin 72/28) buyurarak eşyanın bir bütünü olduğunu, dolayısıyla varlıkların sonlu ve sınırlı olduğunu bildirmiştir. “Bir bir saymak” ve “kuşatmak”, ancak bir sınırı olan sonlu şeyler hakkında düşünülebilir.<sup>53</sup>

Ebü'l-Hüzeyl'in, “Cennet ve Cehennem'dekilerin hareketlerinin son bulacağı”<sup>54</sup> şeklindeki görüşü de, son tahlilde arazların ve dolayısıyla âlemin hudûsunu ispat gayesine matuftur.<sup>55</sup> Ona göre hareket bir arazdır ve hareket arazlarının bekâsı söz konusu olamaz.<sup>56</sup> Zira hâdis olan varlıkların, kendisinden önce başka bir hâdisin bulunmadığı bir başlangıcı vardır, bu da kendilerinden sonra başka bir hâdisin

<sup>51</sup> Hayyât, *el-İntişâr*, 16: 19-22.

<sup>52</sup> Hayyât, *a.e.*, 16: 22 vd.

<sup>53</sup> Hayyât, *a.e.*, 17: 2-6.

<sup>54</sup> İbn Hâzim, Ebû Muhammed b. Âli b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî el-Endelüsî, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, IV, 83: 22-24, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.

<sup>55</sup> Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl'in bu kanaate varmasını, Cennet ve Cehennem'in yükümlülük ve sınanmanın söz konusu olmayacağı, ancak dünyadaki amellerin karşılığının görüleceği yerler olduğu esasını muhafaza gibi dinî bir gerekçeyle de irtibatlandırmaktadır; *el-İntişâr*, 56: 13-21.

<sup>56</sup> İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 467: 10-11, thk. Sâmî Naşr Lûtf - Faşal Büdeyr 'Avn, Dâru's-Şekâfe, Kahire 1975; ayrıca bk. Eş'arî, *Maqâlât*, II, 358: 13. Ebü'l-Hüzeyl, renk, tat, koku, hayat ve kudret gibi arazların ise bir bekâ ile bâkî olabileceği görüşündedir. Ancak, burada söz konusu olan bekâyı, Allah'ın bu arazlara “bâkî ol” demesi şeklinde değerlendirerek, onların devamını Allah'ın kudret ve iradesine bağlamıştır (Eş'arî, *a.e.*, II, 359: 1-3). Arazların bizâtihi değil, Allah'ın iradesi ve emri ile varlıklarını sürdürmeleri ise, onların hâdis olmaları vakiasıyla çelişki arz etmemektedir.



bulunmayacağı bir sonlarının olmasını gerektirir.<sup>57</sup> Onun bu görüşü, hareketlerin ve hâdis varlıkların, bir başlangıç noktası olmaksızın sonsuz biçimde geriye ve bir sonu olmaksızın sonsuz biçimde ileriye doğru gittiği ve dolayısıyla âlemin ve hareketin kadîm olduğunu savunan Dehriyye'ye karşı ortaya konulmuştur.<sup>58</sup> Onun cevher ve arazlarıyla âlemin sonluluk ve sınırlılığı fikrini savunması, Dehrî görüşe muhalif olarak âlemin yaratılmışlığını ispat çabası içinde olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>59</sup>

Ebü'l-Hüzeyl'in yaşadığı dönemde varlık veya var oluşa ilişkin kullanılan terimler yaratma (*halk*), bir şeyin varlığını başlatma (*ibtidâ*), onun varlığının sürekliliği (*beḳâ*) ve varlığının son bulmasıdır (*fenâ*).<sup>60</sup> Ona göre, bir şeyin var olması, onun yaratılmış olması anlamına gelir; başka bir deyişle onun âlem içinde varlık sahasına çıkması (*hadese*, *veḳa'a*), yaratılmış (*muḥdes*, *maḥlûk*) olması demektir. Ebü'l-Hüzeyl yaratma üzerine yaptığı bu vurguya uygun biçimde, "te'lif" in, "bir şeyin mü'elles olarak yaratılması", uzunluğun "bir şeyin uzun olarak yaratılması", ve rengin de "bir şeyin renkli olarak yaratılması" olduğunu ifade eder.<sup>61</sup>

Bir şeyin, ilk defa (*ibtidâ'en*) varlık sahasına çıkması anlamında var olması, ontolojik açıdan daha önceki bir var oluşun devamı niteliğinde olmayan bir yaratma fiiliyle ibtidaen var olmaya başlamasıdır.<sup>62</sup> Bu şeyin bazı arazlarının değişmesi ve / veya yerlerini başka arazların alması anlamında var olması ise, bu varlık üzerinde munfasıl (müstakil) bir takım hallerin art arda gelmesi sürecine işaret eder. Bu hallerin varlık bulması da, ancak bu varlığın dışındaki bir failin, bu varlık üzerinde belirli "arazları"

<sup>57</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 124: 6-7.

<sup>58</sup> Bağdâdî, *a.e.*, 124: 2-5; Şehristânî, *el-Milel*, I, 51: 12 vd.; Ğurâbî, Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşü Aristocu felsefeyi red sadedinde ortaya koyduğu kanaatindedir; bk. Ğurâbî, "Ali Muştafa, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 66, Dâru'l-Fikri'l-Hadîs, 2. bs., Kahire 1953. Nisâbü'rî (ö. V. [XI.] yüzyıl) ise, Şâlih b. Abdülkuddûs'un ismini zikrederek, Ebü'l-Hüzeyl'in, onun âlemin kudemini savunan sorularına karşılık bu görüşü serdettiğini belirtir; Nisâbü'rî, Sa'îd b. Muḥammed b. Sa'îd Ebü Reşîd, *fi't-Tevhîd*, 265: 3-5, thk. Muḥammed 'Abdülhâdî Ebü Rîde, Vezâretü's-Şekâfe, Kahire 1969.

<sup>59</sup> van Ess, Josef, "Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, 24, ss. 13-30, 280-287, ed. Michael E. Marmura, State University of New York Press, Albany 1984.

<sup>60</sup> Pretzl, Otto, *Die frühislamische Attributenlehre: ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*, 55, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1940.

<sup>61</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, II, 363: 14-15; 366: 1-2; 511: 2-4.

<sup>62</sup> İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 109: 14-15.

yaratma ve bununla eşzamanlı olarak bunların zıtlarını yok etme şeklindeki direkt fiiliyle söz konusu olmaktadır.<sup>63</sup>

Her ne kadar cevher, arazların birbiri ardınca kendisi üzerinde yaratılma ve yok edilmesi ile “süregiden” bir varlığa sahip olsa da, onun arazlardan daha yüksek bir varlık derecesi veya ontolojik sürekliliği olduğu söylenemez; zira cevher de tıpkı arazlar gibi bir yaratma fiiliyle varlık bulmaktadır ve cevherin varlığının sürekliliği de Allah’ın onlar üzerinde arazları yaratması şeklinde bir süreklilik bahşetmesiyle mümkün olmaktadır. Âlemi teşkil eden varlıklar, yani taşıdıkları arazlarla birlikte cisimler, cevher ve arazların terkibi olarak var olurlar, bu terkinin bütün oluşturucu parçalarının varlığı da istisnasız Allah’ın dolaysız yaratma fiiline bağlıdır.<sup>64</sup>

Tüm bu görüşlerinden hareketle, Ebü’l-Hüzeyl’in Allah’ın varlığını delillendirme noktasında âlemin hudûsu meselesi üzerinde ısrarla durduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nîsâbûrî, âlemin hudûsuna dair dört mukaddimeden müteşekkil ilk delili ortaya koyan kimsenin Ebü’l-Hüzeyl olduğunu belirtir.<sup>65</sup> Bu mukaddimeler, her ne kadar tertipli bir delil formatı içinde bizzat Ebü’l-Hüzeyl’in ifadeleriyle bize intikal etmemişse de, Kâdî ‘Abdülcebbar tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

Cisimlerde birleşme (*ictimâ*), ayrılma (*iftirâk*), hareket ve sükûn gibi bir takım manâlar mevcuttur.

Bu manâlar muhdestir.

Cisim bu manâlardan ayrı olarak düşünülemez ve varlığı bunlara tekaddüm etmez.

Bunlardan ayrı olarak varlığı düşünülemediği ve bunlardan önce var olmadığına göre, cismin de bu manâlar gibi muhdes olması zorunludur.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Frank, Richard M., *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-‘Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm*, 21, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, İstanbul 1966.

<sup>64</sup> Frank, *a.g.e.*, 44; ayrıca bk. Eş‘arî, *Maqâlât*, II, 363: 10 vd.

<sup>65</sup> Nîsâbûrî, *a.g.e.*, 101: 8-9.

<sup>66</sup> Mânkûdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim el-Hüseynî, *Ta‘lîk ‘alâ Şerhi’l-uşûli’l-‘hamse*, 95: 13-16, *Şerhu’l-uşûli’l-‘hamse* adıyla Kâdî ‘Abdülcebbar’a izafetle nşr. ‘Abdülkerîm ‘Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1965.

Bu hususların her birini ve bunları destekleyen delilleri Ebü'l-Hüzeyl'in görüşlerinden çıkarmak mümkündür. Örneğin onun, cisimlerin hâdis oluşuna dair ortaya koyduğu bir delil, cevher ve cisimlerin hâdis oluşlardan (*ekvân*) hâlî olmasının imkânsızlığından hareket eder:

Cisim, birleşme ve ayrılmadan hâlî iken bunlar sonradan onun üzerinde ortaya çıksa, ya birleşmenin ya da ayrılmanın daha önce ortaya çıktığı söylenecektir. Önce birleşmenin ortaya çıktığı varsayılrsa, ayrı olmayan şeyi birleştirmek mümkün değildir. Ayrılmanın önce ortaya çıktığı kabul edilse, bu takdirde de birleşik olmayan şeyin ayrılması imkânsızdır. Şu halde cismin ayrılma veya birleşmeden hâlî olmasının imkânsızlığına hükmetmek zorunludur.<sup>67</sup>

Muştafa el-Ğurâbî, Ebü'l-Hüzeyl'in, yukarıda özetlemeye çalıştığımız ispat biçimlerine temel teşkil eden hudûs fikrini Platon ve Yeniplatonculuk kanalıyla elde ettiğini ifade eder. Bu kanaatini de, onun °Abbâsîler dönemindeki büyük tercüme hareketiyle muasır olması ve yaşadığı dönemde, doğuda âlemin hâdis bir maddeyle kadîm olduğu fikrinin yaygın oluşu vakiasına dayandırır.<sup>68</sup>

Büyük ölçüde Mu°tezilî görüşleri benimseyen Zeydiyye imamı ve âlimi İbnü'l-Murtaza'nın (ö. 840/1437), Hıyyât (ö. 300/913) vasıtasıyla Ebü'l-Hüzeyl'den naklettiği ifadeler, Ğurâbî'nin tezini destekler mahiyette görünmektedir. Buna göre, antik filozoflar âlemin müessir bir faili bulunup bulunmadığı noktasında ihtilâf etmişlerdir. Bir kısmı bunu mutlak olarak reddederken, bunların karşısında, onun varlığını kabul edenler ise, onu kadîm bir illet veya kadîm bir yaratıcı olarak değerlendirenler şeklinde ikiye ayrılmışlardır. Platon'dan ise bu konuda iki farklı görüş rivayet edilmiştir ve onun son kanaati âlemin hâdis olduğu şeklindedir.<sup>69</sup> Yine Hıyyât'ın naklettiğine göre, mezkûr filozoflar, terkinin hâdis olduğu noktasında ise büyük ekseriyetle fikir birliği içindedirler. Onlar, cismin aslını oluşturan maddenin (heyûlâ), terkipten ve arazlardan

<sup>67</sup> Kâdî °Abdülcebbar, °İmâdüddîn Ebü'l-Hasen °Abdülcebbar b. Aḥmed el-Hemedânî, *Faḍlü'l-i°tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu°tezile ve mübâyenetühüm li-sâ°iri'l-muḥâlifîn*, 259: 3-5, *Faḍlü'l-i°tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu°tezile*, ss. 135-350, nşr. Fu°âd Seyyid, ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus 1974; İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 88: 11-12; 89: 13-19; Nisâbûrî, *a.g.e.*, 63: 11-14.

<sup>68</sup> Ğurâbî, *a.g.e.*, 50.

<sup>69</sup> İbnü'l-Murtaza, *el-Münye*, 57: 13 vd.

hâlî, kadîm bir varlık olduğunu iddia ederler. Bu maddede, kendisinde sûret ve terkipler ortaya çıkıncaya kadar gizli kalan bir kuvve ezelf olarak vardır ve bu kuvvenin ortaya çıkışıyla âlem var olmuştur.<sup>70</sup>

Şayet Hıyyât'ın naklettiği ifadelerin, Ebü'l-Hüzeyl'in eski filozofların görüşlerine dair bilgisi ve kanaatini yansıttığı kabul edilirse, onun hudûs fikrini Platon ve Yeniplatonculuk'tan tevarüs ettiği düşünülebilir. Bu bağlamda, Ebü'l-Hüzeyl'in yaşadığı bölgede, başta Süryanîler olmak üzere Hristiyanlar ve Yahudîler tarafından dinî bir form altında yeniden yorumlanıp biçimlendirilen ve Müslümanlar arasında bu yeni formuyla tanınarak yaygınlık kazanan<sup>71</sup> Antik Yunan ve Hint bilim / kültür birikiminin, Ebü'l-Hüzeyl'in fikirlerinin teşekkülünde etkili olduğunu söylemek belki de mümkündür.

Maamâfih, onun görüşlerinin kaynağının, Kur'ân'ın sunduğu Allah ve âlem tasavvuru olması yine de daha yakın ve daha kuvvetli bir ihtimal olarak görünmektedir. Kaldı ki, âlemin hudûsu anlayışı dış bir kaynağa bağlı olarak açıklansa bile, bunu temellendirmek için cevher - araz teorisinin kullanılması, Ebü'l-Hüzeyl'in şahsında İslâm kelâmcıları elinde ortaya çıkan özgün bir açılamdır.

### **b. İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm**

Ebü'l-Hüzeyl ile yaklaşık aynı dönemde yaşamış olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 220-230 [835-844] arası), kendine has bazı görüşleri ile Mu'tezile içinde farklı bir konuma sahiptir. Ebü'l-Hüzeyl'in aksine Nazzâm, cevher-i ferdin (*el-cüz<sup>3</sup> ellezî lâ yetecezzâ*) varlığını reddetmiş ve sistemini bu esas üzerine bina etmiştir.<sup>72</sup> Ona göre, cüzlerin sonsuza kadar bölünmesi mümkündür ve bölünme açısından varılacak bir son noktadan söz edilemez.<sup>73</sup> Her bir cüzün cüzlere, her bir parçanın parçalara, her bir yarımın yine yarıya bölünmesi caizdir.<sup>74</sup> Ancak bu bölünme

<sup>70</sup> İbnü'l-Murtażâ, *a.e.*, 58: 1-4.

<sup>71</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, yıl: 2, sy: 2 (2002), ss. 81-100.

<sup>72</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 55: 18.

<sup>73</sup> İbn Hâzım, *el-Faşl*, V, 92: 18-20.

<sup>74</sup> Eş'arî, *Mağâlât*, II, 304: 14-15; 316: 6-7; 318: 6-8; Bağdâdî, *el-Fark*, 139: 12.

yalnızca vehmî, zihnî ve ihtimalî bir bölünmedir, bilfiil değildir.<sup>75</sup> Bütün cisimler boyut ve kapladıkları alan bakımından sonlu ve sınırlıdır.<sup>76</sup>

Nazzâm'ın cevherin varlığını red görüşü, hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından itiraz ve tenkide uğramıştır. Onun bu kanaati mülhid filozoflardan tevarüs ettiği ifade edilir.<sup>77</sup> Bağdâdî (ö. 429/1037), pek çok Sünnî kelâmcının yanı sıra, Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl, İskâfî (ö. 240/854) ve Ca'fer b. Hârb'in de (ö. 236/850 ?), cevher-i ferdin varlığını reddetmesi sebebiyle Nazzâm'ı tekfir ettiklerini belirtir. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî'ye (ö. 471/1078) göre, cevherin varlığını red görüşünün aklen kabul edilmesi mümkün değildir. Zira hem bir hardal tanesinin hem de büyük bir dağın sonsuz biçimde parçalara bölünmesi mümkün ise, bunlar arasında bir farktan, dağın hardal tanesinden büyük oluşundan söz edilemeyecektir.<sup>78</sup> Nazzâm ise, bir hardal tanesi ile bir dağ iki, dört, beş veya altı parçaya bölündüğünde, dağın her bir parçasının, hardal tanesinin her bir parçasından büyük olacağı kanaatindedir. Bunlar sonsuz biçimde cüzlere bölündüğünde de, aynı şekilde dağın her bir cüzü hardal tanesinin her bir cüzünden büyük olacaktır ve ayrıca söz konusu cüzlerin tamamı boyut ve kapladığı alan itibariyle sonlu ve sınırlıdır.<sup>79</sup> İsferâyînî buna karşılık, dağın parçalarının hardal tanesinin parçalarından büyük olduğunun söylenemeyeceğini belirtir; çünkü hardal tanesi sonsuz biçimde parçalara bölünebilirse, bunların yine sonsuz biçimde bir araya gelip birleşmeleri ve sonuçta dağ büyüklüğünde ve hattâ ondan kat kat büyük olmaları mümkün olacaktır.<sup>80</sup>

Nazzâm'ın cevherin varlığını reddetmesi sebebiyle tekfire varacak derecede şiddetle eleştirilmesi, âlemin hudûsunu ispat etmenin, ancak cevher teorisi vasıtasıyla mümkün olabileceği şeklindeki yerleşik kanaatten kaynaklanmaktadır. Esasen bu durum, daha önce ifade edildiği üzere, Kur'ân âyetlerinin kelâmî meselelerin değerlendirilmesinde oynadığı çift taraflı rolün bir sonucudur. Başlangıçta teoriyi

<sup>75</sup> Hayyât, *el-İntişâr*, 32: 9. Eş'arî cüzün potansiyel olarak (bilkuvve) sonsuz biçimde bölünebileceği, fakat bunun bilfiil mümkün olmadığı görüşünü bazı felsefecilerin kanaati olarak nakletmektedir; Eş'arî, *a.g.e.*, II, 318: 9-10.

<sup>76</sup> Hayyât, *a.g.e.*, 32: 21-23.

<sup>77</sup> Bağdâdî, *el-Farq*, 131: 7-8; İsferâyînî, *et-Tebşîr*, 71: 8.

<sup>78</sup> İsferâyînî, *et-Tebşîr*, 71: 10-11; krş. Bağdâdî, *Uşûl*, 36: 5-8.

<sup>79</sup> Hayyât, *a.g.e.*, 34: 3-7.

<sup>80</sup> İsferâyînî, *a.g.e.*, 71: 12-15.

haklılaştırma ve dayanak bulma anlamında âyet kullanılırken, sonradan atom teorisinin âyetin desteklediği verisi bir iman esası haline getirilmiş ve tekfir sebebi olarak bile görülmüştür. Zira onlara göre cevherin varlığının reddi, zımmen “Allah onların nezdindekileri çepeçevre kuşatmış ve her şeyi bir bir saymıştır” (Cin 72/28) âyetinin inkârı anlamına gelmektedir. Bu hususta gelinen nokta, belki de en doğru biçimde “akidenin kelâmlaşması ve kelâmın akideleşmesi”<sup>81</sup> şeklinde ifade edilebilecek bir sürecin sonucu olarak görülmelidir.

Bağdâdî, cevher-i ferdin varlığının reddinin yanı sıra, Nazzâm’ın benimsediği *kümûn* teorisinin de âlemin hudûsu fikrine aykırı olduğunu belirterek, onu küfürle itham etmektedir. Bağdâdî ve Şehristânî’de nispeten geniş bir açıklaması bulunan teori, şu şekilde özetlenebilir:

Allah, insan, hayvan, bitki, maden ve diğer tüm mevcudatı tek bir seferde ve aynı anda yaratmıştır. Hz. Âdem’in yaratılışı sair insanlardan önce olmadığı gibi, anneler de çocuklarından önce yaratılmış değildir. Allah, bu bir anda yarattığı varlıklardan bir kısmını diğerlerinin içine gizlemiştir (*kümûn*). Bunların öncelik ve sonralıkları, yaratılma ve varlık bulma açısından değil, ancak gizli oldukları mekândan açığa çıkma (*zuhûr*) açısından dır.<sup>82</sup>

Maamâfih, daha erken döneme ait kaynaklar olan Eş’arî’nin *Mağâlât*’ı ile Hıyyât’ın *İntişâr*’ından hareketle, Nazzâm’ın kümûn teorisinin içeriği hakkında söylenebilecek şey, Allah’ın eşyayı tek seferde (*darbeten vâhîdeten*) yarattığı ve cisimlerin her an yaratıldığı<sup>83</sup> veya eşyanın tamamıyla (*cümleten*) yaratıldığıdır.<sup>84</sup> Ayrıca, Bağdâdî ve Şehristânî’nin aktardığı bilgilerin, Mu‘tezile’den ayrılan ve onların görüşlerini büyük ölçüde tahrif ederek aktaran İbnü’r-Râvendî ile örtüşmesi<sup>85</sup>, bu

<sup>81</sup> Çelebi, İlyas, “Akidenin Kelâmlaşması ve Kelâmın Akideleşmesi Süreci Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2, sy. 1 (2004), ss. 23-26.

<sup>82</sup> Bağdâdî, *el-Farq*, 142: 5-9; Şehristânî, *el-Milel*, I, 56: 11-14.

<sup>83</sup> Eş’arî, *Mağâlât*, II, 404: 10-11.

<sup>84</sup> Hıyyât, *el-İntişâr*, 44: 17-18. İbn Hâzım, kümûn teorisine kail olmamakla birlikte, Nazzâm’ın varlıkların tek seferde ve aynı zamanda yaratıldığı düşüncesini isabetli bulmakta ve benimsemektedir; *el-Faşl*, V, 54: 23 vd.

<sup>85</sup> İbnü’r-Râvendî’nin kümûn nazariyesi hakkında verdiği bilgi için bk. Hıyyât, *a.g.e.*, 44: 12-16.

rivayetlerin güvenilirliğini sorgulanır hale getirmektedir.<sup>86</sup> Bağdâdî'ye göre, Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr konusundaki görüşü, Dehriyye olarak isimlendirdiği gruptan daha vahimdir. Onlar tüm arazların cisimlerde gizli (*kâmin*) olduğu ve cismin bazı özellikleri taşımamasının, bazı arazların gizli kalıp diğer bazılarının ortaya çıkmasıyla gerçekleştiği iddiasındadır. Hem Dehriyye'nin hem de Nazzâm'ın açıklamaları, sonuç itibariyle Dehriyye'nin cisim ve arazların hudûsunu inkâr görüşüne ulaşmaktadır. Zira onlara göre bazıları gizli bazıları da zâhir olmak üzere cisim ve arazların tamamı her an vardır; zuhûr anında bunlardan herhangi birinin hâdis olarak ortaya çıkması söz konusu değildir. İşte bu görüş de küfür ve ilhaddir.<sup>87</sup>

Öte yandan şunu belirtmek gerekir ki Nazzâm, âlemin hâdis olduğu kanaatindedir ve buna dair deliller geliştirmiştir. Bunlardan birisi, onun araz meselesini değerlendirme tarzının bir devamı niteliğinde görünmektedir. Nazzâm'da, Allah'ın zâtına ilişkin meselelerde mutlak bir tenzih anlayışı hâkim iken, sair konularda maddeci ve tabiatçı bir temayül söz konusudur. Buna uygun olarak o, hareket dışındaki arazların varlığını inkâr eder. Renk, tat, koku, uzunluk, genişlik vb. araz olarak kabul edilen her şey, lâtif cisimlerdir.<sup>88</sup> İki lâtif cismin de *tedâhul*<sup>89</sup> yoluyla bir mekânda bulunması caizdir.<sup>90</sup> Nazzâm'ın delili işte bu noktadan hareket eder ve basit cisimlerin ve cevherlerin zıt tabiatlara sahip oluşu üzerine temellendirilir. Su ve toprak, ateş ve su gibi basit varlıklarla, bunların sıcaklık ve soğukluk gibi temel nitelikleri birbirine zıttır.

<sup>86</sup> Ebû Rîde, Muhammed ʿAbdülhâdî, *Min şüyûhi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâʿühü'l-keâmîyyetü'l-felsefiyye*, 141, Dâru'n-Nedîm, 2. bs., Kahire 1989.

<sup>87</sup> Bağdâdî, *el-Farq*, 142: 17-22.

<sup>88</sup> Eşʿarî, *Maḳâlât*, II, 404: 1-2; Bağdâdî, *el-Farq*, 138: 15-16.

<sup>89</sup> *Tedâhul* ya da *müdâhale*, bir şeyin bir diğerine nüfûz etmesi ve bir şeyin bütününün bir başkasının bütününe karşılık gelmesi anlamındadır; *mütedâhil* olan iki şeyden her biri, diğerinin hayyizinde veya mekânında yer alır; bk. Âmidî, Seyfuddîn Ebü'l-Ḥasen ʿAli b. Muhammed, *el-Mübîn fî şerhi elfâzi'l-ḥukemâʿ ve'l-mütekellimîn*, 350, *el-Muşṭalaḥu'l-felsefi ʿinde'l-ʿArab*, ss. 303-388, thk. ʿAbdülemîr el-Aʿsem, el-Heyʿetü'l-Mıṣriyyetü'l-ʿÂmme li'l-Kitâb, Kahire 1989; Tehânevî, Muhammed b. ʿAli el-Fârûkî, *Keşşâfû ıṣṭilâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, “tedâhul” md., I, 401, thk. ʿAli Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996. Eşʿarî, Nazzâm'ın tedâhul konusundaki görüşünü naklederken, onun, birbirine zıt veya birbirinden farklı olan şeylerin birbirlerine tedâhul edebileceğini söylediğini belirtir. Tatlılık - acılık, sıcaklık - soğukluk ikilileri zıt olan şeylere, tatlılık - soğukluk, ekşilik - soğukluk ikilileri ise farklı olan şeylere örnektir. Renk, tat ve koku ile tedâhul edebilir ve bunların her biri cisimdir; bk. Eşʿarî, *a.g.e.*, II, 327: 5-7, 10-11.

<sup>90</sup> Kâʿbî, Ebü'l-Ḳâsım ʿAbdullâh b. Aḥmed b. Maḥmûd el-Belḥî, *Bâbü zikri'l-Muʿtezile min maḳâlâti'l-İslâmiyyîn*, 70: 16-20, *Faḍlü'l-iʿtizâl ve tabakâtü'l-Muʿtezile*, ss. 63-119; Eşʿarî, *a.g.e.*, II, 327: 5; Bağdâdî, *el-Farq*, 131: 11.

Bununla birlikte, -sıcaklık ve soğukluğun insan bedeninde bir arada bulunması gibi-, bunların bir araya gelmiş biçimde var olmaları, kendi tabiatları gereği olamaz; zira tabiatlarının gereği zıt ve birbirlerinden ayrı olmalarıdır.<sup>91</sup> Şu halde bunları bir araya getiren (*ceme<sup>h</sup>ahümâ*), bir araya gelmiş biçimde yaratan (*ihtera<sup>h</sup>ahümâ müctemi<sup>h</sup>ayni*) ve tabiatlarına aykırı bu duruma zorlayan (*kaherahümâ*) bir Yaratıcı olmalıdır.<sup>92</sup> Zorlamaya maruz kalan varlık, zayıf bir varlıktır. Zayıflığı ve kendisini zorlayan bir başkasının idaresine boyun eğmesi, bu varlığın hâdis olduğuna ve ayrıca yaratıcısının kendisine benzemediğine delâlet eder. Zira yaratıcı ona benzer olsa, hâdis olma hükmünde de müşterek olmaları gerekir.<sup>93</sup>

Nazzâm'ın bir diğer delili, hareket ve zamanın sonluluğuna dayanmaktadır ve tatbik delilinin ibtidâî bir örneğini teşkil etmektedir. Dehriyye'ye göre yıldızlar ezeli biçimde felek üzerinde seyretmektedirler. Bu yıldızlar ya aynı hızda hareket etmektedir ya da hızları farklıdır. Şayet aynı ise, o zaman bu yıldızların bir tekinin hareket hızı, tamamının seyir hızından daha az olacaktır. Bir kısmının seyir hızı bir başka kısmın seyir hızına katılsa, bu durumda da tamamının seyir hızı söz konusu kısmın seyir hızından daha fazla olacaktır. Öte yandan, yıldızların bazılarının seyir hızı diğerlerinden fazla olsa da sonuç değişmez; nihayetinde bunların sonlu ve sınırlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira azlık ve çokluğun söz konusu olduğu her şey muhakkak sonlu ve

---

<sup>91</sup> Esasen Nazzâm'ın, kendi tabiriyle birbirine zıt olan cevherler ve özelliklerin aynı mahalde bulunabilecekleri görüşü de, kümûn teorisinin kabulünün mantikî bir sonucudur. Nitekim, onun bu hususta verdiği örneklerin, kümûnu reddedenlere cevap bağlamında ortaya konulduğu dikkat çekmektedir. Tüm mevcudat tek bir anda yaratılmış olduğuna göre, bir hayyizde varlık süresi içinde ortaya çıkacak tüm özelliklerin bir kısmının bilfiil, diğer bir kısmının da bilkuvve olmak üzere var olması, meselâ odunda ateş ve sıcaklık ile bunun zıddı olan soğukluğun (bk. Câhiz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leysî, *Kitâbü'l-hayevân*, V, 19: 10 vd., thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1988), toprakta yaşlık ve kuruluşun bir arada bulunması (*a.e.*, V, 34: 5 vd.) tabiidir. Bu zaviyeden bakıldığında, Nazzâm'ın kendi içinde tutarlı bir sistem kurduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

<sup>92</sup> Ḥayyât, *a.g.e.*, 40: 10-14.

<sup>93</sup> Ḥayyât, *a.g.e.*, 40: 22 vd.; 41: 8-10. Nazzâm, Maniheistler'le nur ve zulmetin, yani iki kadîm ilke veya ilâhın varlığını red sadedinde yaptığı tartışmada da benzer bir istidlâli kullanır. Belli şartlarda zulmetten hayır ve nurdan da şer sâdır olmakta, yani iyi ve kötü bir arada bulunmaktadır. Halbuki onların düşüncesine göre nur ve zulmet, özü itibarıyla ve kendilerinden sâdır olan fiiller açısından birbirine zıttır. Şu halde, bunların bir araya gelmesi, kendilerinin üzerinde, onları bir araya getiren veya zorlayan bir gücün varlığını gerekli kılar; bu da onların kadîm olmadığını delilidir. bk. Ḥayyât, *a.g.e.*, 30: 8 vd.



sınırlıdır. Bu da onların hâdis olduklarının delilidir.<sup>94</sup> Nazzâm'ın bu delilinin, Yaḥyâ en-Naḥvî'nin semavî kürelerin dönüşlerinden hareketle sonsuzluğun imkânsızlığını ispatlayan delilinden mülhem olduğu anlaşılmaktadır. Şu kadarı var ki, Yaḥyâ en-Naḥvî semavî kürelerin icra ettiği dönüşlerin sayısını temel alırken, Nazzâm delilini bunların kat ettiği mesafe üzerine bina etmekte ve bu şekilde ondan ayrılmaktadır.<sup>95</sup>

Bağdâdî'nin, Nazzâm'ı kümûn teorisi sebebiyle küfürle ithamının haklılığını da isbât-ı vâcib noktasında farklı bir bakış açısıyla sorgulamak gerekmektedir. Câhiz'in (ö. 255/869) ifadesine göre Nazzâm, kümûn inkâr edildiği takdirde tevhidin gerçekleşmeyeceği kanaatindedir.<sup>96</sup> O, Allah'ın zıt varlıkları tabiatlarına aykırı biçimde zorladığını ve zıt cisimlerin bir arada bulunduğunu söylemektedir. Bu durumda kümûnu inkâr eden, Allah'ın varlıklara koymuş olduğu zıt tabiatları, cisimleri tabiatlarına aykırı biçimde bir araya getirmek ve birbirinden ayırmak suretiyle Allah'ın bunları zorlamasını ve bunlar üzerindeki fiilini inkâr ediyor demektir. Yukarıda belirtildiği üzere, Nazzâm'ın varlıkların hudûsundan hareketle Allah'ın varlığını ispata çalışan bir delili, tabiatları gereği bir araya gelmeyen zıt varlıkları bir araya getiren ve onları buna icbar eden bir varlığın mevcudiyetinin gerekliliğidir. Dolayısıyla onun kümûn teorisinin de bu anlamda Allah'ın varlığını ispat kaygısıyla ortaya atılmış olarak değerlendirilmesi mümkündür.<sup>97</sup>

### c. İbn Küllâb el-Başrî

Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Saʿîd b. Küllâb el-Ḳaṭṭân el-Başrî (ö. 240/854), Muʿtezile karşısında zayıf kalan Selef akaidini kelâmî delillerle teyit etmeye başlayan ilk Sünnî kelâmcı hüviyetiyle Selef geleneğinden Sünnî kelâm geleneğine geçiş ve Sünnî kelâm geleneğinin oluşumuna zemin hazırlayan bir isimdir.<sup>98</sup> Onun, kısmen Muʿtezile kelâmından tevarüs ettiği bazı ilkelerle şekillenen ve kendisinden sonraki

<sup>94</sup> Ḥayyât, *a.g.e.*, 33: 19 vd.

<sup>95</sup> Davidson, *Proofs for Eternity ...*, 119.

<sup>96</sup> Câhiz, *a.g.e.*, V, 10: 3-4; 11: 4-7.

<sup>97</sup> Ebû Rîde, *a.g.e.*, 157.

<sup>98</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 93: 13-15; İbn Teymiyye de, İbn Küllâb'ın Muʿtezile ve Cehmiyye'nin metodunu kullandığını belirterek bu hususa işaret etmektedir; İbn Teymiyye, *Mecmûʿatü'l-fetâvâ*, V, 331: 20-23.

Sünnî kelâmın âlem anlayışının teşekkülünde etkisi görülen âlem görüşü, söz konusu geçiş dönemi şahsiyeti olma özelliğiyle ilişkilendirilebilir.

İbn Küllâb'a göre âlem, Allah'ın "kün" emriyle yoktan yaratılmıştır.<sup>99</sup> Bu görüşten hareketle, onun âlemin hudûsu kanaatine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim, pek çok konuda Cehmiyye ve Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerde bulunan İbn Küllâb, fiilî sıfatların ezeli olmadığı ve dolayısıyla Allah'ın ezelde fiilden hâlî olabileceğini söyleyerek Selef çizgisinden ayrılma ve Mu'tezile'ye yaklaşma pahasına kendisinden önceki kelâmcıların "cisimler hareketten hâlî olamadıkları için hâdis olmaları zorunludur" ve "hâdis varlıkların sonsuz bir teselsül içinde geriye doğru gitmeleri mümkün değildir" şeklindeki ilkelerini benimsemiştir.<sup>100</sup> Muhtemelen onun bu kabulüne dayanarak, İbn Küllâb'ın Ehl-i Sünnet içinde hudûs delilini ilk kullanan isim olduğu ifade edilmişse de<sup>101</sup>, mevcut bilgiler ile bunu teyit etmek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki, onun müşahede âlemindeki varlıkların neden müteşekkil olduğu konusundaki görüşü, cevher - araz esasına dayalı klasik hudûs delilini ortaya koymasına mahal vermemektedir. Bu varlıkların cevher-i ferdlerden oluştuğu şeklindeki kelâmî ve madde ile sûretten oluştuğu şeklindeki felsefî görüşten farklı olarak, İbn Küllâb'a göre varlıklar ne cevher-i ferdlerden ne de madde ve sûretten mürekkebdirler.<sup>102</sup> Varlıklar, onun *a'crâz, eşyâ*<sup>3</sup> veya *şifât* olarak isimlendirdiği manâları taşıyan cisimlerden oluşmuşlardır.<sup>103</sup> Buradan hareketle, İbn Küllâb'ın, parçalanamayan cüzlerin varlığını kabul etmediği anlaşılmaktadır. Öte yandan o, iki zamanda varlıkları devam etmediği için hâdis olduğu bilinen arazlardan ayrı düşünülemeyen varlığın da hâdis olması gerektiği prensibini cisimlere tatbik etmiştir.<sup>104</sup>

Görüldüğü gibi İbn Küllâb'ın âlemin hudûsuna dair görüş ve istidlâlleri büyük ölçüde Mu'tezile ile örtüşmektedir.<sup>105</sup> Hattâ İbn Teymiyye'nin ifadesine göre

<sup>99</sup> Eş'arî, *Ma'âkâlât*, II, 512: 4-5.

<sup>100</sup> M. Şemseddin, a.g.m., 75.

<sup>101</sup> İzmirli, *Mu'haşşalü'l-keâm*, 69.

<sup>102</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, II, 137: 5-6, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad 1986.

<sup>103</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, II, 370: 11-12.

<sup>104</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, II, 258: 9-11.

<sup>105</sup> Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, 53, Emin Yayınları, Bursa 2006.

Küllâbiyye, âlemin hudûsunu bu şekilde ispatlamayı sahih itikadın temellerinden biri olarak görmektedir.<sup>106</sup> Ancak İbn Küllâb parçalanamayan cüzlerin varlığını reddetmesiyle Mu'tezile'den farklılaşmakta ve onların elinde teşekkül eden hudûs delilindeki pek çok veri ve istidlâli kullanmasına rağmen, bunu müstakil bir delil olarak serdetmemektedir. Kullandığı terminoloji ve delil kurgusundaki kısmî farklılığı, hudûs tarihini kullanmanın Selefîyye / Ehl-i Hadîs tarafından doğru bulunmayıp eleştirilmesi<sup>107</sup> veya muhalif bir mezhebin kavramlarına duyulan tepki<sup>108</sup> ile, dolayısıyla nihaî noktada yaşadığı dönemdeki fikrî ortam ve kendisinin geçiş ve dönüşüm sürecinin temsilcisi olmasıyla açıklamak mümkün görünmektedir.

#### 4. Sünnî Kelâmın Teşekkül Döneminde Kozmolojik Delil

##### a. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî

Ehl-i Sünnet'in iki ana kelâm ekolünden birisi olan Eş'ariyye'nin ilk mümessili olan Ebü'l-Hasen 'Ali b. İsmâ'îl el-Eş'arî (ö. 324/935), gerek metot açısından ve gerekse sıfâtullah gibi bazı meselelerde İbn Küllâb çizgisinden etkilenmiş olsa da<sup>109</sup>, Allah'ın varlığını ispat noktasında ortaya koyduğu başlıca delili, büyük ölçüde Ebû Hanîfe ile benzerlik arz etmektedir.<sup>110</sup> Ebû Hanîfe'nin âlemdeki değişim olgusunu istidlâlinde temel alması gibi, Eş'arî de özelde insanda görülen değişim ve dönüşümden hareket etmektedir. Hâlihazırda fiziksel gelişimini tamamlamış bir varlık olarak görünen insan, başlangıçta bir damla meni, bir kan pıhtısı ve embriyo iken, tedricî bir gelişimle yetişkinlikteki halini almaktadır. Ancak bu değişim ve gelişimi kendisinin gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Fiziksel ve zihinsel açıdan gelişimini tamamlamışken bile kendisinde duyular veya organlar var etme kudretine sahip olmayan insanın, gelişiminin daha önceki safhalarında böyle bir güç ve kabiliyete sahip olması tabiatıyla düşünülemez. Aynı şekilde, çocukluk ve gençlik dönemlerini yaşayıp yaşlılık çağına ulaşan bir kimsenin, kendisini tekrar gençleştirme imkânının olmadığı da

<sup>106</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, II, 268: 13-15.

<sup>107</sup> İbn Teymiyye, *a.e.*, II, 267: 9-11; 268: 8-11.

<sup>108</sup> Yücedoğru, *a.g.e.*, a.y.

<sup>109</sup> Yücedoğru, *a.g.e.*, 172 vd.

<sup>110</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 76.

açıktır. Şu halde, insandaki bu gelişim ve değişimi sağlayan, kendisi dışında kalan bir varlık olmalıdır. Eş'arî'nin bu hususu destekler mahiyette verdiği bir örnek, Ebû Hânîfe'de aynen gördüğümüz, boş bir arazide, inşa edecek birisi bulunmaksızın kendiliğinden bir binanın var olamayacağıdır. Bir diğer örneği de, işlenmemiş pamuğun, kendiliğinden iplik, sonra da dokunmuş kumaş hale gelmesinin imkânsız oluşudur. Pamuğu alıp, herhangi bir usta veya dokumacı olmaksızın bunun iplik ve dokunmuş kumaş haline gelmesini bekleyen kimse, akıl dışı hareket etmiş olacaktır.<sup>111</sup>

Eş'arî, insan örneğini tartışırken, meninin kadîm olması ihtimalini de reddeder. Şayet meni kadîm olsa, etki altında kalmaması, değişim ve dönüşüm geçirmemesi gerekir; zira kadîm varlığın değişim ve dönüşüm geçirmesi, kendisinde hudûs alâmetlerinin bulunması mümkün değildir. Hudûs alâmetleri taşıyan ve varlığı muhdes varlıklardan önce olmayan (varlığı muhdeslere sebkat etmeyen) şey muhakkak hâdis ve yaratılmıştır (*maşnû*).<sup>112</sup>

Bu istidlâlinde de görüldüğü üzere Eş'arî klasik hudûs delilinin temel kavram ve öncüllerini de kullanmaktadır. Ona göre kadîm varlığın yok olması veya varlığının bir başlangıcı bulunmasından söz edilemeyeceği gibi,<sup>113</sup> Allah'ın havâdise mahal olması da düşünülemez.<sup>114</sup> Buna karşılık, tüm muhdes varlıklar Allah tarafından yaratılmıştır.<sup>115</sup> Bunların tamamı cevher, araz ve cisimlerden,<sup>116</sup> cisimler de cevher ve arazlardan müteşekkildir.<sup>117</sup> Cisimler arazlardan hâlî olamazlar.<sup>118</sup> Arazlar kendi başlarına var olamayacakları<sup>119</sup> ve varlıkları sürekli (*bâkî*) olamayacağı gibi,<sup>120</sup> arazın arazla kaim olması da söz konusu değildir.<sup>121</sup>

<sup>111</sup> Eş'arî, *el-Lüma*<sup>c</sup> *fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida*<sup>c</sup>, 6: 5-20, nşr. Richard J. McCarthy, el-Matba'atü'l-Kaşûlikiyye, Beyrut 1952.

<sup>112</sup> Eş'arî, *el-Lüma*<sup>c</sup>, 7: 8-12; 42: 8-9.

<sup>113</sup> Eş'arî, *a.e.*, 17: 10.

<sup>114</sup> Eş'arî, *a.e.*, 22: 7-8; 23: 18.

<sup>115</sup> Eş'arî, *a.e.*, 19: 16; 24: 7; 25: 15.

<sup>116</sup> İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Şikatüddîn 'Ali b. Hasen b. Hibetullâh, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 26: 11-12, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. bs., Beyrut 1984; Bağdâdî, *Uşûl*, 56: 12-14; İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-İşfahânî, *Mücerredü ma'kâlâti'l-Eş'arî*, 211: 2, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşriq, Beyrut 1987.

<sup>117</sup> Eş'arî, *el-Lüma*<sup>c</sup>, 36: 17; Bağdâdî, *Uşûl*, 33: 13-14; İbn Fûrek, *a.g.e.*, 37: 16-17; 202: 13-15.

<sup>118</sup> Eş'arî, *Ma'kâlât*, II, 571: 1-2; Bağdâdî, *Uşûl*, 56: 11-12; İbn Fûrek, *a.g.e.*, 204: 17-18.

<sup>119</sup> Eş'arî, *el-Lüma*<sup>c</sup>, 22: 8; 23: 19; İbn Fûrek, *a.g.e.*, 265: 2, 7.

Hâdis varlıkların geriye doğru sonsuz biçimde teselsülü imkânsızdır.<sup>122</sup> Cisim sonlu ve sınırlıdır; sonsuza kadar bölünemez ve bölünemeyen bir parçada son bulması gerekir. Nitekim Allah Teâlâ "... Biz, her şeyi apaçık bir kitapta sayıp yazmışızdır" (Yâsîn 36/12) buyurmaktadır. Sonu olmayan şeyin sayılması ve tek bir şeyin sonsuz biçimde parçalara ayrılması ise mümkün değildir.<sup>123</sup>

Eş'arî'nin farklı bağlamlarda ifade etmiş olduğu bu görüşlerinden, onun cevher teorisini benimsediği ve hudûs kavramını kullandığı sonucuna varmak mümkündür. Öte yandan, ilk örneğini Ebü'l-Hüzeyl'de gördüğümüz, cevher ve arazların hudûsunun ispatına dayalı mukaddimelerden teşekkül eden delile müstakil bir delil olarak yer vermemektedir.<sup>124</sup> Nitekim Şehristânî, kelâmcıların âlemin hudûsunu ispat konusunda iki yol takip ettiklerini belirtir. Bunlardan birincisi klasik hudûs delili iken, diğeri Eş'arî'nin de takip ettiği âlemin kıdemi iddiasının reddi yöntemidir. Buna göre, cevherlerin kadîm olduğu varsayılsa, şu ihtimallerden biri varit olacaktır:

Birleşik (*müctemi*<sup>c</sup>) veya ayrı (*müfterik*) olmaları

<sup>120</sup> Eş'arî, *a.e.*, 54: 14; 55: 4; a. mlf., *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 73: 9-10, thk. 'Abbâs Şabbâğ, Dâru'n-Nefâ'is, Beyrut 1994; İbn Fûrek, *a.g.e.*, 265: 11-12.

<sup>121</sup> Eş'arî, *el-Lüma*<sup>c</sup>, 55: 7-9.

<sup>122</sup> Eş'arî, *İstihsân*, 91: 15-18. Eş'arî, bu hususu destekleme sadedinde şu hadisi zikretmektedir: Hz. Peygamber "(Hastalık nev'inden) hiçbir şey hiçbir şeye sirayet etmez" buyurduğunda bir bedevî kalkıp, "Peki, ceylân misali güzelken uyuz develerin arasına karışıp uyuz hastalığı kapan develere ne dersin?" diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Peki ilkin kim uyuz hastalığını verdi?" buyurdu; Eş'arî, *İstihsân*, 91: 18 vd. Hadisin metni için bk. Buḥârî, "Tıbb", 25, 53-54; Müslim, "Selâm", 100-102; Ebü Dâvûd, "Tıbb", 24; İbn Mâce, "Muḳaddime", 10; Aḥmed b. Ḥanbel, I, 269, 440; II, 267, 327.

<sup>123</sup> Eş'arî, *İstihsân*, 92: 19 vd. Daha önce ifade edildiği üzere, Ebü'l-Hüzeyl'den itibaren kelâmcılar tarafından cevher teorisini temellendirmek üzere Kur'ân'a atıfta bulunulmakta ve özellikle "(Allah) ... her şeyi bir bir saymıştır." (Cin 72/28) âyeti iktibas edilmektedir. Eş'arî'nin aynı bağlamda farklı bir âyete işaret etmesi, bu geleneğin devamı mahiyetinde görünmektedir. O, cisim, araz, hareket, sükûn, tafra gibi kelâmda tartışılan meselelerin mücmel biçimde âyet ve hadislerde konu edildiğini veya en azından bunlara dair prensiplerin âyet ve hadislerden çıkarılabileceğini ifade etmektedir (*İstihsân*, 89: 2-5). Bunu, kelâmın bid'at ve dalâlet olduğu iddiasına karşı dile getirmiş olması, kelâm tartışmalarında naklî deliller kullanılırken muhalif kelâmcıların hedef alınmadığını, bilâkis Selef çizgisinde yer alanlara karşı kendilerine dayanak bulma ve konularını güçlendirme gayesi güdüldüğünü hatıra getirmektedir.

<sup>124</sup> Eş'arî'nin Demirkapı halkına hitaben yazdığı risaledeki ifadeleri bu durumu açıklayacak mahiyettedir. Bu risalede o, arazların hudûsuna dayalı delilin felsefeciler ile onlara tâbi olan Kaderiyye, bid'atçılar ve Peygamber'in yolundan sapanlar tarafından kullanıldığını ifade ederek, Hz. Peygamber'in vermiş olduğu bilgilerin Allah'ın varlığı gibi meselelerde daha kesin bir delâlete sahip olduğunu ve bu gibi delillere ihtiyaç bırakmadığını belirtmektedir; bk. Eş'arî, "Ebü'l-Ḥasen el-Eş'arî'nin Bâbü'l-ebvâb Ahâlîsine Yazmış Olduğu Mektup (Risâle ilâ ehli's-Şeğr)", çev. Kıvâmüddîn Burslan, *Dârulfünûn İlähiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 2, sy. 8 (1928), 89, ss. 50-108.

Ne birleşik ne de ayrı olmaları

Aynı anda hem birleşik hem de ayrı olmaları

Bazılarının birleşik, bazılarının da ayrı olmaları

Her halükârda cevherler birleşme ve ayrılmadan hâlî olamazlar; üzerlerinde dönüşümlü olarak birleşme ve ayrılma gerçekleşecektir. Kendiliklerinden (*bi-zevâtihâ*) birleşip ayrılmaları ise düşünülemez; zira zâtın durumu değişiklik göstermez. Oysa cevher üzerinde değişiklik meydana gelmiştir. (Birleşme ve ayrılmanın hâdis olduğu bilinmektedir). Varlığı hâdislere sebkâat etmeyen cevherler de hâdis olmak durumundadır.<sup>125</sup> Eş'arî'nin çağdaşı olan Sa'îd b. Yûsuf da onun gibi, âlemin parçaların birleşmesiyle teşekkül etmiş olarak görünmesinin, âlemin yaratılmışlığının ve bir yaratıcının varlığının delili olduğunu ifade eder. Ancak Sa'îd b. Yûsuf'un bu parçaları, hayvanların ve bitkilerin cisimlerini oluşturan parçalar, yeryüzünü oluşturan toz, taşlar ve kum, gökyüzünü oluşturan yıldızlarla süslü birbiri ardınca gelen gök tabakaları gibi örneklerle açıklaması<sup>126</sup>, daha önce ifade edildiği üzere onun cevherlerin varlığını kabul etmediğini göstermektedir ve onun delili bu yönüyle Eş'arî'nin delilinden farklılık arz eder.

Sonuç olarak, Eş'arî'nin tek yönlü bir hudûs delilini istimal etmekte olduğu söylenebilir. Ehl-i Sünnet kelâmı içinde hudûs delilini farklı versiyonlarıyla ve ayrıntılı biçimde ele alan ilk isim ise Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) olmuştur.

#### **b. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî**

Sistemli bir Ehl-i Sünnet kelâmının Eş'arî ile birlikte iki önderinden biri kabul edilen Ebû Mansûr Muhammed b. Maḥmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944), kelâm tarihi içerisinde “bilgi”yi bir teori olarak ele alan ve onu kelâm ilminin “giriş”i konumuna

<sup>125</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, 11: 12 vd., thk. Alfred Guillaume, London 1934; ayrıca bk. Cüveynî, İmâmü'l-Hâremeyn Ebü'l-Me'âlî 'Abdûlmelik b. 'Abdullâh, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 249: 13 vd., thk. 'Ali Sâmi en-Neşşâr - Fayşal Büdeyr 'Avn - Süheyr Muhammed Muhtâr, Münşe'âtü'l-Ma'ârif, İskenderiye 1969.

<sup>126</sup> Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, 42-43.

getiren ilk isim olarak temayüz etmektedir.<sup>127</sup> O, daha sonra kelâmında standart hale gelen “duyular (ʿiyân) - haber - akıl (nazar)” şeklindeki üçlü bilgi kaynakları tasnifini ortaya koymuştur.<sup>128</sup> Mâtürîdî’nin, Allah’ın varlığının ispatı konusundaki görüşleri de, onun bu bilgi tasnifinin bir yansıması mahiyetindedir.

Mâtürîdî, Allah’ın varlığını ispat için âlemin yaratılmışlığı (*hadeşü’l-aʿyân*) delilini kullanır. Ona göre varlıkların hâdis oluşu Allah’ın varlığına delil teşkil etmektedir. Nitekim Hz. Mûsâ, Firavun ile tartışmasında âlemin yaratılmışlığını temel hareket noktası olarak almıştır. Firavun’un “Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir?” sorusuna Hz. Mûsâ sırasıyla “... göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir”; “... sizin de Rabbiniz, daha önceki atalarınızın da Rabbidir”; “doğunun, batının ve ikisinin arasında bulunanların Rabbidir” (Şuʿarâ 26/23-28) şeklinde cevap vermiştir. Mâtürîdî’ye göre, Firavun göklerin ve yerin hâdis oluşunu duyular vasıtasıyla idrak edememiş görüldüğü için, Hz. Mûsâ bu sefer müşahade yoluyla hâdis olduğunu kavraması mümkün olan kendilerini ve atalarını örnek olarak vermiştir ve bu şekilde Allah’ın ulûhiyetini ispat yoluna gitmiştir.<sup>129</sup>

Mâtürîdî’ye göre âlemin yaratılmışlığı üç bilgi vasıtasının her biriyle ispatlanabilir.<sup>130</sup> Dolayısıyla bu konuda naklî, hissî ve aklî olmak üzere üç tür delilden söz etmek mümkündür:

*1. Naklî deliller:* Mâtürîdî, Allah’ın varlığı konusunda naklî delilden ziyade hissî ve aklî delillere yer verir. Bu durum, onun, Allah’ın varlığını bilmenin esas itibariyle

<sup>127</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Maḥmûd, *Kitâbü’t-tevhîd*, 3: 6 vd., thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003. Ayrıca bk. Schacht, Joseph, “New Sources for the History of Muhammadan Theology”, *Studia Islamica*, sy. 1 (1953), 41, ss. 23-42. Öte yandan, erken dönem Muʿtezile kelâmcılarının bilgi konusundaki görüşleri tam olarak tespit edilememiş olmakla birlikte, Mâtürîdî’nin pek çok konuda onlara atıfta bulunmuş olmasından hareketle, bilginin bir teori olarak ele alınmasının ilk Muʿtezilî kelâmcılarla birlikte başladığı da ifade edilmiştir; bk. Özcan, Hanifî, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 25, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993. Maamâfih, her halükârda Mâtürîdî’nin Sünnî kelâm içerisinde bu konuda öncülük yaptığını söylemek isabetli olacaktır.

<sup>128</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 11: 14 vd.; Mâtürîdî’nin bilgi kaynaklarına dair değerlendirmeleri için ayrıca bk. Özcan, *a.g.e.*, 57-77; Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Kelâmî Görüşleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi*, 179, ss. 177-202, haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Teʿvilâtü Ehli’s-sünne*, III, 523: 1-7, thk. Fâtıma Yûsuf el-Ḥaymî, Müʿessesetü’r-Risâle, Beyrut 2004.

<sup>130</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 25: 3-4.

nakil veya duyular yoluyla değil, Allah'ın yarattıklarından istidlâlde bulunmak yoluyla olacağı, naklî delilin ise bunu tekit ve teyit ettiği kanaatine sahip olmasıyla açıklanabilir.<sup>131</sup> Bir diğer sebep de, onun, Hint ve İran düalist geleneklerine, Yahudî ve Hristiyanlık'ta tahrif edilmiş monoteist anlayışa ve Yunan felsefesinin kutsaldan uzak dünyevî karakterine karşılık İslâm inancını sahîh biçimde tesis ve ifade etmeyi amaçlaması olarak gösterilebilir. Muhtemelen, bunun ancak herkes tarafından kabul gören akıl ve duyular gibi vasıtalarla elde edilen delillerle mümkün olacağını düşünmüştür.<sup>132</sup>

Bununla birlikte, âlemin yaratılmışlığının delili olarak Mâtürîdî üç âyetten kısmî iktibasta bulunmaktadır. Buna göre Allah Te'âlâ, kendisinin "her şeyin yaratıcısı (*hâliku külli şey*)" (En'âm 6/102), "göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı (*bedî'u's-semâvâti ve'l-arz*)" (Bakara 2/117) olduğunu ve "göklerde ve yerde mevcut her şeyin kendisine ait bulunduğunu (*lehû mülkü mâ fihinne*)" (örneğin Âl-i İmrân 3/189; Mâ'ide 5/18, 40, 120) bildirmiştir.<sup>133</sup> Mâtürîdî'nin, gerek Eş'arî gerekse daha önceki diğer kelâmcılarda gördüğümüz üzere, söz konusu âyetlere sadece kısmî iktibaslarla atıfta bulunmuş olması, onun âlemin yaratılmışlığı noktasında naklî delilin ikinci derecede oluşuna dair kanaatinin bir göstergesidir.

Mâtürîdî, insanın kendi varoluş tarzının da âlemin yaratılmışlığının haber yoluyla bilinen bir delilini teşkil edeceğini ifade eder. Hiç kimse ne kendi varlığının kadîm olduğunu iddia etmiş, ne de bunu ispatlayacak bir noktaya işarette bulunmuştur. Zaten, böyle bir iddiada bulunsa bile, hem kendisi bunun gerçek olmadığını zorunlu biçimde bilecek, hem de küçüklüğünde onu gören veya dünyaya geldiğini haber alan kimselerin şehadeti ve haber vermesiyle bu durum ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla, canlı varlıkların yaratılmış olduğuna hükmetmek zorunludur. Cevherlerin de dâhil olduğu

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 135: 6-7. Öte yandan, Mâtürîdî'ye göre istidlâl ve nazar yoluyla, yani akli delillerle Allah'ın varlığına ulaşma âdetinde olmayan avâm, gökleri ve yeri yaratanın Allah olduğunu ancak naklî deliller vasıtasıyla bilir; bk. *Te'vîlât*, IV, 424: 10-12.

<sup>132</sup> Cerić, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abū Manşūr al-Mâtürîdî*, 109, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur 1995.

<sup>133</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 25: 5-6.



cansız varlıklar ise canlıların idaresi altında bulduklarına göre, bunların yaratılmış olmaları daha önceliklidir.<sup>134</sup>

2. *Hissî deliller*: Mâtürîdî'nin âlemin yaratılmışlığına dair duyuların idrakine dayalı olarak ortaya koyduğu delillerin, kendisinden önce ifade edilen farklı delillere de şamil olacak biçimde çeşitli ve çok yönlü olduğu görülmektedir. Onun delillerinden ilki, cevherlerin bizâtihî kaim olamamaları ve ihtiyaç içinde bulunmalarıdır. Tüm cevherlerin zorunluluklarla kuşatılmış olmaları ve ihtiyaç içinde varlık bulmaları, duyularla idrak edilebilen bir durumdur. Kadîm olmak ise ihtiyaçsızlık anlamına gelmektedir; zira kadîm olan varlık, kıdemi ile kendisi dışındakilerden müstağnî olur. Zorunluluk ve ihtiyaç, cevheri kendisi dışındakilere bağımlı hale getirdiğinden, onun yaratılmış (*hâdis*) olduğu zorunlu olarak ortaya çıkar.<sup>135</sup>

İkinci delil, varlığın bozuluşa ve durumu itibariyle gerilemeye konu olmasıdır. Hiçbir varlık kendi varlığının başlangıcı hakkında bilgi sahibi olmadığı gibi, varlığının bilgi ve kudret açısından en iyi durumda olduğu safhasında bile, bozulmaya uğrayan yönlerini düzeltme imkân ve kabiliyetine sahip değildir. Bu durum canlı varlıklarda gözlenmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi cansız varlıklar zaten canlı varlıkların tasarrufu altında bulduklarından, canlılar için geçerli olan hususlar onlar için öncelikli olarak geçerlidir. Şu durumda, canlı ya da cansız hiçbir varlığın bir başkası bulunmaksızın var olamayacağı anlaşılmaktadır. Kadîm olmak bir başkası vasıtasıyla var olma ihtimalini dışarıda bıraktığından, kendisi dışında bir varlık ile var olan şeyin hâdis olduğu ortaya çıkar.<sup>136</sup> Görüldüğü üzere, Mâtürîdî'nin bu delildeki istidlâl tarzı, Eş'arî'nin, insanın kendisini yeniden gençleştirmesinin ve durumundaki gerilemeyi telâfisinin imkânsızlığına dayalı istidlâliyle paralellik arz etmektedir.

Mâtürîdî'nin getirdiği üçüncü delil, Nazzâm'ın daha ayrıntılı biçimde takrir ettiği, basit cisim ve cevherlerin zıt tabiatlara sahip oluşu delilinin özet bir ifadesidir. Buna göre, duyularla algılanabilen her varlıkta, bir takım farklı ve zıt tabiatların zorunlu

<sup>134</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 25: 7-10.

<sup>135</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 25: 11-13.

<sup>136</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 25: 13 vd., 34: 9-10. Nitekim, insanın sonlu ve sınırlı, aynı zamanda hudûs alâmetleriyle kuşatılmış olduğunun müşahede edilmesi de, onun bir yaratıcıya ihtiyacını ortaya koymaktadır; bk. *Te'vilât*, V, 5: 19-20.

biçimde bir araya gelmiş oldukları görülmektedir. Halbuki bu tabiatların özü gereği birbirlerinden ayrı ve uzak olmaları gereklidir. Şu halde bunların bir başka varlık marifeti ve tasarrufuyla bir araya geldiği anlaşılmaktadır ki, bu da onların yaratılmış olduklarının ifadesidir.<sup>137</sup>

Mâtürîdî'nin dördüncü delili olan âlemi oluşturan cüzlerin sonluluğu, büyük ölçüde Kindî'nin (ö. 252/866 ?) delilini andırmaktadır.<sup>138</sup> Mâtürîdî'nin ifadesiyle, âlem cüzler ve parçalardan müteşekkildir. Bu parçaların pek çoğunun yok iken sonradan var olduğu bilinmekte ve gelişme, genişleme ve büyüme sergiledikleri de gözlenmektedir. Parçalar hakkında cârî olan bu durumun, bunların oluşturduğu bütün, yani âlem için de geçerli olması gerekir, zira sonlu ve sınırlı parçaların bir araya gelmesiyle (*ictimâ*) sonsuz bir varlık teşekkül etmez.<sup>139</sup>

Tabiatta değişim ve yok oluşun gözlemlenmesi de âlemin yaratılmışlığına delil teşkil eder. Âlemde iyi (*ṭayyib*) ve kötü (*ḥabîs*), küçük ve büyük, güzel (*ḥasen*) ve çirkin (*ḳabîḥ*) şeylerin yanı sıra, aydınlık ve karanlık da mevcuttur. Bunların tamamı değişim ve zeval bulma âlâmetleridir; değişen ve zeval bulma istidadında olan şey ise yok oluş sürecine maruz kalır ve yok olur.<sup>140</sup> Birleşik olan ve mevcut halini muhafaza eden şey, sağlamlaşır, güçlenir ve büyür. Nitekim, ayrışıp dağılan şeyin varlığının ortadan kalkması da bu hükmü desteklemektedir. Şu halde, yok olma (*fenâ*) ihtimali bulunan şeyin varlığının kendinden olduğu söylenemez.<sup>141</sup> Varlığı kendinden olmayan da kadîm olamaz. Kadîm olmayan ise muhakkak bir başka varlık tarafından yaratılmış demektir.

Mâtürîdî duyulara dayalı altıncı ve son delilinde, âlemin varlığının bir başlangıcı bulunma imkân ve ihtimalinden hareket eder. Buna göre, âlemin bir başlangıcının

<sup>137</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 26: 4-5, 34: 15-16; ayrıca bk. *Te'vilât*, IV, 215: 27-29.

<sup>138</sup> İslâm düşünce tarihinde kelâmdan felsefeye geçişe kapı aralayan ve ilk İslâm filozofu kabul edilen Kindî, sonsuzluğun imkânsızlığı ilkesinden hareketle bir hudûs delili kurgulamış ve bununla Allah'ın varlığını ispat yoluna gitmiştir. Onun istidlâl tarzını şu şekilde özetlemek mümkündür: "Hiçbir kemiyet (nicelik) bilfiil sonsuz olamaz. Âlem de tümüyle bir kemiyet sayıldığına göre onun da sonlu ve sınırlı olması gerekir. Dolayısıyla ezeli bir cismin varlığı imkânsızdır ve her sonlu şey yaratılmıştır. Her yaratılanın da bir yaratıcısı vardır"; bk. Kindî, Ebû Yûsuf Ya'qûb b. İshâk b. eş-Şabbâh, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 114: 10 vd., 187: 3 vd., 194: 18 vd., 202: 4 vd., thk. Muḥammed 'Abdülhâdî Ebû Rîde, Dâru'l-Fikri'l-<sup>c</sup>Arabî, Kahire 1950.

<sup>139</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 26: 6-8.

<sup>140</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 349: 30 vd.

<sup>141</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 26: 9-12.

bulunması mümkün ve muhtemeldir. Fenâ ve zeval bulan varlıklar hakkında “aslında yalnızca gözden kaybolmuştur, özü itibariyle varlığı son bulmamıştır (*lâ yefnâ*)” denilmesi hiçbir anlam ifade etmez. Zira tabiat hakkında duyu ötesi bir takım delillerle değil, gözle görerek bilgi sahibi olunur. Dolayısıyla bu gibi delillere dayanarak âlemin kadîm olduğu iddia edilemez. Kaldı ki, bir şeyin hayatının sona ermesi ile zâtının fenâ bulması birbirinden ayrı şeyler değildir.<sup>142</sup> Şu halde âlem de kadîm olmayıp yaratılmıştır.

3. *Aklî deliller*: Mâtürîdî’nin istidlâl yoluyla ortaya koyduğu delili, genel olarak kelâmcılarda gördüğümüz tarzda cevher - araz ikilisine dayalı mukaddimelerden teşekkül etmemekte ve daha ziyade cisimler hakkında yukarıda zikri geçen değişimlerin akîl yolla değerlendirilmesi intibayı uyandırmaktadır.<sup>143</sup> Maamâfih, hudûs delilinin mukaddimelerine temel teşkil edecek tarzda kullanmasa da, sistemi içerisinde âlemin hudûsunu ispat noktasında bu kavramların analizine yer vermiştir. Dolayısıyla, onun bu konuda istimal ettiği kavram ve terminolojiye kısaca değinmek uygun olacaktır.

Mâtürîdî’ye göre varlıklar iki kısımdır: Cisim olan *‘ayn* ve araz olan *şîfat*.<sup>144</sup> O, kelâmcıların geneli tarafından yapılan cevher - cisim - araz şeklindeki üçlü tasnifi kabul etmez. Neseffî’ye göre, tedahul söz konusu olduğu için (*‘aybü’t-tedâhul*) Mâtürîdî bu üçlü tasnifi kabul etmemiştir. Zira cisimler de esasında cevherdir, çünkü cevherlerin birleşmesinden meydana gelmişlerdir.<sup>145</sup> Mâtürîdî *cism* ve *cevher* kavramlarını da zaman zaman *‘ayn* anlamında kullanmakla birlikte<sup>146</sup> bu, meselâ Mu‘tezile’den Şâlihî’de gördüğümüz “bütün cevherlerin cisim olduğu”<sup>147</sup> kanaatine karşılık gelmemektedir. Zira Mâtürîdî, bölünemeyen cüzler (*eczâ’ mimmâ lâ yetecezzâ*)<sup>148</sup> ile cüzlerin birleşiminden oluşan ve dolayısıyla araz, fiil, hareket ve sükûn gibi parça ve kısımlara ayrılma ihtimali bulunmayan şeylerden (*mâ lâ yahtemilü’t-teczi’ete ve’t-*

<sup>142</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 26: 12-14.

<sup>143</sup> Topaloğlu, Bekir, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *DİA*, XXVIII, 152, ss. 151-157, Ankara 2003.

<sup>144</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 65: 10.

<sup>145</sup> Neseffî, Ebü’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed, *Tebşiratü’l-edille fi usûli’d-dîn*, I, 44: 11-14, thk. Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, 1993.

<sup>146</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 129: 5; ayrıca bk. Mağribî, ‘Ali ‘Abdulfettâh, *İmâmü Ehli’s-sünne ve’l-cemâ‘a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâ’ühü’l-kelemîyye*, 96-97, Mektebetü Vehbe, Kahire 1985.

<sup>147</sup> Eş‘arî, *Maqâlât*, II, 307: 14.

<sup>148</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 141: 4.

*teb'îza*) farklılık arz eden *cisim*<sup>149</sup> arasındaki ayırımın farkındadır.<sup>150</sup> O, *araz* kelimesini kullanmakla birlikte, bu anlamda *şîfat* lâfzının kullanılmasını tercih eder. Bunu daha isabetli ve İslâmî terminolojiye daha uygun görür; zira Kur'ân'da *araz* lâfzı maddî nesnelere için de kullanılmaktadır.<sup>151</sup> Kelâmcıların çoğunluğunun kabul ettiği üzere Mâtürîdî'ye göre de arazlar var olmak için bir mahalle (bu anlamda cevherlere) muhtaçtır; araz arazla kaim olmaz ve arazlar iki zamanda varlıklarını sürdürmezler.<sup>152</sup> Cevherler de arazlardan hâlî olamayacağı için bunların karşılıklı olarak birbirine muhtaç oldukları ortaya çıkar.<sup>153</sup>

Mâtürîdî'nin aklî delillerinin, hudûsu ispat noktasında kullanılacak zikri geçen pek çok veri ve argümanı bir arada bulunduran, adeta bunların mecmû mahiyetinde istidlâl tarzları olduğu göze çarpmaktadır. Meselâ bu delillerin ilkinde hem âlemin ve âlemde mevcut varlık ve oluşların sonluluğunu, hem arazların yaratılmışlığını, hem de arazlardan hâlî olmayan cismin yaratılmışlığını kullanmaktadır. O söz konusu delili şu şekilde takrir etmiştir: Cisim hareket ve sükûndan hâlî olamayacağı gibi, bu ikisinin tek mahalde aynı anda bir arada bulunmaları da mümkün değildir. Dolayısıyla cismin var olduğu tüm zamanın yarısında hareket ve yarısında sükûn söz konusu olmalıdır. “Yarım” kavramı ile nitelenebilen her şey de sonludur. Ayrıca hareket ve sükûn ezelde bir arada bulunamayacakları (*lâ yectemi'âni fi'l-kıdem*) için, ikisinden birinin hâdis olması gerekir. Birisinin ezelde yaratılmış olmasının imkânsızlığı, (ikisi aynı türden oldukları için) diğerinin de kadîm olmadığını ortaya koyar. Onların yaratılmış (*muħdes*) olmalarından da, onlardan hâlî olmayan cismin yaratılmış olduğu anlaşılır.<sup>154</sup>

<sup>149</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 63: 14 vd.

<sup>150</sup> Nitekim Mâtürîdî'nin tefsirinde Allah'ın yaratıcılığına vurgu yaparken, cisim ve cevheri ayrı ayrı zikretmesi bu kanaati desteklemektedir; bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 320: 11. Nesefî de, Mâtürîdî'nin cüzlerden meydana gelmiş olmayı (*terekküb*) cismin temel özelliği kabul ettiğini belirtir. Bu terekkübün salt bir birleşim olması veya sonucunda üç boyutlu bir nesne oluşması bir şey fark ettirmemektedir; Nesefî, *Tebşıra*, I, 48: 2-4.

<sup>151</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 33: 1-10. Mâtürîdî'nin metnini de zikrettiği söz konusu âyetler şunlardır: “... Siz geçici dünya malını (*araza'd-dünyâ*) istiyorsunuz ...” (Enfâl 8/67); “Eğer yakın bir dünya malı (*araz*) ... olsaydı ...” (Tevebe 9/42).

<sup>152</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 417: 5-6.

<sup>153</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 34: 11-13.

<sup>154</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 27: 1-4.

Bir diğ̈er delilinde yine cismin yaratılmış olan arazlardan hâli olmasının imkânsızlığı ile bir şeyin zorlanmış (*mağhûr*, *mağlûb*) veya bir duruma hasredilmış (*mağsûr*) olmasının yaratılmışlığına delâlet ettiği argümanlarına yer vermektedir. Bu ikinci argümanı, Nazzâm'ın Maniheistler'le nur ve zulmetin yaratılmış olduğunu ispat sadedinde yaptığı tartışmada kullandığı delile benzemektedir.<sup>155</sup> Mâtürîdî'nin ikinci deliline göre hiçbir cisim varsayılan daimî bir hareket veya daimî bir sükûndan ayrı kalamaz. Bu durumda olan varlık kendi başına kaim olamamakta, bilâkis sükûn veya hareket durumuna hasredilmış, emir ve boyunduruk altında ve başkalarının ihtiyaçlarına tahsis edilmiş olmaktadır, dolayısıyla yaratılmıştır. Varlığın aslını oluşturan cevherler böyle olunca, ancak cevherle var olan ve hayatiyetini sürdüren canlı varlıkların da yaratılmış olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>156</sup>

Mâtürîdî, üçüncü delilinde aynı türden birbirinin zıddı iki arazın aynı anda aynı mahalde bir arada bulunamayacağı ilkesinden hareket etmektedir. Âlem için iki ihtimalden söz edilebilir. Birinci ihtimal, âlemin, kendisinde bulunan birleşme ve ayrışma, hareket ve sükûn, iyi (*tayyib*) ve kötü (*habîş*), güzel (*hasen*) ve çirkin (*kaбіh*), fazlalık ve eksiklik gibi hallerle birlikte kadîm olmasıdır. Halbuki bunların yaratılmış oldukları hem duyular hem de akıl yoluyla bilinmektedir. Zira iki zıt bir arada bulunamayacağından, bu hallerin / arazların peşpeşe gelmeleri (*te'âkub*) gerekir; bu da yaratılmışlığı ifade eder. Tüm yaratılmış varlıklar önce yok iken sonradan varlık sahasına çıkmışlardır; bunlardan ayrı olamayan ve varlığı bunlardan önce bulunmayan her şey de yaratılmış demektir. İkinci ihtimal ise âlemin bu özellikleri taşımayan bir asıl maddeden var edilmiş ve sonradan bu arazları almak suretiyle hâlihazırdaki durumuna intikal etmiş olmasıdır. Bu ihtimal varit ise zaten âlemin yaratılmış olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>157</sup> Çünkü kadîm varlıkta değişiklik meydana gelmesinden söz edilemez.

Mâtürîdî'nin âlemin yaratılmışlığını ispat yönündeki çalışmasının önemli bir ayağını da, âlemin kıdemi iddialarının reddi ve bu yöndeki delillerin çürütülmesi

<sup>155</sup> Ğayyât, *el-İntişâr*, 30: 8 vd. Bizzat Mâtürîdî de Şeneviyye'nin nur ve zulmetin kıdemi iddiasına karşı aynı delili kullanmaktadır; bk. *Te'vilât*, IV, 176: 2-7, 200: 12-16.

<sup>156</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 27: 6-10.

<sup>157</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 27: 11 vd.

oluşturmaktadır. O, hilâfetin merkezî otoritesinin zayıfladığı ve yerel hanedanlıkların güç kazandığı bir dönemde, Sâ mânî idaresi altında siyasî açıdan oldukça dengeli ve sakin bir görünüm sergileyen Horasân ve Mâverâünnehr bölgesinde<sup>158</sup> yaşadığı için, hilâfet merkezine yakın olan bölgelerde süregiden kelâmî tartışmalardan görece uzak kalmıştır.<sup>159</sup> Bulunduğu bölgede fikir hareketliliği daha ziyade Maniheizm, Deysâniyye ve Markûniyye<sup>160</sup> gibi düalist akımlar ile Yahudîlik ve Hristiyanlık karşısında<sup>161</sup> özellikle âlemin kıdemi gibi anlayışların reddi doğrultusunda gerçekleşmektedir.<sup>162</sup> Bu durum, daha önceki dönemde Ebû'l-Hüzeyl, Nazzâm ve Kindî'de de görüldüğü gibi yaratılmışlık delillerinin büyük ölçüde savunmacı karakterde olması sonucunu getirmiştir.<sup>163</sup>

Mâtürîdî, âlemin kıdemine dair altı farklı görüş zikrederek bunların her birine karşı itirazlar geliştirmiştir. Birinci görüş, müşahede âleminde gözlemlenen madde ve zamanın tabiatından hareket etmektedir. Buna göre, âlemdeki her şey bir başka şeyden meydana gelmektedir. Dolayısıyla, âlem de bir yaratıcı bulunmaksızın daha önceden var olan bir maddeden meydana gelmiş olmalıdır. Müşahede âleminde hiçbir şeyin yoktan var olmadığı görülmektedir. Duyu ötesi âlem müşahede âlemine kıyasla bilineceğine göre, âlemin de yoktan değil bir maddeden varlık bulmuş olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca zamanda bir art arda geliş söz konusudur ve dolayısıyla geçmişe doğru kendisinden önce zaman bulunmayan bir zaman dilimi düşünülemez. Zamanın zaman içinde yaratılmış olduğunu söylemek, bir teselsül halinde sonsuza kadar (*mâ lâ nihâyete lehû*) gitme gereğini doğuracaktır. Şu halde zaman ve buna bağlı olarak da âlem kadîm

---

<sup>158</sup> Mağdisî el-Beşşârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḥmed, *Aḥsenü't-tekâsîm fî ma'rîfeti'l-ekâlîm*, 261: 5-10, thk. M. J. de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1906; ayrıca bk. Brockelmann, Carl - Perlmann, Moshe, *History of the Islamic Peoples: With a Review of Events, 1939-1947*, 165-166, İngilizce'ye çev. Joel Carmichael - Moshe Perlmann, G. P. Putnam's Sons, New York 1947.

<sup>159</sup> Cerić, *a.g.e.*, 28; Mağribî, *a.g.e.*, 17-18.

<sup>160</sup> İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, 411: 23, 412: 12-13, thk. İbrâhîm Ramazân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994.

<sup>161</sup> Mağdisî el-Beşşârî, *a.g.e.*, 323: 3.

<sup>162</sup> Cerić, *a.g.e.*, a. y.; Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgenin özellikle aklî ve felsefî ilimler açısından temayüzü ve onun âlemin kıdemi görüşüyle mücadelesi için ayrıca bk. Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Neseî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII (1985), 283, 286, ss. 281-298.

<sup>163</sup> Alousî, *The Problem of Creation*, 177-178.

olmalıdır.<sup>164</sup> Mâtürîdî kîdem taraftarlarının, zihinlerinde canlandırma ve şekillendirmeyi (*taşavvur fi'l-vehm ve takaddur fi'l-âql*) başaramadıkları şeyleri reddetme eğiliminden dolayı bu görüşü ortaya attıklarını belirtir. Bu iddiayı reddetmek için, insanın bir şeyin yoktan var edilmesini idrak edememesinin, irade ve kudret sahibi bir yaratıcının irade ve kudretiyle böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceği anlamına gelmediğini temellendirme yoluna gider.<sup>165</sup> Ayrıca, zamana tâbi olan, kendisi için zamandan söz edilebilen her şey yaratılmıştır, ezeli olamaz.<sup>166</sup>

Âlemin kîdemine dair ikinci görüş, sonsuza kadar giden bir illet - ma'ûlûl ilişkisini esas alır. Var olan her şey, bir başka şeyden meydana gelmektedir ve bu zincir geriye doğru sonsuz biçimde uzanmaktadır. Maamâfih, hakîm bir yaratıcı âlemin varlık sahasına çıkmasının sebebidir (*illet*). Ma'ûlûl bulunmayan bir illetin varlığı imkânsızdır<sup>167</sup>, dolayısıyla bu illet - ma'ûlûl ilişkisi âlemin kadîm olmasını gerektirir. Ayrıca âlem bu yaratıcının bir lütfu ve nimetidir. Varlığı kadîm olan yaratıcı zâtı gereği kâdir ve cömert olduğundan, onun bu kudret ve cömertliğinin eserinin de zâtı gibi ezeli olması gereklidir.<sup>168</sup>

Üçüncü görüş, bilkuvve var olma esasına dayanır. Buna göre, varlığın esas olan temel madde (*tıynet*) kadîm, varlığın bir şekilde varlık sahasına çıkışı ise hâdistir. Nutfeden insanın ve yumurtadan tavuğun varlık bulmasında görüldüğü gibi, var olan her şey, bir şeyin bir başkasına dönüşmesi (*inkılâb*) ile varlık sahasına çıkar.<sup>169</sup> Bu, var olan her şeyin, bilfiil var olmadan önce bir başka şeyde bilkuvve var olduğu anlamına gelir. Binaenaleyh, âlem de bilfiil varlık sahasına çıkmadan önce bir ezeli maddede bilkuvve var olmalıdır. Mâtürîdî buna şu şekilde cevap verir: Şayet bir varlığın bir diğerine dönüşmesi (*intikâl*) söz konusu ise, dönüşüm sonucu ortaya çıkan varlık ilk olmayacağından yaratılmış olduğu bilinir. Dönüşüme uğrayan ilk varlık ikincisinin ortaya çıkışıyla yok olduğundan, onun da kadîm olmadığı anlaşılır.<sup>170</sup>

<sup>164</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 51: 3-7.

<sup>165</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 52: 5 vd.

<sup>166</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 510: 1-3, 239: 30 vd.

<sup>167</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 51: 9-10.

<sup>168</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 173: 8-10.

<sup>169</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 51: 13-15, 174: 2-3.

<sup>170</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 28: 2-6.

Dördüncü görüş, âlemin oluşumunun asıl maddeye (*tıynet*) sonradan ârız olan bir takım hallerle (*°avâriz*) gerçekleştiği yönündedir. Bu asıl madde, varlıkların şu anda sahip oldukları uyum ve farklılık gibi özellikleri taşıyan haline dönüşmüştür.

Mâtürîdî son iki görüş olarak da âlemin oluşumunu yaratıcıya bağlayanları ve heyûlâ adını verdikleri bir ilk madde kabul edenleri zikreder.<sup>171</sup> O, bir başka yerde yukarıda zikredilen son üç görüşü bir arada değerlendirerek, başlangıçta bu asıl maddeye (*heyûlâ*) yaratıcıya nispet edilen sıfatların verildiğini, fakat sonradan heyûlânın araz almasının ve bir halden bir başka hale dönüşmesinin caiz görüldüğünü belirtir. Kadîm varlık için böyle bir şeyden söz etmek ise mümkün değildir.<sup>172</sup>

Sonuç olarak, Mâtürîdî’de âlemin yaratılmışlığı (hudûs) tek isbat-ı vâcib metodu olmamakla birlikte, bu meseleyi çeşitli vesilelerle tekraren ele almasından ve özellikle çağdaşlarına göre oldukça şümulü biçimde işlemesinden hareketle başlıca delilini oluşturduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

## 5. Sünnî Kelâmın Sistemleşme Döneminde Kozmolojik Delil

### a. Ebû Bekr el-Bâkıllânî

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Başrî el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), Eş°arî kelâmını bilgi problemi ve tabiat felsefesi açısından ikmal ederek Eş°ariyye’nin sistemli bir mezhep haline gelmesinin öncüsü olmuştur. O, âlemin hudûsu ve Allah’ın varlığını ispat gayesiyle cevher, araz, halâ gibi tabiat felsefesine ilişkin konuları sistemleştirmiş, bunları ulûhiyet anlayışının temeli haline getirmiştir.<sup>173</sup> Bâkıllânî’nin kavramların analizi ve kategorik ayrımıyla konuya giriş yapması ve sonrasında her bir mukaddimeyi ayrıntılı biçimde işleyerek Allah’ın varlığına dair delillerini insicamlı bir bütün halinde serdetmesi, Sünnî kelâmın onun elinde tekâmülü ve sistemleşmesinin bir göstergesidir.

<sup>171</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 52: 1-4.

<sup>172</sup> Mâtürîdî, *a.e.*, 174: 5-8.

<sup>173</sup> İzmirli, “Ebû Bekr Bâkıllânî”, *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 2, sy. 5-6 (1926), 141, ss. 137-172; Gölcük, Şerafeddin, “Bâkıllânî”, *DİA*, IV, 534, ss. 531-535, İstanbul 1991.



Özellikle Ğazzâlî öncesi dönem kelâmında varlık, kadîm ve hâdis olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır.<sup>174</sup> Âlemden hareketle Allah'ın varlığının delillendirilmesi, öncelikli olarak bu iki varlık türü arasındaki farklılığın ortaya konulmasını gerektirir. Bâkıllânî de varlığın iki kısma ayrıldığını belirtir: Ezelî olan kadîm ve varlığının başlangıcı olan muhdes.<sup>175</sup> Kadîm, varlığı başkasından önce gelen varlığa işaret eder ve günlük dilde iki anlamda kullanılır. Bunlardan birincisi varlığının başlangıcı olan, fakat kendisinden sonra ortaya çıkan şeylerden önce varlık bulmuş şeydir. Ancak bu tür kadîm varlığın kıdemi bir noktaya kadardır ve aslına bakılırsa bu açıdan o, varlığı için belirli bir süre tayin edilebilen muhdes varlıktır. Gerçek anlamda kadîm ise, varlığının bir başlangıç noktası olmaksızın diğer şeylerden önce mevcut olan varlıktır ve bu Allah Te'âlâ ile O'nun sıfatlarını ifade eder.<sup>176</sup> Allah dışındaki varlıklar için kadîm lâfzının kullanılması, onların eski olma vasfını mübalağalı biçimde ifade etme gayesine matuftur.<sup>177</sup> Muhdes ise varlığının başlangıcı olan ve yoktan varlık sahasına çıkan veya yoktan var edilen şeydir.<sup>178</sup>

Bâkıllânî, kadîm ve muhdes şeklindeki ikili varlık tasnifini ortaya koyduktan sonra, delilinin temel taşlarını oluşturan cevher, cisim ve araz kavramlarının tanımını yapar. Ona göre muhdes varlıklar bileşik cisim, cevher-i ferd ve cevher / cisimlerle var olan araz olmak üzere üç kısımdır.<sup>179</sup> Cisim, bileşik (*mü'ellef - mürekkeb*) olan varlıktır.<sup>180</sup> Bâkıllânî bu tanımında, diğer Sünnî kelâmcılarda olduğu gibi cismi cevherden ayıran en önemli özellik olan “bileşik olma” vasfını ön plana çıkarmıştır.<sup>181</sup> Buna göre, bir cismin teşekkülü için en az iki cevherin birleşmesi yeterlidir.<sup>182</sup> Bu tanımla o, Mu'tezile'nin “cevherlerin birleşmesiyle üç boyutu veya yönleri teşekkül

<sup>174</sup> Karadaş, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 29.

<sup>175</sup> Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Başrî, *et-Temhîd fi'r-redd 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 16: 15-16, thk. Richard J. McCarthy, el-Mektebetü's-Şarkîyye, Beyrut 1957; a. mlf., *el-İnşâf fîmâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*, 16: 3 vd., thk. Muhammed Zâhid el-Kevşerî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. bs., Kahire 2000.

<sup>176</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 16: 17 vd.; *el-İnşâf*, 16: 4-5.

<sup>177</sup> Bâkıllânî, *el-İnşâf*, 16: 6-7.

<sup>178</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 17: 3-6; *el-İnşâf*, 16: 8-11.

<sup>179</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 17: 8-9; *el-İnşâf*, 16: 12-13.

<sup>180</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 17: 9; *el-İnşâf*, 16: 13.

<sup>181</sup> Örneğin bk. İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-uşûl (el-Hudûd ve'l-muvâza'ât)*, 87: 1, thk. Muhammed Süleymânî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.

<sup>182</sup> Tûsî, Ebû Ca'fer Naşîruddîn Muhammed b. Muhammed, *Risâletü kavâ'idi'l-akâ'id*, 22: 12-14, thk. 'Ali Hâsim Hâzim, Dâru'l-Ğurbe, Beyrut 1992.

etmiş varlık”<sup>183</sup> şeklindeki cisim tanımından ayrılmıştır. Bâkıllânî’de dikkat çeken bir husus, Arap dili ve edebiyatına vukufunun bir sonucu olarak kavramların dilde kullanıldıkları anlamı da göz önünde bulundurması ve anlam analizleriyle sahip olduğu görüşü desteklemesidir. Nitekim o, bileşik olmanın cismin temel özelliği olduğunu delillendirme sadedinde, bir kimse için *cesîm* ve *ecsem* gibi kavramların kullanılmasının, bilgi, kudret vb. özelliklerindeki artış sebebiyle olmadığını, terkip ve telif yoluyla kendisini oluşturan parçaların çokluğuna işaretle böyle denildiğini ifade etmektedir.<sup>184</sup> Bu noktada, kavramlar için soyut tanımlar yapmanın ötesinde dilde kazandıkları anlamların da gözetilmesinin, fiziğe dair bu konuların esasen belli bir inancı temellendirme ve bunu topluma aktarma aracı olarak kullanılmasından ileri geldiği tespiti oldukça haklı görünmektedir. Kelâmcılar açısından önemli olan bizzat cismin mahiyeti değil, cisim vb. kavramlar üzerinden ortaya konulan inanç ve düşüncenin insanların zihnine yaklaştırılıp yerleştirilmesidir.<sup>185</sup>

Bâkıllânî, muhdes varlıkların ikinci kısmı olan cevheri, yer kaplayan (*mütehayyiz*) ve her araz türünden en az bir arazi taşıyan<sup>186</sup> ya da kısaca bir hayyizi olan<sup>187</sup> varlık şeklinde tanımlar. Bu tanımla oluşturduğu iki hususla onun farklı kaygıları göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Cevherin arazlardan ayrılmazlığı, az sonra görüleceği üzere âlemin hudûsunun ispatına yöneliktir. Cevherin yer kapladığı kaydı ise Hristiyanlar’ın hatalı Tanrı tasavvurunu reddetme gayesine matuftur. Bâkıllânî’den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Mu‘tezilî İbn Metteveyh’in (ö. V./XI. yüzyıl) cevheri tanımlarken onun gibi özellikle yer kaplama vasfına vurgu yapması<sup>188</sup>, kelâmcıların müşterek kaygılara sahip oluşunun ve fizikten hareketle sahih bir Allah tasavvuru tesis etmeye çalıştıklarının önemli bir göstergesidir. Bâkıllânî, *hayyizi* “kendisinde bir şey bulunan mekân veya mekân takdirinde olan” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>189</sup> Cevher ile

<sup>183</sup> Eş‘arî, *Maqâlât*, II, 302: 16 vd.; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 48: 1-3.

<sup>184</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 17: 11-14; *el-İnşâf*, 16: 17-18.

<sup>185</sup> Karadaş, *Bâkıllânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 56-57.

<sup>186</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 17: 17-18, 77: 7-8.

<sup>187</sup> Bâkıllânî, *el-İnşâf*, 16: 19.

<sup>188</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 47: 4-9.

<sup>189</sup> Bâkıllânî, *el-İnşâf*, 16: 19-20.

onun içinde bulunduğu hayyizin yaratılışı eş zamanlıdır.<sup>190</sup> Dolayısıyla hayyiz yaratılıştan itibaren cevherin ayrılmaz bir parçasıdır ve ne hayyizsiz cevher ne de cevhersiz bir hayyiz düşünmek mümkündür.<sup>191</sup> Bu bağlamda, Hristiyanlar'ın cevheri “kendi başına var olan ve kendisi dışında bir varlığa ihtiyaç duymayan şey” şeklinde tanımlayarak Allah'ın bir cevher olduğunu söylemelerinin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.<sup>192</sup>

Bâkıllânî'ye göre muhdes varlıkların üçüncü kısmını arazlar teşkil etmektedir. O, arazi “cevher ve cisimlere ilişen, varlığının devamı söz konusu olmayan ve var olduktan sonraki ikinci anda varlığı son bulan şey” şeklinde tarif etmektedir.<sup>193</sup> Arazların varlığının süreksizliğini ilk etapta hem Kur'ân'dan hem de Arap Dili'ndeki kullanımlardan istişhadla ortaya koymaktadır. Daha önce görüldüğü üzere, Mâtürîdî'nin, *‘arazdan ziyade şıfat lâfzının kullanılmasının uygun olduğuna delil getirdiği* “... Siz dünya malını (*‘araza'd-dünyâ*) istiyorsunuz ...” (Enfâl 8/67) âyetini Bâkıllânî sadece dil açısından değerlendirmekte, malların *‘araz* olarak isimlendirilmesinin, bunların varlığının son bulması ve geçici olmalarına dayandığını ifade etmektedir. Aynı şekilde “Birisine hummâ veya delilik *‘arız* oldu” denildiğinde de, bu halin süreksizliği ve geçiciliğine vurgu yapılmaktadır.<sup>194</sup>

Bâkıllânî arazlar bahsine girişiyse birlikte, âlemin hudûsu ve Allah'ın varlığına dair delilini de adım adım kurgulamaya başlamaktadır. Bunun ilk aşaması arazların varlığının ispatıdır. Arazların var olduğunun delili, cismin hareketsizlik halinden sonra harekete geçmesi ve hareket ettikten sonra da durmasıdır (*teḥarrükü'l-cismi ba'de sükûnihî ve sükûnühû ba'de hareketihî*). Bu durum ya cismin kendisinden kaynaklanır ya da kendisi dışında bir sebebe (*illet* veya *ma'na*) dayalı olarak gerçekleşmektedir. Şayet cisim kendiliğinden hareketli olsa, durması mümkün olmaz. Onun hareket sonrasında durması, kendisi dışında bir sebebe bağlı olarak müteharrik olduğunu gösterir ki bu sebep de harekettir. Renkler, tatlar, kokular, birleşme (*te'lif*), hayat ve

<sup>190</sup> Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, 66, E. J. Brill, Leiden 1994.

<sup>191</sup> Karadaş, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 51.

<sup>192</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 75: 9 vd.

<sup>193</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 18: 4-5; *el-İnşâf*, 16: 21.

<sup>194</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 18: 6-9; *el-İnşâf*, 16: 22 vd.

ölüm, ilim ve bilgisizlik, kudret ve aciz gibi diğer arazların varlığı hususunda da aynı istidlâl tarzı geçerlidir.<sup>195</sup>

İkinci aşamada arazların hâdis olduklarının ispatı gelir. Bunun delili de, sükûn ortaya çıktığında hareketin son bulması ve ortadan kalkmasıdır. Şayet sükûn ortaya çıktığında hareket ortadan kalkmasaydı, bu ikisinin tek bir cisim üzerinde aynı anda var olmaları ve dolayısıyla cismin aynı anda hem hareketli hem de hareketsiz olması gerekirdi. Bunun imkânsızlığı ise aklen zorunlu olarak bilinen bir husustur.<sup>196</sup> Bâkıllânî istidlâlinin ilk kısmında sadece hareketin son bulmasına ve varlığının ortadan kalkmasına atıf yapmakta, varlığı son bulan ve yokluğu mümkün olan şeyin aynı zamanda sonradan var olmuş ve yaratılmış olması gerektiğini açık biçimde dile getirmemektedir. Bu durum, onun Aristoteles'te gördüğümüz<sup>197</sup> ve kelâmcılar tarafından da kabul edilen bu prensibi bir ön kabul olarak benimsediğini göstermektedir. İstidlâlinin sonunda iki zıt arazın bir arada bulunmasının imkânsızlığının aklen zorunlu olarak bilindiği şeklindeki ifadesi de ilk bakışta fazlalık gibi görünmektedir. Ancak o, bu ifadeyle “sükûnun gelmesiyle hareketin ortadan kalktığı” hükmüne gelebilecek muhtemel bir itirazın önünü almaya çalışmaktadır. Bu noktada, meselâ hareket arazının tamamıyla yok olmadığı, fakat daha sonra tekrar ortaya çıkması mümkün olacak biçimde, cisim içinde bir tür kümûn haline geçtiği söylenebilir. Başka bir deyişle, hareket ve sükûn arazları yaratılmış olmayıp, bunlardan biri kümûn halinde olmak üzere her ikisi de daima cisimde var olabilirler ve dönüşümlü olarak cisim üzerinde ortaya çıkabilirler.<sup>198</sup> Bâkıllânî'nin zihninde muhtemelen Nazzâm'ın geliştirdiği kümûn teorisi vardır ve bu teorinin, iki zıt hususun aynı anda aynı varlık üzerinde bulunmasının imkânsızlığı ilkesine aykırı olması sebebiyle bâtıl olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Nitekim başka bir yerde, hiçbir araz için zuhûr ve kümûnun mümkün olmadığını açık ifadelerle belirtmektedir.<sup>199</sup>

<sup>195</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 18: 13-18; *el-İnşâf*, 17: 5-11.

<sup>196</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 22: 6-9; *el-İnşâf*, 17: 12-18.

<sup>197</sup> Aristoteles, *On the Heavens (De Caelo)*, I, 12.

<sup>198</sup> Davidson, *Proofs for Eternity ...*, 138.

<sup>199</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 61: 16-17.

Bâkıllânî cevherlerin hâdis oluşlarının ispatına özel bir atıfta bulunmaksızın üçüncü aşamada doğrudan doğruya cisimlerin hudûsunu ispat yoluna gitmektedir. Gerek ay üstü âlemin (*ʿulviyyühû*) ve gerekse ay altı âlemin (*süfliyyühû*) sadece bileşik cisimler, cevher-i ferdler ve arazlardan ibaret olduğunu belirtmesinden hareketle, onun cisimlerin hâdis oluşunu ispat etmekle, onları oluşturan cevherlerin hudûsunu da zımnen ispatladığı kanaatinde olduğunu ve bu sebeple cevherler üzerine özel bir bahis açmadığını söylemek mümkündür. Cisimlerin hâdis oluşlarını, onların varlığının hâdis varlıklardan önce gelmemesi ile delillendirmektedir. Varlığı hâdis bir varlığa sebkâ etmeyen şey zorunlu olarak onun gibi hâdistir; zira ya onunla birlikte veya ondan sonra var olmak durumundadır ki her iki halde de hâdis olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>200</sup> Bâkıllânî cismin hâdis varlıklardan önce var olamayacağını açıklarken daha önce kullandığı hareket - sükûn araz ikilisi yerine birleşme (*ictimâʿ*) - ayrılma (*iftirâk*) arazlarını kullanmaktadır. Bu şekilde, delilin yapısında herhangi bir değişikliğe gitmeksizin her türlü arazın istimal edilebileceğini ve zımnen her araz için aynı özelliklerin geçerli olduğunu da göstermiş olmaktadır. Ona göre, bir cisim varlık sahasına çıktığında ya parçaları birleşik (*mütemâsseʿl-ebʿâz müctemiʿan*) ya da ayrı (*mütebâyinen müfteriķan*) biçimde var olacaktır ve bunların dışında üçüncü bir ihtimal söz konusu olamaz. Dolayısıyla hâdis varlıklardan önce gelmesi de düşünülemez. Varlığı hâdis varlıklardan önce gelmeyen şey de zorunlu olarak hâdistir.<sup>201</sup>

Bâkıllânî âlemin yaratılmışlığını ispatlarken gerek kullandığı ifadelerin ve gerekse istidlâl tarzının büyük ölçüde Saʿîd b. Yûsuf el-Feyyûmî ile örtüştüğü göze çarpmaktadır. İkisi de cisimlerin arazlardan hâlî olamayacağını (*lâ yaḥlû*) belirtip varlığı hâdislerden önce gelmeyen (*lem tesbuk*) şeyin de bizâtiḥî hâdis olduğu sonucuna ulaşırken bire bir aynı ifadeleri kullanmaktadır. İkisinde de arazların başlıca örneğini hareket teşkil etmektedir. Ayrıca her ikisi de ay altı âlem gibi ay üstü âlem ve semavî cisimleri de göz önünde bulundurmak suretiyle delillerini ihatalı biçimde kurgulamaya çalışmışlardır.<sup>202</sup>

<sup>200</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 22: 10-12; *el-İnşâf*, 17: 19-24.

<sup>201</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 22: 13-16.

<sup>202</sup> Davidson, *Proofs for Eternity ...*, 136.

Bâkıllânî bu şekilde âlemi oluşturan unsurların ve dolayısıyla bir bütün olarak âlemin yaratılmışlığını ortaya koyduktan sonra, delilin sonuç kısmına gelmektedir. Bu da âlemin bir yaratıcısı (*şâni*<sup>9</sup>) bulunduğunun ispatıdır. Bu noktada önce Ebû Hânîfe gibi erken dönem müelliflerden itibaren görülen, yazar bir kimse olmaksızın yazının, ressam olmaksızın resmin, inşa eden birisi olmaksızın bir binanın var olamayacağı şeklindeki naif örnekleri serdetmektedir. Ona göre, faili bulunmaksızın bir fiilin gerçekleşmeyeceği bedîhî bir bilgidir. İnsan tarafından ortaya konulan hareket ve ürünlerin bir faili bulunmadan ortaya çıkması nasıl imkânsız görülüyorsa, âlemin suretleri ve feleklerin hareketlerinin de muhakkak bir yaratıcısı bulunmalıdır; zira bunlar daha üstün ve incelikli bir yaratma gücüne ihtiyaç göstermektedir.<sup>203</sup> Maamâfih, bu gibi örneklerde gaibi şahide kıyas metodu kullanılmış olmakla birlikte, derinlikli bir istidlâle veya felsefî mukaddimelere dayanmadıkları ve bir nevi ön kabulün ifadesi oldukları için, Bâkıllânî öncesi dönemde delilin sonuç kısmının eksik veya en azından zayıf kaldığını söylemek mümkündür. Buna karşılık, Cüveynî'nin hudûs ve imkân delillerini cem ederek âlemin zorunsuzluğu temelinde geliştirdiği *cevâz* metodunun ilk adımlarını Bâkıllânî ortaya koyarak, delildeki bu gediği kapatma yoluna gitmiştir.

Her ne kadar arazlardan hareketle âlemin hudûsunun ispatlanması onun kullandığı *taḥşîş* delilinin altyapısını oluştursa da, âlemin yaratılmışlığı delilinin tam anlamıyla yaratıcının varlığını ispatlayan bir delil haline gelebilmesi için, her hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğunun istidlâl yoluyla ortaya konulması gerekmektedir.<sup>204</sup> Onun bu konudaki birinci delili, aynı cinsten oldukları bilinen (*me<sup>c</sup>a'l-<sup>c</sup>ilmi bi-tecânüsihâ*) hâdis varlıkların ortaya çıkışlarında öncelik (*tekaddüm*) ve sonralık (*te<sup>a</sup>ḥḥur*) gözlenmesidir. Önce gelen varlığın bizâtiḥî ve cinsi gereği önce gelmesi mümkün değildir. Zira böyle olsa aynı cinsten her varlığın önce ortaya çıkması gerekmektedir. Aynı şekilde, sonra ortaya çıkan varlık zâtı ve cinsi gereği sonraya kalmış olsa, bunlarla aynı cinsten olup önce gelen varlıkların niçin öne geçtiği problemi varit olacaktır.

<sup>203</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 23: 4-9.

<sup>204</sup> Davidson, "Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy", *Philosophy East and West*, c. 18, sy. 4 (1968), 300, ss. 299-314. Mâcid Faḥrî, Bâkıllânî'nin sonraki iki delilinin, yukarıda zikredilen ilk delil ile aynı mantıkî yapıya sahip olduğu, fakat sadece "orta terim"lerinin farklılık arz ettiği kanaatindedir; bk. Fakhry, Majid, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God", *The Muslim World*, sy. 47 (1957), 139, ss. 133-145.

Birbirinin benzeri olan varlıkların (*mütemâsilât*) önce veya sonra gelme noktasında kendilerinden kaynaklanan bir evleviyetleri olmaması, önce gelen varlığı öne geçiren ve onun varlığını kendi iradesine bağımlı kılan bir başka varlığın mevcudiyetine delâlet etmektedir.<sup>205</sup> Bâkıllânî her ne kadar sarîh bir ifadeyle dile getirmese de, her bir varlığın varlık sahasına çıkacağı belirli zamanı tayin eden bir *muḥaṣṣıṣ* veya *müreccih*in gerekliliği anlayışını ortaya koymaktadır. Onun bu istidlâli, âlemde vaki olan her hadisenin kendisinden önceki hadiselerle zorunlu sebeplilik ilişkisini reddeden ve olayların *‘âdet* çerçevesinde meydana geldiğini ileri süren kelâm anlayışına uygun düşmektedir. Zira şayet bu düşünceye aykırı biçimde, âlemdeki her bir hadise kendisinden önceki hadiseler tarafından belirlenmiş olsa, aynı cinsten ve aynı özelliklere sahip iki varlığın birbirinden farklı zamanlarda varlık sahasına çıkmalarını, bunların her birinin kendi geçmişi ve kendilerinden önce gelen hadiseler ile açıklamak mümkün olacaktır.<sup>206</sup>

Bâkıllânî'nin ikinci delili ise varlıkların hâlihazırdaki varoluş tarzlarının zorunlu olmadığı öncülünden hareket etmektedir. Âlemdeki cisimlerin sahip oldukları terkipten farklı bir yapıya sahip olmaları ve meselâ kare biçimli olanın yuvarlak, yuvarlak olanın da kare olması mümkündür. Aynı şekilde, hayvanlar şu andaki görünümünden başka bir görünümde olabileceği gibi, her cisim mevcut şeklinden bir başka şekle intikal edebilecektir. Cismin zâtı gereği (*li-nefsihi*) veya bu şekli almaya elverişli olduğu için (*li-şıḥhati kabûlihî lehû*) mevcut belirli şekilde bulunması söz konusu değildir. Zira eğer böyle olsa, cisim taşımaya elverişli olduğu her şekli aynı anda taşımalı, hattâ birbirinin zıddı olan şekiller tek bir cisim üzerinde toplanabilmelidir. Bunun imkânsızlığı, cisimlerin mevcut şekillerinde olmasının, onları terkip eden ve böyle olmalarını irade eden bir varlığın mevcudiyetinden kaynaklandığını göstermektedir.<sup>207</sup>

<sup>205</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 23: 10-16; *el-İnşâf*, 17: 25 vd.

<sup>206</sup> Allah'ın âlemde her an faal oluşunun temellendirilmesini de sağlayan bu düşünce tarzını Mâcid Fahrî "vesileci cevher - araz metafiziği" olarak isimlendirmektedir; Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 209, Columbia University Press, 2. bs., New York 1987; ayrıca bk. a. mlf., *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, 22 vd., George Allen & Unwin Ltd., London 1958. Bâkıllânî'nin vesileci (occasionalist) yaklaşım tarzı için bk. Macit, Muhittin, "İmkân Metafiziği Üzerine -Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi-", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, yıl: 2, sy. 3 (1997), 101-102, ss. 93-141.

<sup>207</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 23: 17 vd.

Bâkıllânî, kelâmcıların Aristoteles'ten mülhem olarak ortaya koyduğu teselsülün butlanı ilkesini de delilini tamamlayıcı bir unsur olarak açıklama yoluna gitmektedir. Buna göre hâdis varlıkların yaratıcısının hâdis olması düşünülemez, bilâkis kadîm bir varlık olmalıdır. Bu varlık yaratılmış (muhtes) olsa, bir yaratıcıya ihtiyaç duyacaktır, zira onun dışındaki hâdis varlıklar, hâdis olmaları haysiyetiyle bir yaratıcıya ihtiyaç göstermişlerdir. Geriye doğru her bir varlığın yaratıcısının yine muhtes olduğu varsayılrsa, söz konusu yaratıcıların tamamının da bir başka yaratıcıya ihtiyaç duymaları söz konusu olacaktır, bu ise imkânsızdır. Çünkü var olması geriye doğru sonsuz biçimde devam eden hâdisler zincirine bağlı olan bir hâdis varlığın vücut bulması mümkün değildir.<sup>208</sup> Bâkıllânî bu istidlâlinde, bir yaratıcıya ihtiyaç duymanın illetinin hudûs mu yoksa imkân mı olduğu tartışmasında tavrını hudûstan yana koyduğunu da sarahatle ifade etmektedir.

Sonuç itibarıyla, Bâkıllânî'nin, özünde kelâmda standart hale gelen arazların hudûsuna dayalı delili kullandığı söylenebilir. Bazen açık ifadelerle, bazen de işaret ve ima yoluyla arazların yaratılmışlığı, kümûn teorisinin bâtıllığı ve cisimlerin havâdisten hâlî olamayacağı gibi hususlara istidlâlinde yer vermiştir. Bununla birlikte o, özellikle *tahşîş* anlayışını tedavüle sokmak suretiyle delile farklı açılımlar getirmiş ve bunun yanı sıra daha önceki kurgularda âlemin yaratılmışlığının ispatından, onun bir yaratıcısının bulunması gerektiği sonucuna geçişte zayıf veya eksik kalan delili ikmal etmiştir.

#### **b. Kâdî 'Abdülcebâr**

Mu'tezile'nin son döneminin en güçlü ve en velûd siması olan Kâdî 'Îmâdüddîn Ebü'l-Hasen 'Abdülcebâr b. Aḥmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), Mu'tezile'nin Başra ekolünün ünlü temsilcisi Ebû İshâk b. 'Ayyâş (ö. 386/996) ile karşılaşana kadar itikadî meselelerde Eş'arî görüşleri benimsemiştir.<sup>209</sup> Bununla birlikte, Mu'tezile'ye intisabından sonra eserlerinde kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini

<sup>208</sup> Bâkıllânî, *a.e.*, 25: 6-11.

<sup>209</sup> Yurdagür, Metin, "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr: Hayatı ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1986), 125, ss. 117-136.



derlemiş, incelemiş ve içlerinden tercihte bulunarak mezhebi sistematik hale getirmiştir.<sup>210</sup>

Îkâdî ‘Abdülcebâr’ın âlem anlayışı ve bu bağlamda Allah’ın varlığının ispatı meselesini ele alış tarzı, bilgi teorisi doğrultusunda şekillenmiştir. O, kelâmcıların klasik bilgi tasnifinden ayrılmayarak, bilgiyi zorunlu bilgi (*el-‘ilmü’z-zarûrî*) ve kazanılmış bilgi (*el-‘ilmü’l-iktisâbî*) şeklinde iki başlık altında inceler. Zorunlu bilgiyi, “insanda hâsıl olan fakat kendisinden kaynaklanmayan (*yaḥşulü finâ lâ min kıbelinâ*)”, yani husule gelmesinde insanın dahilinin bulunmadığı ve “hiçbir şekilde insanın kendisini soyutlayamadığı (*lâ yümkinünâ nefyühü ‘ani’n-nefsi bi-vechin mine’l-vücûh*)” bilgi şeklinde tanımlamaktadır.<sup>211</sup> İktisâbî bilgi ise insanın ancak *nazar* ve istidlâl yoluyla elde ettiği bilgidir.<sup>212</sup> Allah’ın varlığının herkes için zorunlu bir bilgi olduğunu düşünen Ebü’l-Hüzeyl<sup>213</sup> ile Câhiz ve Ebü ‘Ali el-Esvârî’nin (ö. 240/854) öncülük ettiği ve bilginin zorunlu olduğunu savunan ashâb-ı ma‘ârifin<sup>214</sup> aksine ‘Abdülcebâr’a göre Allah Te‘âlâ ancak *nazar* ve istidlâl yoluyla bilinebilir.<sup>215</sup> Dolayısıyla mükellefler üzerine vâcib olan ilk husus *nazar* ve istidlâlde bulunmaktır.<sup>216</sup>

<sup>210</sup> Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebâr*, 213, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

<sup>211</sup> Îkâdî ‘Abdülcebâr, ‘İmâdüddîn Ebü’l-Hasen ‘Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, XII (en-Nazar ve’l-ma‘ârif), 65: 7, thk. İbrâhîm Medkûr, el-Mü‘essesetü’l-Mışriyyetü’l-‘Âmme li’t-Te‘lif ve’t-Terceme ve’t-Tıbbâ‘a ve’n-Neşr, Kahire ts.; Mânkdîm, *Ta‘lîk*, 48: 12. Bâkılânî de zorunlu bilgi tanımında “insanın kendisini soyutlamasının mümkün olmadığı (*lâ yümkinühü me‘ahü’l-hurûc ‘anhü ve le’l-‘infikâkü minhü*)” kaydına yer vermektedir; bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 7: 15-16, a. mlf., *el-İnsâf*, 14: 7-8.

<sup>212</sup> Îkâdî ‘Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 67: 21 vd.

<sup>213</sup> Bağdâdî, *el-Farq*, 129: 12-13.

<sup>214</sup> Mânkdîm, *Ta‘lîk*, 52: 3; ayrıca bk. Abrahamov, Binyamin, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, c. 20, sy. 1 (1993), 24, ss. 20-32.

<sup>215</sup> Mânkdîm, *Ta‘lîk*, 51: 15-16. Îkâdî ‘Abdülcebâr’a göre, şayet Allah’ın varlığına dair bilgi zorunlu bilgi olsaydı, tıpkı gecenin karanlık ve gündüzün aydınlık olması örneklerinde görüldüğü gibi akıl sahiplerinin tamamı bu konuda ittifak eder ve ihtilâfa düşmezlerdi. Halbuki durum böyle değildir. Ayrıca, Allah’ın varlığı konusunda şek ve şüphe olmaması ve kimsenin bu bilgiden hâlî kalamaması da gerekirdi. Zira zorunlu bilginin tanımında görüldüğü üzere, insanın kendisini bu bilgiden soyutlaması mümkün değildir. Şu halde, pek çok inkârcı ve mürtedin mevcut olması açık bir vakia olduğuna göre, Allah’ın varlığına dair bilginin zorunlu bilgi olduğu söylenemez; bk. Mânkdîm, *a.g.e.*, 54: 11-17. Abdülcebâr *el-Muhtaşar*’da bu akli delillerin yanı sıra, Allah’ın nazarı vâcib kıldığı ve buna teşvik ettiği, nazarda bulunan kimseyi methedip, nazarı terk eden kimseyi de zemmettiğine dair âyetlerin, kendi görüşünün nakli delillerini oluşturduğunu ifade eder. bk. Îkâdî ‘Abdülcebâr, *el-Muhtaşar fi usûli’d-dîn*, 171: 14-22, *Resâ‘ilü’l-‘adl ve’t-tevhîd*, II, ss. 161-253, thk. Muhammed ‘Amâra, Dâru’l-Hilâl, Kahire 1971.

<sup>216</sup> Îkâdî ‘Abdülcebâr, *el-Muhtaşar*, 170: 12-13; a. mlf., *el-Muğnî*, XII, 3: 11-13; Mânkdîm, *Ta‘lîk*, 39: 4-6. ‘Abdülcebâr’ın *nazar* ve istidlâli mükelleflerin ilk yükümlülüğü olarak görmesi, Mu‘tezile’nin

Bilgi bahsi ile kelâm meselelerinin incelemesine giriş yapan Kâdî ‘Abdülcebbâr’ın düşüncesinde, bir bütün olarak âleme veya onu teşkil eden unsurlara bakıldığında nispet edilebilecek en temel özellik “yaratılmış varlık (*mevcûd muhdes* veya *mevcûd hâdis*)” olmalarıdır. Var olmak tüm mevcut varlıkların temel özelliği olduğundan, ‘Abdülcebbâr da öncelikle var olan ile yok olan (*ma‘dûm*) arasında bir ayırma gitmektedir.<sup>217</sup> Esas itibariyle mevcûdun tarifini yapmaya gerek yoktur<sup>218</sup>, zira insan idrak ettiği şeylerin var olduğu şeklinde bir müşahede ve tecrübeye sahiptir; dolayısıyla idrak edilen şeylerin var olduğu insan için zorunlu bir bilgidir. Öte yandan, idrak edilebilen mevcûdlar yanında, Allah Te‘âlâ gibi varlığı müşahede ve idrak ile bilinmeyen mevcûdlar vardır ki bunların varlığına ancak nazar ve istidlâl ile ulaşılabilir.<sup>219</sup>

Kâdî ‘Abdülcebbâr sonraki adımda tıpkı Bâkıllânî gibi varlığı kadîm ve hâdis olmak üzere iki kategoriye ayırır. Varlık mutlaka bu iki kategoriden birine ait olmalıdır. Varlığın bir başlangıcının olması veya olmaması ihtimalleri, birbirini olumsuzlayan kategorilerdir, birinin kabul, diğersinin ise reddi gerekir (*mütereddidün beyne’n-nefyi ve’l-işbât*); böyle bir durumda ise üçüncü bir alternatiften söz edilemez.<sup>220</sup> Ona göre kadîm, “varlığının başlangıcı olmayan (*mâ lâ evvele li-vücûdihî*)”<sup>221</sup> ve “yokluğu

---

temel iki ilkesinden biri olan “adalet”i temellendirme gayretiyle de yakından irtibatlıdır. Ona göre, Allah’ın varlığı bilinmeden gerek sözlü gerek fiilî olsun hiçbir dinî hüküm (*eş-şerâ‘î*) ve yükümlülüğten söz edilemez. Allah’ın varlığına dair bilgi de ancak nazarla elde edilebileceğinden, nazarın en temel yükümlülük olması kaçınılmazdır; bk. Mânkdîm, *a.g.e.*, 69: 13-15. Bu görüşünden hareketle, onun burada “mükellef” tabirini bilinçli bir tercihle kullandığını söylemek mümkün görünmektedir.

<sup>217</sup> Peters, *God’s Created Speech*, 106; ‘Osmân, ‘Abdülkerîm, *Nazariyyetü’t-teklîf: Ârâ‘ü’l-Kâdî ‘Abdülcebbâr el-keîmiyye*, 118, Mü‘essesetü’r-Risâle, Beyrut 1971.

<sup>218</sup> Bununla birlikte ‘Abdülcebbâr, mevcûdun “kendisiyle birlikte sıfat ve hükümlerin ortaya çıktığı özel vasfa sahip [şey] (*el-muhtaşşu bi-şifatin tazheru indehâ eş-şifât ve’l-ahkâm*)” şeklinde bir tanımını yapar. Onun talebesi olan ve *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*’yi kayda geçiren Mânkdîm ise bu tanım vakianın bir ifadesi olsa bile mevcûdun tarifini yapmanın doğru olmadığını belirtir. Zira ‘Abdülcebbâr’ın, Ebû ‘Abdullâh el-Başrî ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin “mevcûd” tanımına karşı çıkarken ifade ettiği gibi (Mânkdîm, *Ta‘lik*, 175: 17 vd.), tanımın tanımlanan şeyden daha açık ve anlaşılır olması gerekir. “Mevcûd” ibaresi de yukarıda verilen tanımdaki her unsurdan daha açık ve anlaşılırdır; bk. Mânkdîm, *a.g.e.*, 176: 5-9.

<sup>219</sup> Mânkdîm, *Ta‘lik*, 177: 2-4; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû‘ fi’l-muhîti bi’t-teklîf*, I, 133: 2-5, 1. cildi Kâdî ‘Abdülcebbâr’a izafetle nşr. J. J. Houben, *el-Matba‘atü’l-Kaşûlikiyye*, Beyrut 1965.

<sup>220</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muhtaşşar*, 174: 5-7; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû‘*, I, 138: 17-21.

<sup>221</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muhtaşşar*, 175: 20; Mânkdîm, *Ta‘lik*, 181: 8.

mümkün olmayan (*lâ yecûzü ʿaleyhi 'l-ʿadem ve 'l-buṭlân*)<sup>222</sup> şeydir. Kadîmin zıddı olan hâdis ise tabiî olarak varlığının başlangıcı olan ve yokluğu düşünülebilen şeydir. ʿAbdülcebbar hudûsu “varlık sahasına çıkmak (*hâletü 'l-ḥudûs*)” ve “önce yok iken sonradan var olmak (*vücûdühû baʿde en lem yekün*)” şeklinde iki anlamda da kullanılmaktadır.<sup>223</sup>

Varlık kategorilerini bu şekilde ifade eden Kâdî ʿAbdülcebbar, buradan isbât-ı vâcib konusuna geçiş yapmaktadır. Ona göre, Muʿtezile'nin temel iki ilkesinden biri olan tevhidin hakikî anlamda gerçekleşmesi için beş husus gereklidir ve bunlardan ilk ikisi, âlemin hudûsunun ispatı ile bir yaratıcının varlığının ispatıdır.<sup>224</sup> Âlemin hudûsunu ispat metotları içerisinde, ilk defa Ebü'l-Hüzeyl'in ortaya koyup diğer kelâmcıların da onu takip ettiği cisimlerin hudûsuna dayalı delil en muteber delildir.<sup>225</sup> Bu istidlâl ʿAbdülcebbar'ın ifadesiyle dört *daʿvâ* (iddia) üzerine mebnîdir: Cisimlerde birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn gibi bazı *maʿnâ*ların varlığı<sup>226</sup>; bu manâların muhdes oluşu; cismin bu manâlardan ayrı kalamayacağı ve varlığının onlardan önce gelebileceği; onlardan ayrı kalamadığı ve varlığı onlardan önce gelemediğine göre, cismin de onlar gibi muhdes olmasının gerekliliği.<sup>227</sup> Bu mukaddimelerin *daʿvâ* olarak isimlendirilmesi, deliller vasıtasıyla ispatlanmaya muhtaç olmalarından kaynaklanmaktadır; nitekim *daʿvâ*, doğruluk ve yanlışlığı ancak delil vasıtasıyla bilinen haber anlamına gelmektedir.<sup>228</sup> Dikkat edilmesi gereken bir husus da, mukaddimelerin

<sup>222</sup> Mânkîdîm, *Taʿlîk*, 93: 15, 107: 7.

<sup>223</sup> Mânkîdîm, *a.e.*, 100: 2; ayrıca bk. Peters, *a.g.e.*, 111.

<sup>224</sup> Kâdî ʿAbdülcebbar, *el-Muḥtaşar*, 173: 1-3; İbn Metteveyh, *Kitâbü 'l-mecmûʿ*, I, 26: 2-3.

<sup>225</sup> Mânkîdîm, *Taʿlîk*, 95: 9-10.

<sup>226</sup> Kâdî ʿAbdülcebbar, *maʿnâ* terimini hem basit anlamda ʿarâz yerine, hem de bir şeyin bir vasfa sahip olmasına sebep teşkil eden ʿillet yerine kullanılmaktadır. Meselâ kişinin bir şeyi arzulaması (*müştehi* olmasının) kendisinde bulunan bir *maʿnâ* (burada *şehvet*) sebebiyle olduğunu (*el-Muḡnî*, IV [Ruʿyetü'l-Bârî], 19: 17-20, thk. Muhammed Muştafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî, ed-Dâru'l-Mişiyye li't-Teʿlif ve't-Terceme, Kahire ts.), cisim sahibi varlığın ancak kendisinde bulunan bir *maʿnâ* (*kudret*) ile kâdir olabileceğini (*el-Muḡnî*, V [el-Firâku ğayru'l-İslâmiyye], 49: 6-7, thk. Maḥmûd Muhammed el-Ḥudayrî, ed-Dâru'l-Mişiyye li't-Teʿlif ve't-Terceme, Kahire ts.), bir şeyin ısınması veya soğumasının sebebinin (*mücib*) tek bir *maʿnâ* (*harâret* veya *bürüdet*) olamayacağını (*el-Muḡnî*, V, 32: 11, 15 vd.) ifade ederken, zihnen her iki anlamın da belli ölçüde gözetildiğini söylemek mümkündür. *Maʿnâ* teriminin kelâm literatüründe kullanım alanı için ayrıca bk. Frank, Richard M., “Al-maʿnâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Muʿammar”, *Journal of the American Oriental Society*, c. 87, sy. 3 (1967), ss. 248-259.

<sup>227</sup> Mânkîdîm, *Taʿlîk*, 95: 13-16.

<sup>228</sup> Mânkîdîm, *a.e.*, 96: 10-11.

belirli bir sıralamaya tâbi olmalarıdır. Her ne kadar ortadaki iki mukaddimenin kendi içlerinde yeri değişebilirse de, istidlâldeki ispat silsilesi açısından ilk mukaddime başta ve sonuncusu da sonda yer almak durumundadır.<sup>229</sup>

Bâkıllânî’de olduğu gibi Kâdî ‘Abdülcebbâr da cevherlerin yaratılmışlığına özel bir bahis açmamaktadır. Maamâfih, cevher ile cisme müşterek özellikler yüklemekte, Allah’ın cisim olmasının imkânsızlığı meselesini tartışırken yaptığı gibi, konunun akışı içerisinde cevher ve cisim kavramlarını dönüşümlü olarak kullanabilmektedir.<sup>230</sup> Ayrıca, “fiiller (*ef‘âl*)” olarak isimlendirdiği hâdis varlıkların mutlaka ya cevher ya da araz olduklarını ifade etmesi<sup>231</sup>, cisimleri de bu ayırım içinde cevherlerle birlikte değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Zaten onun öğrencisi olan İbn Metteveyh de, cisimlerin cevherlerin birleşmesiyle oluştuğunu ve dolayısıyla cevherlerin, cisimlerin temel yapıtaşlarını teşkil ettiğini belirtmektedir.<sup>232</sup>

‘Abdülcebbâr’a göre maddî varlık olan cevher, var olduğunda yer kaplayan şeydir (*mâ lehû hayyizün ‘inde’l-vücûd*). Yer kaplayan (*mütehayyiz*) ise, kendisi üzerine başka şeylerin katılmasıyla büyüyüp genişleyen (*yete‘âzamü bi-nzimâmi gayrihî ileyhi*) ve bir mekân işgal eden şeydir.<sup>233</sup> Cevherin, bizâtihi cevher olması haysiyetiyle dört özelliği vardır: Cevher olmak (*cevheriyyet*), yer kaplamak (*tehayyiz*), var olmak (*vücûd*) ve bir yönde bulunmak (*keynûnet*).<sup>234</sup> Var olan cevherin zâtî ve temel niteliği de yer kaplamaktır.<sup>235</sup> Ebü’l-Hüzeyl’de görüldüğü gibi, Kâdî ‘Abdülcebbâr’a göre de arazlardan farklı olarak cevherlerin varlığı kalıcıdır (*bâkiyyetün şâbitetün*); bir kere varlık sahasına çıkarıldıklarında bir andan daha fazla süre varlıkları devam edebilir.<sup>236</sup>

<sup>229</sup> Mânkûdîm, *a.e.*, 96: 1-9.

<sup>230</sup> Mânkûdîm, *a.e.*, 217: 1 vd.; “cevher” kullanımı için bk. *a.e.*, 219: 11 vd.

<sup>231</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû‘*, I, 28: 11-12, “*küllü’l-ḥavâdişi lâ tahrucü ‘an en tekûne cevâhira ev a‘râzan*”.

<sup>232</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 47: 8-9.

<sup>233</sup> İbn Metteveyh, *a.e.*, 47: 4-5. ‘Abdülcebbâr’ın bir diğer talebesi olan Nisâbüri de aynı tanımı tekrarlamaktadır; bk. Nisâbüri, *el-Mesâ‘il fi’l-ḥilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 61: 6-7, thk. Ma‘n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid, Ma‘hedü’l-İnmâ‘î’l-‘Arabî, Beyrut 1979.

<sup>234</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 56: 10-11. Ancak belirtmek gerekir ki cevherin bu özellikleri taşıması var olması şartına bağlıdır (bk. Mânkûdîm, *Ta‘lîk*, 219: 16); var olmadığı takdirde onun ancak “cevher olma” özelliğinden söz etmek mümkündür.

<sup>235</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 74: 5-6; Nisâbüri, *el-Mesâ‘il*, 58: 5-11.

<sup>236</sup> Mânkûdîm, *Ta‘lîk*, 231: 2; Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII (Ḥalku’l-Ḳur‘ân), 24: 10-11, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, eş-Şirketü’l-‘Arabiyye li’l-Ṭibâ‘a ve’n-Neşr, Kahire 1961; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 148:

Cevherlerin kendilerini var etmesi mümkün değildir; insan gibi bir kudret vasıtasıyla kâdir olan varlıklar da onları yaratamazlar, dolayısıyla Allah tarafından yaratılmışlardır.<sup>237</sup> Cevherler tamamen birbirinin aynı ve dengidirler (*mütemâsil*), çünkü hepsinin temel özelliği yer kaplamaktır; aynı olmaları sebebiyle bir cevher için her durumda geçerli olan özellikler diğer tüm cevherler için de her durumda geçerlidir. Aynı şekilde, bir cevher için belirli şartlar altında geçerli olan bir durum, onun için mümkün veya imkânsız olan şeyler, aynı şartlar altında bulunan diğer tüm cevherler için de geçerlidir, mümkün veya imkânsızdır.<sup>238</sup> Cevherlerin bir özelliği de arazların taşıyıcısı olmalarıdır.<sup>239</sup>

‘Abdülcebbâr cismi ise “uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan”<sup>240</sup> veya “uzun, geniş ve derin olan şey” şeklinde tanımlar. Cismin bu özelliklere sahip olabilmesi için en az sekiz cevherin terkibiyle oluşması gerekmektedir.<sup>241</sup> Cevherlerin birleşmesinden oluşan cisimler, onların hemen hemen tüm özelliklerini taşırlar. Cisimler de arazların taşıyıcısıdır ve arazların var olacağı mahalli teşkil ederler. Cevherler gibi mütehayyizdirler ve ekvândan hâlî olamazlar.<sup>242</sup> Cisimler de cevherler gibi birbirlerinin aynıdır.<sup>243</sup> Onlar da Allah tarafından yaratılmıştır ve varlıkları kalıcıdır. Kâdî ‘Abdülcebbâr’ın sisteminde bütün bu özellikleriyle cisimler, kendilerinin yaratıcısı olan Allah’ın varlığının temel delilini teşkil ederler.

Kâdî ‘Abdülcebbâr, cisimlerin hudûsunun ispatını arazların hudûsunun ispatına öncelemekle yaygın biçimde görülen delil kurgusundan ayrılmaktadır. O, bunun gerekçelerini şöyle sıralar: Cisimler hem mücmel hem de ayrıntılı biçimde zorunlu olarak bilinir, arazlar ise böyle değildir. İnsanın var etme kudretine sahip olmadığı arazların varlığını bilmenin yolu ancak istidlâlde bulunmak ve delil getirmektir. İdrak

---

7. Bağdat Mu‘tezilesi ise cevherlerin bekâsının Allah’ın sürekli yaratılışını yenilediği bir manâ ile olduğu kanaatindedir; bk. Nisâbüri, *el-Mesâ’il*, 74: 16-20; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 156: 5.

<sup>237</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 179: 8-11; Mânkûm, *Ta‘lik*, 119: 12 vd.; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû‘*, I, 28: 12-13.

<sup>238</sup> Mânkûm, *Ta‘lik*, 219: 11-14.

<sup>239</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 25: 9.

<sup>240</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *a.e.*, VII, 6: 6.

<sup>241</sup> Mânkûm, *Ta‘lik*, 217: 3-8; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 47: 10 vd.

<sup>242</sup> Mânkûm, *Ta‘lik*, 220: 12-14; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû‘*, I, 197: 21-23.

<sup>243</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû‘*, I, 198: 1-7.

edilebilen arazların da varlıklarının ispatı ve cisimlere bağılı itibarî varlıklar oldukları noktasında ciddî şüpheler söz konusudur. Bazıları bu arazların varlığını ortaya çıktıkları mahallin tabiatına bağlarken, bazıları da kümûn ve zuhûr teorisiyle açıklamaktadır. Cisimler konusunda ise böyle bir tartışma vaki olmamıştır. Ayrıca cisimlerin yaratılmışlığı ispatlandığında, arazların yaratılmışlığı da zımnen ispatlanmış olmaktadır. Oysa arazların yaratılmışlığını bilmek, cisimlerin yaratılmışlığını dolaysız biçimde bilmeyi gerektirmemektedir. Ayrıca Allah'ı tam anlamıyla bilmek, ancak cisimlerin yaratılmışlığını ispatlamak ve cisim olma veya cisimlerin özelliklerine sahip olma vasfını O'ndan nefyetmekle mümkündür.<sup>244</sup>

Esasen, kendisinin de ifade ettiği gibi Kâdî 'Abdülcebâr'da Allah'ın varlığını cisimlerin ve arazların hudûsu yoluyla ispat iç içe geçmiş durumdadır. Bu yüzden Mânkûm'in *Ta'lik*'inde önce araz yoluyla ispat yoluna gidilmiştir. Maamâfih, 'Abdülcebâr'ın yaptığı önem sıralamasına binaen öncelikle onun cisimlere dayalı ispat metodunu incelemek daha doğru görünmektedir. Cisimlere dayalı ispat metodunda anahtar kavram "*kevn*"dir (çoğulu *ekvân*). *Kevn*, "cevherin kendisiyle bir yerde / yönde olduğu şeydir (*mâ bihî yeşîru'l-cevheru fî cihetin dûne cihetin*)".<sup>245</sup> Burada yer / yön ile kastedilen, cevherin kapladığı uzamdır. *Kevn* (oluş) mutlak anlamda kullanıldığında, cevherin ortaya çıkış anında (*hâle hudûsi'l-cevher*) maddî bir hayyizde yer almasını ifade eder. Oluşa bazen *sükûn* adı verilir ki bu, art arda birbirinin aynı iki kevnin ortaya çıkması halidir. Bu takdirde cevher aynı yönde (hayyizde) iki an veya daha fazla süre için varlığını sürdürür. Oluş, kendisinin zıddı olan bir oluşun akabinde ortaya çıkar ve cismin arada bir fasıla bulunmaksızın (*bi-lâ faşlin*) daha önce bulunduğu mekândan başka bir mekânda bulunmasını gerektirirse buna *hareket* denir. Eğer bir başka cevher bu cevhere arada mesafe bulunmayacak biçimde yaklaşmış ise bu oluşun adı *mücâvere*, *muşkârene* veya *qurbdur*. Şayet iki cevher birbirine mesafeli bulunuyorlarsa, burada söz konusu olan kevn de *mufâraqa*, *mübâ'ade* veya *iftirâktir*.<sup>246</sup> 'Abdülcebâr'ın delil kurgusunda önem arz eden, *kevn-i mutlak* değil, cevherin durumunda değişikliğe sebep olan ve onun *ma'na* adını verdiği, cevhere ârız olan vasıflar ya da oluşlardır (*ekvân*).

<sup>244</sup> Mânkûm, *Ta'lik*, 94: 11-16; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû'*, I, 29: 3-10.

<sup>245</sup> İbn Metteveyh, *a.e.*, I, 33: 6.

<sup>246</sup> İbn Metteveyh, *a.e.*, I, 33: 9-13.

Onun bu oluşlar için çeşitli yerlerde *‘araz* tabirini kullandığı da görülmektedir.<sup>247</sup> Ancak muhtemelen bu kullanımında, ekvânın cisme ilişen bir takım özellikler olması hasebiyle nihaî noktada cismin sıfatı oluşunu göz önünde bulundurmaktadır ve zihninde kelimenin “bir şeye âriz olan” şeklindeki sözlük anlamı vardır. Nitekim bu gibi yerlerde hareket, sükûn, yakınlık (*kurb*) ve uzaklık (*bu<sup>c</sup>d*) gibi oluşları örnek olarak zikretmektedir. Zaten ileride görüleceği üzere terim olarak düşündüğü *‘araz* ile *kevnin* arasını ayırmakta ve farklı özelliklerine vurgu yaparak delilinde özellikle *ekvânı* kullanmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği üzere Kâdî ‘Abdülcebbâr’ın delilinin ilk mukaddimesi, cisimlerde birleşme ve ayrılma, hareket ve sükûn gibi bir takım manâların var olduğudur. Her ne kadar cisimde hareket ve sükûn gibi bazı manâların var olduğunu ilk bakışta mücmel biçimde bilmek için delil getirmeye gerek yoksa da, özellikle insanın kendi nefsi dışında kalan cansız varlıklar ile gökler ve yerdeki cisimlerde ekvânın mevcudiyeti zorunlu olarak veya duyu idrakleriyle değil, ancak istidlâl yoluyla bilinebilir.<sup>248</sup> Şöyle ki: Bir cismin, ayrı kalmaya devam etmesi mümkün iken, durum ve şartta bir değişiklik olmadığı halde<sup>249</sup> birleşik hale gelmesi, iki ihtimal de eşit derecede muhtemel iken bir diğer cisme yaklaşması veya uzaklaşması, sola hareket edebilecekken bunun yerine sağa hareket etmesi mümkündür. Şu halde bu cismin sonradan ortaya çıkan durumunu belirleyen, buna sebep olan bir husus bulunmalıdır; zira böyle bir şey var olmasa iki ihtimalden birinin değil de diğerinin gerçekleşmesi açıklanamaz. İşte bu husus ancak cisimde bir manânın mevcudiyeti olabilir.<sup>250</sup> Cisimlerde iki farklı ihtimalin mümkün olduğu, deney ve gözlem sahasındaki cisimlerden hareketle zorunlu olarak bilinir. Duyularla idraki mümkün olmayan cisimler hakkında ise gaibi şahide kıyas yöntemiyle aynı sonuca ulaşılabilir; zira müşahede âlemindeki cisimlerde bu gibi oluşların bulunmasının sebebi onların yer kaplamalarıdır. Gözle görülemeyen cisimlerin de kaçınılmaz biçimde yer kaplama özelliğine sahip

<sup>247</sup> Meselâ bk. Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 174: 12.

<sup>248</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû<sup>c</sup>*, I, 32: 12 vd.; a. mlf., *et-Tezkire*, 471: 7 vd.

<sup>249</sup> “*ve’l-hâli vâhidetün ve’ş-şartu vâhidün*”; ‘Abdülcebbâr buradaki hal ile cismin yer kaplıyor olmasını, şart ile de var olmasını kastettiğini belirtmektedir; Mânkdîm, *Ta<sup>c</sup>lik*, 97: 16-17.

<sup>250</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 174: 15-18; Mânkdîm, *Ta<sup>c</sup>lik*, 96: 15-18; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû<sup>c</sup>*, I, 33: 14-16.

oldukları bilindiğinden, onlar için de böyle iki yönlü bir ihtimal söz konusudur.<sup>251</sup> Kâdî ʿAbdülcebbar cisimde oluşların varlığına dair delilini serdettikten sonra, birleşik olma (*ictimâʿ*) örneğinden hareketle ve selbî bir yaklaşımla, bu oluşların yerine ikame edilebilecek başka sebepleri ve açıklama biçimlerini reddeder. Bu bağlamda cismin zâtı gereği, salt var olması<sup>252</sup>, hâdis olması<sup>253</sup> veya yok olması sebebiyle, bir manâ bulunmaksızın bir failin fiili ile<sup>254</sup> ve aksini gerektiren bir manâ bulunmadığı için<sup>255</sup> birleşik olması ihtimallerine karşı delillerini ortaya koyar.

Delilde ikinci aşamayı, ekvânın hâdis oluşlarının ispatı teşkil etmektedir. Kâdî ʿAbdülcebbar bu hususta kümûn teorisini benimseyenlerle aralarında ihtilâf olduğunu belirtir; zira onlara göre ekvân kadîmdir ve meselâ birleşme ortaya çıktığında ayrılma, ayrılma ortaya çıktığında da birleşme kümûn haline geçmektedir; dolayısıyla bunların yok olması diye bir şey söz konusu değildir.<sup>256</sup> ʿAbdülcebbar'a göre ekvânın (ve arazların) yaratılmış olduğunun başlıca delili, bunların yokluğunun mümkün olmasıdır. Kadîm için yokluktan söz edilemeyeceğinden, arazın kadîm olmadığı anlaşılır. Kadîm olmadığına göre de mutlaka yaratılmıştır, zira varlık kaçınılmaz biçimde bu iki vasıftan birini taşımak durumundadır.<sup>257</sup>

Bu istidlâl kendi içinde iki kısımdan oluşmaktadır. Birincisi, arazın yokluğunun mümkün oluşudur. Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür: Birleşik olan cisim ayrıldığında, bundaki birleşme ya daha önce olduğu gibi varlığını devam ettirecek ya da artık cisim üzerinde görülmeyecektir (*zâʿilen ʿanhü*). Varlığını devam ettirmesinin imkânsızlığı aşikârdır. Cisim üzerinde görülmemesi ise ya başka bir cisme intikal etmesi ya da yok olmasından (*bi-tarîkati'l-ʿadem*) kaynaklanacaktır. Arazlar için bir yerden başka bir yere intikal mümkün olmadığından<sup>258</sup>, yok olduğu ortaya

<sup>251</sup> Mânkîdîm, *Taʿlîk*, 97: 1-5; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmûʿ*, I, 33: 16-17.

<sup>252</sup> Mânkîdîm, *Taʿlîk*, 99: 6-12, 15-20.

<sup>253</sup> Mânkîdîm, *a.e.*, 100: 1-8.

<sup>254</sup> Mânkîdîm, *a.e.*, 100: 14 vd..

<sup>255</sup> Mânkîdîm, *a.e.*, 102: 7 vd.

<sup>256</sup> Kâdî ʿAbdülcebbar, *el-Muhtaşar*, 174: 20-22; Mânkîdîm, *Taʿlîk*, 104: 5-7.

<sup>257</sup> Mânkîdîm, *Taʿlîk*, 104: 8-11; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmûʿ*, I, 50: 15 vd.

<sup>258</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 272: 3 vd.



çıkılmaktadır.<sup>259</sup> İstidlâlin ikinci kısmı ise kadîm için yokluğun mümkün olmamasıdır. Arazların hudûsu ancak kadîmin yok olmasının imkânsızlığı ortaya konulmak suretiyle tam anlamıyla ispatlanabilir, aksi takdirde bu noktadaki deliller eksik kalacaktır.<sup>260</sup> Kadîm için yokluğun mümkün olmaması da iki yolla bilinir. Birincisi, kadîmin bir başka fail ya da manâ sebebiyle kadîm olması söz konusu olmadığından, zâtı gereği kadîm olmasıdır. Bir varlık bir vasfa zâtî bir özellik olarak sahipse, onun hiçbir zaman bu özellikten hâlî olması düşünülemez.<sup>261</sup> Kadîmin yok olamayacağına bir başka delili de onun bâkî olmasıdır. Bâkî olan varlık, ancak kendisinin zıddı olan veya zıddı mesabesinde bulunan bir varlıkla ortadan kalkabilir. Kadîmin zıddı veya zıddı mesabesinde bir varlık bulunmadığı için, onun hiçbir zaman yok olmayacağı da bilinir.<sup>262</sup>

Ekvân arasında birbirinden farklı (*muhtelif*) ve birbirine zıt (*müteżâd*) olanların bulunması da bunların yaratılmış olduklarının bir başka delilidir. Şayet ekvân kadîm olsaydı aralarında bu şekilde farklılık ve zıtlık ilişkisinin bulunmaması gerekirdi. Zira yukarıda belirtildiği gibi kadîm olmak zâtî bir özelliktir; müşterek bir zâtî özelliğe sahip olan varlıkların da ancak birbirinin benzeri olması gerekir.<sup>263</sup>

‘Abdülcebbâr’a göre, ekvân sebebiyle cisimler üzerinde ortaya çıkan haller sürekli yenilenmektedir (*müteceddidetün*). Dolayısıyla bu halleri ortaya çıkaran (*el-mü’essir fihâ el-mûcib lehâ*) manâların da sürekli yenilenmesi gerekir. Bunların sürekli yenilendikleri bilinince, hâdis oldukları da kaçınılmaz biçimde ortaya çıkar. Çünkü hudûs ile kastedilen, bir şeyin varlığının yenilenmesinden başka bir şey değildir. Ayrıca ekvânın var olmak için muhdes mahallere ihtiyaç duyması da bu manâların hâdis olduklarına delâlet eder; zira var olmak için muhdes bir şeye ihtiyaç duyan, zorunlu olarak muhdestir.<sup>264</sup>

<sup>259</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 175: 4-11; Mânkdîm, *Ta’lîk*, 104: 14 vd.; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû’c*, I, 52: 7-9.

<sup>260</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû’c*, I, 53: 21-22.

<sup>261</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 175: 20 vd.; Mânkdîm, *Ta’lîk*, 107: 7 vd.; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû’c*, I, 53: 26 vd., 54: 23-26.

<sup>262</sup> Mânkdîm, *Ta’lîk*, 108: 16-18.

<sup>263</sup> Mânkdîm, *a.e.*, 109: 16-18, 447: 10-14; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû’c*, I, 52: 22-26.

<sup>264</sup> Mânkdîm, *Ta’lîk*, 110: 8-17.

Ekvânın yaratılmışlığını ayrıntılı biçimde ortaya koyan ‘Abdülcebbâr’ın delilinde üçüncü merhale, cismin bu hâdis manâlardan (ekvândan) soyutlanmış biçimde var olmasının imkânsızlığını ispatlamaktır. Bu noktada onun ekvân ile arazlar arasında bir ayırma gittiği gözden kaçırılmamalıdır. ‘Abdülcebbâr’a göre cismin ekvân dışında kalan renk, tat vs. gibi arazlardan hâlî olması mümkündür, nitekim meselâ hava çoğunlukla kokusuz ve tatsızdır.<sup>265</sup> Öte yandan cisim ekvândan hâlî olamaz. Daha önce ifade edildiği üzere, cevherin temel özelliği yer kaplamaktır. Cevher ve cisim var olduğunda mutlaka mütehayyiz olmak durumundadır.<sup>266</sup> Mütehayyiz olan cismin ise ekvândan soyutlanmış olması mümkün değildir.<sup>267</sup> Bu şekilde cevher ve cismin var olmasıyla ekvândan hâlî olamaması arasında bir nevi zorunlu sebep - sonuç ilişkisi kurulmuştur. Bu ilişkiyi ‘Abdülcebbâr şöyle temellendirmektedir: İki cisim varlık sahasına çıktıklarında ya bunlar arasında bir mesafe ve fasıla olur ya da olmaz. Şayet mesafe varsa o zaman ayırdırlar, mesafe yoksa bu da birleşik oldukları anlamına gelir. Sonuç itibariyle cismin kaçınılmaz biçimde bu iki özellikten birini taşıması gerekir.<sup>268</sup> Ayrıca şayet cismin başlangıçta ayrılma ve birleşme özelliklerinden soyutlanmış olduğu farz edilse, varlığının sonraki safhasında ya önce birleşme ya da ayrılma özelliğine sahip olacaktır. Birleştiği düşünülse, daha önceden ayrı olmayan bir şeyin birleşmesi mümkün değildir. Aynı şekilde, daha önce birleşik olmayan bir şeyin ayrıldığı da söylenemez. Dolayısıyla, cisim var olduğu andan itibaren ekvândan bazısını üzerinde taşımalıdır.<sup>269</sup>

‘Abdülcebbâr âlemin yaratılmışlığına dair delilini, yaratılmış olan bu manâlardan ayrı olamayan (*lem yahlü, lem yenfekke*) ve varlığı bunlardan önce gelmeyen (*lem yetekaddemhâ*) cismin, onlar gibi muhdes olması gerektiği hükmüyle sonuçlandırmaktadır. Zira cisim bunlardan hâlî olamıyorsa, varoluş tarzı onlarla aynı

<sup>265</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 176: 9-10. Mu‘tezile’nin cevher ve cisimlerin arazlardan hâlî olup olmaması konusundaki görüşleri için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6 (1987-88), 76-77, ss. 71-83.

<sup>266</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 77: 6-7, 79: 8-11.

<sup>267</sup> Mânkîdîm, *Ta‘lîk*, 112: 7-8; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû‘c*, I, 55: 19-21; a. mlf., *et-Tezkire*, 88: 18 vd.

<sup>268</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muhtaşar*, 176: 5-6; Mânkîdîm, *Ta‘lîk*, 113: 1-3; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû‘c*, I, 55: 16-17.

<sup>269</sup> Mânkîdîm, *Ta‘lîk*, 113: 4-9.

olmalıdır. Ekvân yaratılmış olduğu ve önce yok iken sonradan varlık sahasına çıktığına göre, cisim için de aynı şey geçerlidir. Onun ifadesiyle bu, tıpkı bir arada doğan ikizlerden birisi on yaşında iken, diğerinin de zorunlu olarak on yaşında olmasına benzer.<sup>270</sup> Ayrıca, cisimler kadîm olsa, bunların varlığının ekvândan önce gelmesi gerekir; çünkü kadîmin vazgeçilmez şartı muhdes olanlardan önce var olmaktır. Zamani oluşturan anların varlığı farz edilse, kadîmin muhdes varlıktan sonsuz sayıda “an” önce var olduğunu söylemek gerekecektir. Böyle bir sonsuzluktan bahsedilemeyeceğine göre, kadîm olduğu söylenen varlığın mevcudiyetinin başlangıç noktasına işaret etmek mümkündür ve dolayısıyla onun kadîm değil muhdes olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>271</sup>

Âlemin yaratılmışlığını bu şekilde ortaya koyan Kâdî ‘Abdülcebâr, artık bir yaratıcının varlığını ispat etmek için gerekli zemini kurgulamıştır ve bu noktadan sonra, Bâkıllânî’nin de yaptığı gibi, istidlâlini âlemin dışında bir muhdisin gerekliliğinin delili olacak şekilde ikmal etmeye koyulur. ‘Abdülcebâr’ın, her hâdis varlığın yaratılmış olduğu ve kendisini varlık sahasına çıkararak bir yaratıcıya (*muhdis*) muhtaç bulunduğunu ispat ederken hareket noktası insanın müşahede ve tecrübe alanından elde edilen verilerdir. Burada insan fiillerini bir kıyas örneği olarak istimal etmektedir. Esasen her hâdisin bir muhdis muhtaç olduğu mukaddimesi, bazı kelâmcılar tarafından bedîhî ve zorunlu bir bilgi olarak görülürken, diğer bir kısmı bunun ispata muhtaç olduğu kanaatindedir. Birinci kanaat Sünnî kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından temsil edilirken, ikinci kanaatin savunucuları ise Mu‘tezilîler’dir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları insan fiillerini yaratma açısından Allah’a nispet ettikleri ve insan fiillerinin yaratıcısı olarak görmedikleri için, tıpkı bir binanın kendisini inşa eden birisine ihtiyaç duyduğu gibi, mevcudatın varlık sahasına çıkışının (hudûsunun) bir sebebe ve yaratmanın bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu söylediklerinde, gerçek anlamda binanın bir banî tarafından inşasını düşünmemektedirler; zira onlar gerek binaların, gerekse diğer imal edilmiş şeylerin insan eliyle yapılmadığı kanaatindedirler. Dolayısıyla, bir binanın kendisini inşa eden birine ihtiyacına kıyasla âlemin bir yaratıcıya ihtiyacını ifade ettiklerinde, beşer bir “yaratıcı” ile ilâhî bir “yaratıcı” arasında bir kıyasa

<sup>270</sup> Kâdî ‘Abdülcebâr, *el-Muhtaşar*, 176: 16-20; Mânkdîm, *Talîk*, 113: 11 vd.; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû‘*, I, 58: 5-6.

<sup>271</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû‘*, I, 57: 26 vd.

gitmemektedirler; yalnızca hâdis olan varlığın kendisini var eden bir varlığa ihtiyacının ne derece bedîhî olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar.<sup>272</sup> Bu bağlamda insan fiili ile ilâhî fiil arasında tutarlı bir kıyasın ancak Mu<sup>c</sup>tezilî müellifler tarafından yapılabileceğini söylemek mümkündür.<sup>273</sup>

°Abdülcebbar, istidlâlinin temel önermesinde Bâkıllânî ile ittifak halindedir: Fiilin bir faile bağımlı olduğu (*te<sup>c</sup>alluku'l-fi<sup>c</sup>li bi-fâ<sup>c</sup>ilihî*), yani onun bir failden sâdır olduğu ve bu faile muhtaç bulunduğu dair bilgi, zorunlu bir bilgidir.<sup>274</sup> Bu noktadan sonra °Abdülcebbar Bâkıllânî'den ayrılarak, kendi hür iradesiyle insandan sâdır olan fiillerin (*taşarrufâtünâ*) ve özellikle de dört ekvânın varlık sahasına çıkmak için insana muhtaç bulunduğunu delillendirmeye koyulur. İnsandan sâdır olan şey ona muhtaçtır, zira insanın içinde bulunduğu durumun bu şey üzerinde bir etkisi söz konusudur (*enne li-hâlinâ fîhi te<sup>2</sup>şîran*). Bu şeyin insanın yönelim ve olumlu güdülerine uygun biçimde (*bi-ḥasebi kuşûdinâ ve devâ<sup>c</sup>inâ*) meydana gelmesi ve isteksizliği ve olumsuz güdüleri doğrultusunda da (*bi-ḥasebi kerâhetinâ ve şavârifinâ*) ortadan kalkması, bu ihtiyacı açıkça göstermektedir.<sup>275</sup> Bu ihtiyacın varlığı her halükârda bilinmektedir.<sup>276</sup> Fiillerin faile ihtiyaç duymasının sebebi ise varlık sahasına çıkmadır (*hudûs*). Bu da iki şekilde ispatlanabilir. Birincisi, bu tasarruflarda insanın kasıt ve yönelimi doğrultusunda gerçekleşen şeyin, onların varlık sahasına çıkışı olmasıdır.<sup>277</sup> Bu noktada üç ihtimalden söz etmek mümkündür. Fiiller ya varlığının devamı (*li'stimrâri vücûdihâ*), ya yokluğunun devamı (*li'stimrâri °ademihâ*) ya da varlık sahasına çıkmak (*li-teceddüdi vücûdihâ*) için faile ihtiyaç duyar. Yokluğunun devamı için olamaz, çünkü zaten varlık sahasına çıkmamıştır ve yokluğu devam etmektedir. Varlığının devamı için de olamaz,

<sup>272</sup> Râzî, *Kitâbü'l-erba<sup>c</sup>in fî uşûli'd-dîn*, 88: 4-17, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Cil, Beyrut 2004.

<sup>273</sup> Davidson, *Proofs for Eternity ...*, 159.

<sup>274</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû<sup>c</sup>*, I, 69: 21 vd.

<sup>275</sup> Kâdî °Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, 178: 8-12; a. mlf., *el-Muğni*, VIII (el-Maḥlûk), 6: 8-9, thk. Tevfîk eṭ-Ṭavîl - Sa'îd Zâyd, *el-Müessesetü'l-Mışriyyetü'l-°Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr*, Kahire ts.; *el-Muğni*, XI (et-Teklif), 11: 16-17, thk. Muḥammed °Ali en-Neccâr - °Abdülhalîm en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mışriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 1965; Mânkdîm, *Ta'lik*, 118: 14-16; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû<sup>c</sup>*, I, 70: 3-5.

<sup>276</sup> °Abdülcebbar, bilinçli bir şekilde fiil ortaya koyması mümkün görünmeyen uyuyan veya dalgın kimselerden sâdır olan fiiller üzerinde de failin durumunun etkisi bulunduğu, dolayısıyla fiilin ona ihtiyaç duyduğunun bilineceği kanaatindedir. Konuyu açıklarken, “ya hakikî anlamda veya takdirî olarak (*immâ °alâ ciheti't-takdir evi'-taḥkîk*)” şeklinde kayıt getirmesi bunu göstermektedir; bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, 118: 16; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû<sup>c</sup>*, I, 70: 4-5.

<sup>277</sup> Kâdî °Abdülcebbar, *el-Muğni*, VIII, 63: 4-7.

zira kâdir olmak bir yana, insan diri olma özelliğini kaybetse bile fiillerin varlığı devam edecektir. O halde geriye tek ihtimal olarak varlık bulmak için ihtiyaç duyması kalır ki bu da hudûstur.<sup>278</sup> İkinci ispat yolu da şudur: Bütün fiiller bir faile ihtiyaç duyma noktasında müşterek olduklarına göre, bu ihtiyacın illetinin de her fiilde bulunan müşterek bir vasıf olması gerekir. Fiillerin iyi ve kötü olmaları vb. gibi cinslerine ait özellikler ve bunlara râci olan hükümler ise farklılık göstermektedir. Hepsinin müşterek özelliği hudûs olduğu için, ihtiyaç duymanın illeti de hudûs olmalıdır.<sup>279</sup>

Ḳâdî ʿAbdülcebâr, hâdis ve yaratılmış olan insan fiillerinin bir yaratıcıya ihtiyacını ortaya koyunca, gaibi şahide kıyas metoduyla metafizik alana geçiş yapmaktadır. Bu kıyasta illet hâdis olmak, illetin gerektirdiği hüküm ise bir yaratıcıya muhtaç bulunmaktır. Aynı illeti taşıyan her şeyin aynı hükme tâbi olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, hâdis olma illetini taşıyan ve varlığı sonradan ortaya çıkan her şey zorunlu olarak bir yaratıcıya, bir muhdise muhtaçtır.<sup>280</sup>

Ḳâdî ʿAbdülcebâr'ın cisimlerin hudûsuna dayalı isbât-ı vâcib delilinde son merhale, cisimlerin muhdisinin Allah olduğunun ispatıdır. Onun bu noktada, Muʿtezilî görüşleri sistemleştirirken büyük ölçüde istifade ettiği Ebû ʿAli el-Cübbâʿî'nin (ö. 303/916) temayülünü haklı gördüğü ve benimsediği anlaşılmaktadır. Hudûs delilinin klasik kurgusu;

Âlem hâdistir,

Her hâdisin bir muhdisi vardır,

O halde âlemin muhdisi de Allah'tır, şeklindedir. Ancak Ebû ʿAli, hudûs delilinin amacına hizmet edebilmesi için, cisimlerin yaratıcısının kendileri olmadığını

<sup>278</sup> Ḳâdî ʿAbdülcebâr, *el-Muhtaşar*, 178: 14-17; Mânkdîm, *Taʿlik*, 119: 1-7; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmûʿ*, I, 73: 7-9, 13-14.

<sup>279</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmûʿ*, I, 73: 10-12.

<sup>280</sup> Ḳâdî ʿAbdülcebâr, *el-Muhtaşar*, 179: 4-7. Râzî, bir kıyasta bulunması gereken dört rüknün bu örnekte şu şekilde ortaya konulduğunu ifade etmektedir: 1. Asl: Kulun kendi fiillerinin muhdisi olması, 2. Ferʿ: Âlem, 3. Hüküm: Faile olan ihtiyaç, 4. İlet: Hudûs; bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliye*, I, 210: 8-11.

da ayrıca kanıtlanması gerektiği kanaatindedir.<sup>281</sup> Dolayısıyla o, delili şu şekilde takrir eder:

Âlem hâdistir,

Her hâdisin bir muhdisi vardır,

Âlemin muhdisi, kendisi veya kendi içinden bir şey olamaz,

O halde âlemin muhdisi âlemden ayrı biridir, yani Allah'tır.<sup>282</sup>

Abdülcebâr da buna uygun biçimde delilinin sonuç kısmında cisimlerin yaratıcısının Allah olduğunu delillendirir; bunun da yolu alternatif ihtimallerin reddedilmesidir. İlk ihtimal cisimlerin kendi kendilerini var etmiş olmasıdır ki bu mümkün değildir. Zira bir fiili gerçekleştirme kudretine sahip olan varlığın, fiilinden önce var olması gerekir. Şayet cisimler kendilerini var etmiş olsa, henüz yok (*ma'dûm*) iken kudret sahibi olmaları gerekir. Ma'dûm ise kesinlikle kudret sahibi olamaz. Şu halde cisim bir başkası tarafından var edilmiştir. Bu durumda da gene iki ihtimal varit olur. Bunlardan birincisi, cisimlerin, bizim gibi bir kudretle kâdir olan bir varlık tarafından var edilmesidir.<sup>283</sup> Bir kudretle kâdir olan varlığın üç türlü fiilinden söz edilebilir. Bunlardan birisi, doğrudan doğruya kendi kudret mahallinde fiili ortaya koymasındır (*mübâşeret*). İkincisi kudret mahallinde ortaya koyduğu bir fiil sebebiyle gene kudret mahallinde bir başka fiilin ortaya çıkmasıdır. Üçüncüsü ise kudret mahallinde ortaya koyduğu fiil sebebiyle, bu mahalle temas eden bir başka mahalde fiil hâsıl olmasıdır.<sup>284</sup> Bu yolların üçü ile de cisim var etmek mümkün olamaz, zira bunlar bir cismin bir başka cisme hulûl etmesi gibi muhal bir ihtimali gündeme getirmektedir.<sup>285</sup> Şu halde cisimler ancak kudret mahalli dışında bir vasıta kullanmaksızın fiil var etmek anlamına gelen *ihtirâ*<sup>c</sup> yoluyla var edilebilirler. Bir kudretle kâdir olan bu âlemdaki varlıkların ise *ihtirâ*<sup>c</sup> yoluyla bir şey var etmesi

<sup>281</sup> Mânkîdîm, *Ta'lik*, 65: 6-7; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû*<sup>c</sup>, I, 68: 9-12.

<sup>282</sup> Koloğlu, *Cübbâ'iler'in Kelâm Sistemi*, 168.

<sup>283</sup> Mânkîdîm, *Ta'lik*, 119: 12-18.

<sup>284</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû*<sup>c</sup>, I, 80: 12-20.

<sup>285</sup> Mânkîdîm, *Ta'lik*, 223: 9-15; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû*<sup>c</sup>, I, 81: 11-12.

mümkün değildir.<sup>286</sup> Bu yolla bir şey var etmek Allah'a mahsustur; dolayısıyla cisimlerin yaratıcısı da ancak Allah Te'âlâ olabilir.<sup>287</sup>

Ḳâḏî 'Abdülcebbâr cisimlerin hudûsunu ispat metoduna dayalı olarak Allah'ın varlığını delillendirmeyi en muteber istidlâl biçimi olarak görmekle birlikte, arazların hudûsu üzerinde de durmuştur. Arazı, "başka bir şeye ârız olarak vücut bulan, cevher ve cisimler gibi varlığının sürekliliği gerekmeyen (*lâ yecibü lehû mine'l-lebṣi mâ li'l-cevâhir*)"<sup>288</sup>, "varlık sahasına çıktığında bir hayyiz işgal etmeyen (*mâ lâ yüşgilü ḥayyizen 'inde ḥudûṣihî*)"<sup>289</sup> ve "bir mahalle ârız olmakla var olmanın ötesinde bir özellik kazanmayan (*leyse lehû bi-ḥulûlihî fi'l-maḥalli şıfatün zâ'idetün 'alâ vücûdihî*)"<sup>290</sup> şey şeklinde tarif eden 'Abdülcebbâr'ın, Ebû 'Ali el-Cübbâ'î ile Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'nin (ö. 321/933) araz tanımlarını cem ettiği göze çarpmaktadır.<sup>291</sup> 'Abdülcebbâr'a göre arazların yaratılmışlığının ispatı, son tahlilde cisimlerin yaratılmışlığını ispatın bir yan unsurudur ve onun zımında yer almaktadır. Peki, cisimlerin hudûsunu ispat Allah'ın varlığını ispat noktasında yeterli olduğu ve başka bir şeye ihtiyaç bırakmadığına, cisimlerin hudûsu da ekvânın yaratılmış olmasının ispatıyla delillendirilebildiğine göre, 'Abdülcebbâr niçin arazlar ve bunlara ait hükümlerle özel olarak ilgilenmektedir? Onun arazlar hakkında yaptığı farklı tasniflerden birisi, bu ilginin hareket noktasına açıklık getirmektedir. Bu tasnife göre arazlar (ki bu bağlamda onları fiiller [*ef'âl*] olarak isimlendirir), insanın var etmeye kâdir olduğu ve olmadığı şeklinde ikiye ayrılır. Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık ve soğukluk, yaşlık ve kuruluk, hayat, kudret, şehvet ve nefret insanın var etme kudretinin olmadığı hususlardır ve bunların tamamıyla Allah'ın varlığına istidlâl etmek mümkündür. İnsanın var etmeye kâdir olduğu arazlar ise ekvân, i'timâdlar, te'lîfler, sesler, acılar, i'tikâdlar, irade ve

<sup>286</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû'*, I, 81: 5.

<sup>287</sup> İbn Metteveyh, *a.e.*, I, 368: 1-3.

<sup>288</sup> Ḳâḏî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/2 (el-Îrâde), 166: 17-18, thk. George C. Anawati, el-Mü'essesetü'l-Mıṣriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭıbâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1962; Mânkdîm, *Ta'lik*, 230; 17-18.

<sup>289</sup> Oşmân, *Nazariyyetü't-teklîf*, 128.

<sup>290</sup> Ḳâḏî 'Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1 (et-Ta'dîl ve't-tecvîr), 54: 7-8, thk. Aḥmed Fu'âd el-Ehvânî, el-Mü'essesetü'l-Mıṣriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭıbâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1962.

<sup>291</sup> bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 218: 13-16.

kerâhetler, zanlar ve nazardır. Bunlarla Allah'ın varlığına delil getirilemez.<sup>292</sup> İşte arazlara yönelik ilginin sebeplerinden birisi, bu iki tür arasındaki ayırımı ortaya koyabilmektir. İkinci sebep de, cismin hâli olabileceği arazlarla ayrı kalamayacağı arazları tespit etmektir. Zira bu yapılmadığı takdirde, aslında delil teşkil etmeyen bir şeyle cisimlerin hudûsu istidlâl edilmeye çalışılacaktır. Meselâ cismin renk, tat vb. arazlardan ayrı kalamayacağını söyleyerek hâdis oluşunu ispatlamaya çalışmak bir hatadır.<sup>293</sup>

‘Abdülcebbâr’ın ifadesiyle, arazların hudûsunun cisimlerin hudûsunu ispat süreci içinde kullanılması üç şekilde söz konusu olabilir. Bunlardan birisi, arazlardan hareketle Allah'ın varlığı ve birliğini, adaletini delillendirerek vahyin varlığı ve doğruluğunu ispatlamak, daha sonra da cisimlerin yaratılmışlığının delillerini vahiyden elde etmektir.<sup>294</sup> Ancak bunun esasında nazar ve akıl yoluyla değil, vahyi kullanarak istidlâl olduğu açıktır. İkinci yol, arazlardan hareketle Allah'ın varlığına ve kadîm oluşuna ulaşmak ve buna dayanarak arazların kadîm olması ihtimalini reddetmektir. Zira aynı anda iki kadîmin var olması düşünülemez. Bunların bir arada var olmaları, ikisinin her anlamda birbirinin dengi ve benzeri olmalarını gerektirecektir. Halbuki Allah Te‘âlâ'nın bir dengi ve benzeri yoktur. Şu halde arazlar yaratılmış olmak durumundadır. Üçüncü yol ise, yukarıda ayrıntılarıyla tkrir ettiğimiz ve arazların hudûsunu tazammun eden cisimlerin yaratılmışlığını ispat metodudur.<sup>295</sup>

Bizâtilhî arazların Allah'ın varlığını istidlâl amacıyla kullanılması için ise önce onların varlığının ispat edilmesi, sonra yaratılmış olduklarının ortaya konulması gerekir. Buradan sonuç olarak arazların bizden farklı olan bir yaratıcı ve faile, yani Allah'a muhtaç buldukları çıkarılabilecektir. Birinci aşama olan arazların varlığının ispatı noktasında duyu organlarıyla idrak edilebilen (*müdreğ*) ve edilemeyen (*ğayru müdreğ*) arazlar birbirinden farklılık arz eder. İdrak edilebilen arazlar renkler, tatlar, kokular, sıcaklık ve soğukluk ile sesler ve acılardır. Şayet idrak edilebilen arazlardan biri

<sup>292</sup> Kâdî ‘Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 43: 3 vd.; Mânkîm, *Ta‘lîk*, 90: 1-10.

<sup>293</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû‘*, I, 29: 16-22.

<sup>294</sup> Mânkîm, *Ta‘lîk*, 95: 1-2.

<sup>295</sup> Mânkîm, *a.e.*, 95: 3-12.



istidlâlde kullanılacaksa, bunların varlığı duyularla bilindiğinden ispata gerek yoktur.<sup>296</sup> Ancak arazın, bulunduğu mahallin tabiatının bir gereği olduğu gibi bir takım alternatif açıklamaların reddi gerekir.<sup>297</sup> Duyularla idrak edilemeyen arazların varlığını ispat için ise tekil örneklerden hareket etmek gerekir.  Abdülcebbâr burada * ehvet* (bir şeyi arzulama) arazını örnek olarak kullanır. Bir insanın, arzulamaması mümkün iken bir şeyi arzuladığı görülebilir; halbuki şartlarda ve kendi durumunda bir değişiklik de olmamıştır.  u halde onun arzulamasını gerektiren bir *ma n * var olmalıdır ki, bu örnekte söz konusu olan * ehvet*tir. Hayat, kudret gibi duyularla idrak edilemeyen diğer arazlar için de aynı yöntem kullanılabilir.<sup>298</sup>

Arazilara dayalı delilin ikinci ve  c nc  adımları ise, ekv nın h dis olması ve bir muhdise ihtiyacı bulunmasının ispatıyla aynı tarzda istidl llerden oluşmaktadır. Yani arazın h dis oluşunun delili de tıpkı ekv n gibi varlığının sona ermesi ve yokluğunun mümkün olmasıdır. Bir muhdise muhtaç olmaları ise gene insan fiillerine kıyas yoluyla ortaya konulmaktadır.<sup>299</sup>

Görüldüğü gibi K d i  Abd lcebb r, Allah'ın varlığını ispat konusunda Mu tezil  gelenek içinde standart hale gelen dört mukaddimeden müteşekkil delili kullanmaktadır. Nitekim, kendisinin Eb 'l-Hüzeyl'e isnat ettiği<sup>300</sup> bu delili, Eb  H Őim el-C bb 'nin de cisimlerin hud sunu ispatın tek yolu olarak gördüğü ifade edilmiştir.<sup>301</sup> Her ne kadar  Abd lcebb r'ın dört mukaddimesinin her birinin B k ll n 'nin istidl lindeki bir adıma paralel olduğu görülmekte ise de, B k ll n 'de bu mukaddimeler açıkça tayin edilmiş ve  Abd lcebb r'da olduğu gibi birbirine sıkı biçimde eklemlenmiŐ değildir. Bu açıdan  Abd lcebb r'ın delilinin daha sistemli olduğunu söylemek mümkündür. K d i  Abd lcebb r,  lemin yaratılmışlığını ispat için sadece bu dört mukaddimeyi zikretmemekte, selb ve ispat metotlarını bir arada kullanarak hem her bir mukaddimeyi destekleyecek, hem de muhtemel itirazları ve farklı açıklama tarzlarını ortadan kaldıracak ayrıntılı istidl llerde bulunmaktadır. Ayrıca, kendi istimal ettiği delilin

<sup>296</sup> M nk d m, *a.e.*, 92: 6-13.

<sup>297</sup> İbn Metteveyh, *Kit b 'l-mecm 'c*, I, 29: 3-6.

<sup>298</sup> M nk d m, *Ta l k*, 93: 1-5, 13.

<sup>299</sup> M nk d m, *Ta l k*, 94: 1-5.

<sup>300</sup> M nk d m, *Ta l k*, 95: 9-10.

<sup>301</sup> İbn Metteveyh, *Kit b 'l-mecm 'c*, I, 30: 15-17.

âlemin yaratılmışlığını ispatlamak için en iyi yöntem olup olmadığı ve önce âlemin yaratılmışlığını ortaya koymanın Allah'ın varlığını ispatlamak için en uygun metodu teşkil edip etmediği tarzında usule yönelik bir tartışma ile isbât-ı vâcib konusuna giriş yapmaktadır. Sonuç itibariyle, °Abdülcebbâr delilin kendi dönemine kadar olan tarihinde kemal noktasını temsil etmektedir.

### c. İmâmü'l-Hârameyn Ebü'l-Me°âlî el-Cüveynî

Kelâm ilmine sınırlı da olsa felsefî bir açılım getiren ve Gazzâlî ile birlikte müteahhirîn devrinin başlamasına zemin hazırlayan<sup>302</sup> İmâmü'l-Hârameyn Ebü'l-Me°âlî °Abdülmelik b. °Abdullâh el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) kelâmî görüşleri büyük ölçüde Eş°arî, Bâkıllânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) yaklaşımı doğrultusunda şekillenmiştir. Kelâm meselelerini ele alışındaki tasnifi itibariyle de Bâkıllânî ve Kâdî °Abdülcebbâr'ın yolundan gittiği izlenimi vermektedir.<sup>303</sup> Mâtürîdî ile başlayan geleneğe uygun biçimde bilgi bahsiyle konuya giriş yapan Cüveynî, tıpkı Kâdî °Abdülcebbâr gibi, mükellef üzerindeki ilk yükümlülüğün âlemin hudûsu sonucuna ulaştırarak şekilde nazarda bulunmak olduğunu ifade eder.<sup>304</sup> Ancak nazarda bulunmanın zorunlu oluşunun nasıl bilineceği hususunda °Abdülcebbâr'dan ayrılır. Mu°tezile, insanın yükümlülüklerini akıl yoluyla idrak edebileceği kanaatindedir, nazarda bulunmak bunlardan biri olduğundan, onlara göre nazarın zorunluluğu da akıl yoluyla bilinir. Cüveynî'ye göre ise bu, aklî değil şer'î bir husustur. İnsanın mükellefiyetlerine dair hükümleri bilmesi vahiy ve naklî deliller yoluyla olur,

<sup>302</sup> Dîb, °Abdülcâzîm, "Cüveynî, İmâmü'l-Hârameyn", *DİA*, VIII, 142, ss. 141-144, İstanbul 1993.

<sup>303</sup> Bedevî, °Abdurrahmân, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I, 705-706, Dâru'l-°İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997. İzmirlî İsmail Hakkı, muhtemelen Cüveynî'nin ilâhî sıfatlar konusunda *aḥvâl* teorisini benimsemesinden hareketle, onun görüşlerinin şekillenmesinde Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'nin de etkili olduğunu ifade eder. Bununla birlikte en çok Bâkıllânî'nin tesirinden söz etmek mümkündür; İzmirlî, "İmâmü'l-Hârameyn Ebü'l-Me°âlî İbnü'l-Cüveynî", *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 2, sy. 9 (1928), 9, ss. 1-33.

<sup>304</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti°i'l-edilleti fî uşûli'l-i°tikâd*, 25: 3-4, thk. Es°ad Temîm, Mü°essesetü'l-Kütübi's-Şekâfiyye, 3. bs., Beyrut 1996. Bâkıllânî de mükellefin ilk yükümlülüğünü, Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilgisine ulaşmayı sağlayacak temel hüküm ve öncülleri bilmek olarak gösterir; bk. Bâkıllânî, *el-İnşâf*, 13: 16-20. Kıyas ve icthad yoluyla naslardan hüküm çıkarma ve aklî delillere dayanmanın gerekliliği hususlarını da Cüveynî gibi Kur'ân ve hadisten delillerle temellendirmeye çalışmaktadır; bk. *el-İnşâf*, 20: 9 vd.

dolayısıyla nazarda bulunmanın zorunluluğu da vahiyle sabittir.<sup>305</sup> Cüveynî *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*’nin giriş kısmında da sahih nazar vasıtasıyla caiz olan şeyin cevazının, vâcib olan şeyin zorunluluğunun ve muhal olan şeyin de imkânsızlığının bilineceğini ifade eder.<sup>306</sup> Öte yandan, burada, kendisi hakkında cevaz, vücûb veya imtinâ<sup>c</sup> hükmünün a priori biçimde, nazar, tefekkür ve tedebbüre ihtiyaç olmaksızın bedîhî olarak verileceği hususlar ile ancak nazar ve tefekkür yoluyla bu hükümlere ulaşılması mümkün olabilecek hususlar arasında bir ayırım yapmaktadır. Meselâ kişi bir bina gördüğünde bunun var olmamasının, genişlik, yükseklik, şekil gibi özelliklerinin şu andaki durumundan farklı olmasının, başka bir zamanda var olmasının mümkün (*câ‘iz*) oluşunu bedîhî olarak bileceğini belirtir. Görüldüğü gibi Cüveynî, Ebû Hânîfe ve Eş‘arî’nin de serdettiği “binanın bir inşa eden bulunmaksızın var olamayacağı” örneğini geliştirerek kullanmaktadır. Buna karşılık gök cisimlerinin hareket tarzlarının mevcut halden başka türlü olmasının imkânı ancak nazar ve bunlar üzerinde düşünme suretiyle bilinecektir.<sup>307</sup> İmkânsızlığı bedîhî olarak bilinecek hususların örneği, bir cisimde siyahlık ve beyazlık, hareket ve sükûn gibi zıt arazların aynı anda bir arada bulunmasıdır (*ictimâ<sup>c</sup>-i zıddeyn*). Caiz olan bir hususun, kendisini gerektiren bir şey bulunmaksızın (*min gayri muktezin yaktezihi*) gerçekleşmesinin imkânsız oluşu ise nazar yoluyla bilinir.<sup>308</sup> Son kısmı teşkil eden aklen vâcib olan şeylere gelince, meselâ bir şeyin yaratıcısının o şeyi yaratmaya kâdir olmasının gerekliliği aklen zorunlu olarak bilinirken, eşyayı yaratanın bunların ayrıntılarını (*tefâşilü ef‘âlihî*) bilmesinin gerekliliği nazarla bilinir.<sup>309</sup> Cüveynî bu tasnifi ile Allah’ın varlığını ispat için kullandığı *cevâz* metodunun epistemolojik altyapısını oluşturmaktadır. Bununla birlikte, âlemin yaratılmışlığının ispatı Cüveynî’de de cevher - araz kavramları ve bunların özellikleri üzerine temellendirilmiştir.

<sup>305</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 29: 13-18. İzmirli’ye göre Cüveynî bu şekilde sem‘î delili akli nazar ile irtibatlandırarak a‘râz deliline ve âlemin hudûsu bahsine geçiş yapmaktadır; İzmirli, “İmâmü’l-Harameyn Ebü’l-Me‘âlî İbnü’l-Cüveynî”, 12.

<sup>306</sup> Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye fi’l-erkânî’l-İslâmiyye*, 8: 20-21, thk. Muhammed Zâhid el-Kevşerî, Maṭba‘atü’l-Envâr, Kahire 1948.

<sup>307</sup> Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*, 9: 5 vd.

<sup>308</sup> Cüveynî, *a.e.*, 10: 6-14.

<sup>309</sup> Cüveynî, *a.e.*, 10: 15-18.

Cüveynî ilk olarak Bâkıllânî ve Kâdî ʿAbdülcebbâr gibi varlığı kadîm ve hâdis olmak üzere ikili bir ayrıma tâbi tutar. Varlığının başlangıcı olmayan (*mâ lâ evvele li-vücûdihî*) kadîm ve varlığının başlangıcı olan (*mâ li-vücûdihî evvelün ve müftetehun*) hâdis.<sup>310</sup> Öte yandan, Eşʿarî ve onu takip eden Bâkıllânî'nin kadîm tarifini isabetli bulan Cüveynî'ye göre sadece “varlığının başlangıcı olmayan mevcûd” değil, “varlığı başka şeylerden çok önce olan hâdis varlık (*el-müteʿaddim fi'l-vücûdi ʿalâ şerîtati'l-mübâlağa*)” için de “kadîm” tabiri kullanılabilir.<sup>311</sup> Buna uygun olarak, hâdis konusunda da yine Eşʿarî'nin izinden giderek, başka bir yerde hâdisi “varlığı sonra gelen (*el-müteʿahhir*)” veya daha ayrıntılı bir ifadeyle “varlığı ezeli olandan sonra gelen (*el-müteʿahhir bi-vücûdihî ʿani'l-ezeliyyi*)” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>312</sup> Cüveynî (ve diğer kelâmcıların) varlığı bu şekilde ikili bir tasnife tâbi tutmalarının temelinde, Cüveynî'nin filozoflar ve Bâtıniyye'ye izafe ettiği “var olmak gibi ispat sıfatlarında müşterek olan iki varlığın birbirinin dengi ve benzeri olacağı, dolayısıyla Allah'a *vücûd* sıfatının atfedilemeyeceği” şeklindeki düşüncenin reddi yatmaktadır.<sup>313</sup> Allah ile âlemin müşterek bir vasfı olan “varlık” lâfzının, Allah hakkında herhangi bir hudûs düşüncesine yol açmaması için varlık kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>314</sup> Kâdî ʿAbdülcebbâr'da olduğu gibi Cüveynî'ye göre de bu ikili tasnif bedihîdir. Bu tasnif ihtimallerden birinin kabul ve diğerinin reddine dayandığından (*müstenidetün ilâ nefyin ve işbâtin*), üçüncü bir şıkkın varlığı mümkün değildir.<sup>315</sup> Dağ'a göre Cüveynî'nin burada nefy (olumsuzluk) ve ispattan (olumluluk) kasdı, hudûsun âlem için olumlu bir nitelik iken Allah hakkında olumsuz bir nitelik olmasıdır. Dolayısıyla Allah ile âlem arasında hakikatleri açısından tam bir ayrılık vardır ve onların hakikatleri arasında bir benzerlikten söz edilemez.<sup>316</sup>

<sup>310</sup> Cüveynî, *Lümaʿu'l-edille fi kavâʿidi ʿakâʿidi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*, 77: 10-12, thk. Fevkiyye Hüseyin Maḥmûd, *el-Müʿessestü'l-Mıṣriyyetü'l-ʿAmme li't-Teʿlif ve'l-Enbâʿ ve'n-Neşr*, Kahire 1965; a. mlf., *eş-Şâmil*, 139: 11-13.

<sup>311</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 252: 13-15.

<sup>312</sup> Cüveynî, *a.e.*, 259: 2-3. Cüveynî, Proclus ve İbnü'r-Râvendî'nin zihin bulandırıcı görüşlerine karşı tanıma “ezeli olandan sonra gelen” kaydının ilâve edildiğini belirtmektedir; *a.e.*, 259: 4-5. Proclus için bk. yukarıda 1. bölüm, d. n. 60.

<sup>313</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 57: 1-5; a. mlf., *eş-Şâmil*, 318: 15 vd.

<sup>314</sup> Dağ, Mehmet, *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (basılmamış doçentlik tezi), 21-22, , Ankara 1976.

<sup>315</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 139: 15-16.

<sup>316</sup> Dağ, *a.g.e.*, 22.

Hâdis varlıklar da var olmak için bir mahalle muhtaç olmayan cevher ve bir mahalle ihtiyaç gösteren araz olmak üzere zorunlu biçimde ikiye ayrılır. Cüveynî'ye göre bu ayrım da nefy ve ispat esasına dayanmaktadır, dolayısıyla mevcut tüm hâdis varlıklar ya cevher ya da araz olmak durumundadır.<sup>317</sup> Cüveynî cevheri “yer kaplayan (mütehayyiz) mevcûd” şeklinde tanımlar.<sup>318</sup> Onun itibar ettiği bir diğer cevher tanımı da “arazları kabul eden şey”dir.<sup>319</sup> Cevherin hakikati (zâtî özelliği) yer kaplamaktır, bir şeye “mütehayyiz” denildiğinde, onun cevher oluşu kabul edilmiş demektir.<sup>320</sup> Cevher yer kaplama özelliğini terk edemez; zira bu özünün değişmesini gerektirir.<sup>321</sup> Arazları kabul etmek de cevherin zâtî özelliğidir<sup>322</sup>; yer kaplama ile birlikte bu ikisi cevherin zorunlu sıfatları iken, diğer arazları taşınması caiz sıfatıdır.<sup>323</sup> Cevherin tanımı ve özelliklerini bu şekilde ortaya koyan Cüveynî gene de verdiği tanımların bir noktada eksik kaldığı ve filozofların cevher tanımıyla karışma ihtimali olduğunun bilincindedir ve nihaî olarak “cevher her cüzdür (veya her bir cüz cevherdir, *el-cevheru küllü cüz'in*)” tanımını vermektedir; ona göre bu, cevherin en güzel tarifidir (*aḥsenü'l-ḥudûd*).<sup>324</sup> Bu şekilde o, cevherin kelâmdaki ayırt edici vasfına yani cüz (atom) kavramına vurgu yapmakta ve sistemini filozoflardan tamamıyla farklı bir temele dayandırma gayreti sergilemektedir.<sup>325</sup>

Cüveynî âlemin hudûsuna dair delilini kurgularken, Bâkıllânî ve Kâdî 'Abdülcebbâr'dan farklı olarak cisimlerin değil, cevherlerin hudûsunu hareket noktası kabul etmiştir. Bunun altında, muhtemelen cismin ne şekilde oluştuğuna dair düşüncesi yatmaktadır. Cüveynî'nin Bâkıllânî'ye de işaret ederek verdiği tanıma göre cisim “bileşik olan (*müteʿellif*)” şeydir.<sup>326</sup> Bileşik ise kendisinde birleşme arazı bulunandır (*kâme bihi't-teʿlîf*). Bileşik olan her bir cevherde birleşme arazı vardır ve dolayısıyla birleşme arazının birden fazla olması bileşik olanın, yani cismin birden fazla olmasını

<sup>317</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 140: 11-16; a. mlf., *el-İrşâd*, 39: 6.

<sup>318</sup> Cüveynî, *Lümaʿ*, 77: 3; a. mlf., *el-İrşâd*, 39: 6; a. mlf., *eş-Şâmil*, 142: 13, 148: 12.

<sup>319</sup> Cüveynî, *Lümaʿ*, 77: 5; a. mlf., *eş-Şâmil*, 142: 6.

<sup>320</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 149: 5, 157: 1.

<sup>321</sup> Cüveynî, *a.e.*, 165: 13-14.

<sup>322</sup> Cüveynî, *a.e.*, 142: 9-10.

<sup>323</sup> Cüveynî, *a.e.*, 165: 8-11.

<sup>324</sup> Cüveynî, *a.e.*, 142: 17.

<sup>325</sup> Dağ, *a.g.e.*, 33.

<sup>326</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 39: 11.

gerektirir. Buna binaen, iki cevher birleştğinde iki cisim ortaya çıkar, zira her biri bir diğeriyle birleşmiştir (*mü<sup>2</sup>telif*).<sup>327</sup> Bâkıllânî bu tanımı ortaya koymakla birlikte, belki de bileşik olmayan tek bir cevherin fiilî olarak var olmasının imkânsızlığından hareketle cisimlerin hudûsunu deliline esas alırken, Cüveynî tek cevherin bir diğeriyle birleştiğinden itibaren birleşme arazını taşıması ve bir anlamda cisim özelliğini kazanmasından hareketle cevherlerin hudûsundan hareket etmiştir. Esasen bu noktada Bâkıllânî'nin düşünce tarzı daha tutarlı görünmektedir. Öte yandan Cüveynî de müstakil *cevher-i ferdin* birleşme arazını taşımasının düşünülmemeyeceğini belirterek, cevher-i ferde cisim demekten kaçınmaktadır.<sup>328</sup>

Cüveynî cevherlerin hudûsu konusuna geçmeden önce, cevherin varlığının ispatı üzerinde de durmaktadır. Bu konudaki birinci delili, bir açıdan da atomun varlığını kabul etmeyen Nazzâm'ın görüşünün reddi mahiyetindedir. Önce, bir karıncanın, başlangıç noktası bilinen basit bir cismin bir ucundan diğere doğru hareket ettiği varsayılır. Karınca cismin diğere ucuna vardığında, o cismi bir baştan bir başa kat ettiği ve cismin basit parçalarını geride bıraktığı bilinir. Şayet bu cismin cüzleri sonsuz sayıda olsa, karıncanın onu baştan başa geçip diğere ucuna vardığı tasavvur edilemeyecektir. Kat eden şey sonlu, kat edilen ise sonsuzsa, sonlunun sonsuzu kat ettiği düşünülemez. Ayrıca basit cismin, sonsuz bir bütünü kat etme şeklinde bir başından diğere geçildiği de söylenemez; zira sonsuz olan şeyin herhangi bir şekilde sona ermesi veya sonuna ulaşılması imkânsızdır (*mâ lâ yetenâhâ yestehîlû 'aleyhi 'l-inkîdâ'u min külli vechin*).<sup>329</sup> Bu örnek, atomun varlığı konusunda Nazzâm'la münazarada bulunan Ebü'l-Hüzeyl

<sup>327</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 39: 11-12; a. mlf., *eş-Şâmil*, 334: 9-11, 408: 10-13. İbn Meymûn'un, arazlar hakkındaki ifadeleri, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin söz konusu düşüncelerini açıklığa kavuşturmaktadır. İbn Meymûn'un ifadesiyle, kelâmcılara göre cisimde bulunan bir araz, bir bütün olarak cisimde bulunmayıp, cismi oluşturan cevher-i ferden her birinde bulunur. Meselâ kardaki beyazlık sadece karın bütününde bulunmayıp, onu oluşturan cevherlerin her birinde mevcuttur ve her bir kar atomu beyazdır; bu şekilde beyazlık karın tamamında bulunan bir araz olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde, hareketli olan cismin her bir cevher-i ferdi hareketlidir ve bundan dolayı cisim bir bütün olarak hareket eder (bk. İbn Meymûn, *Delâletü 'l-hâ'irîn*, 204: 16-22). İşte diğere arazlar gibi te<sup>2</sup>lîf arazı da bileşik halde bulunan her bir cevher-i ferde mevcuttur. Dolayısıyla te<sup>2</sup>lîf arazını taşıyan her cevher-i ferd bileşiktir (*mü<sup>2</sup>ellef*) ve cisimdir.

<sup>328</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 408: 15-16.

<sup>329</sup> Cüveynî, *a.e.*, 143: 15 vd.

tarafından da ortaya konulmuştur.<sup>330</sup> Cüveynî'nin bu delili kısmen tadil ederek ve belki geliştirerek ondan iktibas ettiği anlaşılmaktadır.

Cüveynî'nin cevher-i ferdin varlığına dair diğer delili de, cisimlerin büyüklük ve küçüklüklerinden hareket etmektedir. Biri küçük diğeri ise büyük iki cisme bakıldığında, bunlardan birinin diğerdan büyük olduğu zorunlu olarak bilinir. Bu fark ya cismi oluşturan cüzler arasındaki büyüklük farkından, ya da büyük olan cismin daha fazla sayıda cüzden oluşmasından kaynaklanmaktadır.<sup>331</sup> Cevherlerin birbirine benzer (*mütecânis*) olduğu ve farklılıklarının sadece arazlarından kaynaklandığı göz önünde bulundurulduğunda<sup>332</sup> birinci ihtimal ortadan kalkmaktadır. Büyüklük ve küçüklüğün cismi oluşturan cüzlerin sayıca azlık ve çokluğuna bağlı olduğu bilinince ise, cismin sonlu olduğu açık biçimde ortaya çıkar; zira iki cisimden her biri sonsuz sayıda cüzlerden oluşsa, birinin diğerdan daha fazla sayıda cüzden oluştuğu düşünülemez. Sonluluğun inkâr edilmesi, iki cisim arasında müşahede âleminde gözlenen büyüklük ve küçüklüğe aykırıdır. Ayrıca, büyüklük ve küçüklük itibariyle birbirinin benzeri olan iki cisim tasavvur edilip, bunlardan birinin üzerine benzerler ilâve edilse, eklemeye bulunulan cismin diğerdan daha büyük olduğu ve diğerdan hacminin değişmediği bilinecektir. Bu şekilde, büyük olanın niteliğinin kendisine daha fazla sayıda cüz eklenmesinden kaynaklandığı kesin biçimde anlaşılmaktadır.<sup>333</sup> Cüveynî bu noktada, Bâkıllânî'nin de ifade ettiği gibi, bir diğerdan daha yapılı ve büyük görünen kimse için, ancak telif yoluyla kendisini oluşturan cüzlerin çokluğuna delâlet etmek üzere *ecsem* lâfzının kullanıldığını dile getirmektedir.<sup>334</sup>

Delilinin altyapısını bu şekilde oluşturan Cüveynî, cevherin hudûsunun ispatının dört esasa (*uşûl*) dayandığını ifade eder: Arazların varlığının ispatı, bunların hâdis oluşlarının gösterilmesi, cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağını kanıtlanması ve başlangıcı olmayan hâdis varlıklarının imkânsızlığının ispatı.<sup>335</sup>

<sup>330</sup> Kâdî 'Abdülcebbâr, *Fadlî'l-i'tizâl*, 263: 11-13; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 169: 13-16; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 152: 16-17.

<sup>331</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 146: 5-8.

<sup>332</sup> Cüveynî, *a.e.*, 153: 19.

<sup>333</sup> Cüveynî, *a.e.*, 146: 8-20.

<sup>334</sup> Cüveynî, *a.e.*, 401: 20 vd.; krş. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 17: 11-14; a. mlf., *el-İnşâf*, 16: 17-18.

<sup>335</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 40: 1-3; a. mlf., *eş-Şâmil*, 169: 5-7.

Cüveynî, arazın varlığını ortaya koyarken Eş'arî'den itibaren süregelen geleneği takip etmekte ve kelimeyi lügat manâsıyla delillendirmektedir. Dilde araz, varlığı geçici olan ve devam etmeyen (*lâ yedümü meksühû*) şey için kullanılmaktadır. Bâkıllânî'nin de işaret ettiği iki Kur'ân âyeti<sup>336</sup> bu anlamı desteklemektedir.<sup>337</sup> Cüveynî'ye göre her ne kadar Ehl-i Sünnet kelâmcıları arazın tanımında ihtilâf etmişlerse de, hepsi aynı sonuca ulaşmaktadır. Birinci tanım, “varlığı sürekli olmayan şey (*mâ lâ yebkâ vücûdühû*)” şeklindedir.<sup>338</sup> Bu tanım bütün araz cinslerini ihtiva eden ve araz olmayan şeyleri dışarıda bırakan bir tanımdır. Zira cevherin varlığının sürekliliği söz konusudur, Allah'ın ve sıfatlarının varlığının devamlılığı da zorunludur. Bu şekilde bunlar tanımın dışında kalmaktadır. Mu'tezile ise arazların büyük kısmının varlığının sürekliliğini kabul ettiği için bu tanıma doğru bulmamaktadır.

Arazın ikinci tanımı, “başkasıyla kaim olan şeydir (*ellezî yekümü bi-ğayrihî*)”. Cevherler ve Allah'ın sıfatları bu tanımın dışında kalmaktadır; zira Allah'ın sıfatları başkasıyla kaim olmaz. Bu açıdan, “araz, cevherle kaim olan şeydir” şeklinde bir tanım daha uygun olacaktır.<sup>339</sup>

Arazın bir tanımı da, “başkasına sıfat olan şey”dir.<sup>340</sup> Cüveynî bu üç tanım arasından ilkinin ve kısmen tadil ettiği ikincisini benimsemektedir. Onun “renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm, ilim, irade, kudret gibi cevherlerle kaim olan bir manâdır”<sup>341</sup> şeklindeki araz tanımı, bunu birinci tanıma tercih ettiğinin bir göstergesidir.<sup>342</sup>

Cüveynî'ye göre bazı arazlar duyuların idraki yoluyla bilinir ve bunların var olduklarına dair bilgi zorunlu (*ıztırârî*) bir bilgidir, ispata gerek yoktur. Zira zorunlu olarak bilinen şey, nazar ve istidlâl ile reddedilemez. Kişinin kendisinde lezzet ve elem hissetmesi ile beş duyu vasıtasıyla idrak edilen sesler, tatlar, kokular gibi arazlar bu

<sup>336</sup> Enfâl 8/67; Ahkâf 46/24.

<sup>337</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 166: 12-17.

<sup>338</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup> da aynı anlamı karşılayan “varlığının sürekliliği imkânsız olan (*mâ yesteihilü 'aleyhi'l-bekâ'ü*)” tanımını vermektedir; *Lüma*<sup>c</sup>, 77: 9.

<sup>339</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 77: 6; a. mlf., *eş-Şâmil*, 167: 4-9.

<sup>340</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 168: 1.

<sup>341</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 77: 7-8; a. mlf., *el-İrşâd*, 39: 7-8.

<sup>342</sup> Dağ, *a.g.e.*, 100.



kabildendir.<sup>343</sup> Arazların istidlâl yoluyla bilinmesinin temeli ise cevherlerde meydana gelen değişimin müşahede edilmesidir. Buna göre, bir cevherin başlangıçta sükûn halinde iken sonradan bulunduğu yerden ayrılarak belli bir yöne doğru hareket ettiği (*müteharriken muhteşsan bi'l-ciheti*) görülebilir. Bu iki durum arasındaki fark da zorunlu biçimde idrak edilmektedir.<sup>344</sup> İmdi, cevherin bu belirli yöne doğru hareketi (*ihtisâşuhû bi-cihetihi*) zorunlu değil, mümkün bir husustur. Çünkü, cevherin ilk bulunduğu yerde kalmasını düşünmek de imkân dâhilindedir. Şayet gerçekleşmesi ve gerçekleşmemesi eşit derecede mümkün olan bir husus gerçekleşmişse, bunu gerektiren bir sebebe (*muktezi*) ihtiyaç duyduğu bedîhî biçimde bilinecektir.<sup>345</sup>

Cüveynî bu noktada mümkün olan ihtimallerden birinin gerçekleşmesini sağlayan sebebin ne olduğu üzerinde durarak farklı alternatifleri ele almaktadır. Birinci alternatif, bu sebebin cevherin kendisi (*nefsü'l-cevher*) olmasıdır. Ancak, eğer cevherin hareketinin belirli bir yöne doğru olmasını sağlayan cevherin kendisi olsa, cevher var olduğu müddetçe daima bu yerde bulunması gerekir, bu noktadan ayrıлып başka bir yere intikali imkânsızdır.<sup>346</sup> Zira bir durumu gerektiren sebep (*mucib*, burada cevherin kendisi) hâlâ mevcut iken onun gerektirdiği hususun (*muceb*) ortadan kalkması düşünülemez. Ayrıca, cevherin hareketinin şu veya bu yöne tahsis edilmesi eşit derecede mümkün olduğundan, onun hareket etmesi açısından bir yön diğerlerinden daha öncelikli değildir.<sup>347</sup> Şu halde, cevherin belirli yönde hareketini gerektiren bu sebebin, cevherin zâtına eklenen (*zâ'id*) bir manâ olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>348</sup> Peki bu zaid manâ mevcut mu yoksa ma'dûm mudur? Cüveynî ma'dûm olamayacağı kanaatindedir, zira aslında gerektirici bir sebebin varlığını reddetmekle (*nefyü'l-muktezi*), yokluk gibi olumsuz bir özellekle nitelenen bir gerektirici sebebin bu durumda etkili olduğunu farz etmek (*takdiru muktezin menfiyyin*) arasında fark yoktur.<sup>349</sup> Söz konusu sebebin mevcut bir manâ olduğu taayyün edince de ortaya iki ihtimal

<sup>343</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 180: 18 vd.

<sup>344</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 78: 7-8; a. mlf., *el-İrşâd*, 40: 6-8.

<sup>345</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 40: 8-11; a. mlf., *eş-Şâmil*, 168: 10-12.

<sup>346</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 78: 12-13; a. mlf., *el-İrşâd*, 40: 12-14.

<sup>347</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 168: 15-17.

<sup>348</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 78: 14; a. mlf., *el-İrşâd*, 40: 14; a. mlf., *eş-Şâmil*, 169: 12.

<sup>349</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 40: 14-15; a. mlf., *eş-Şâmil*, 169: 14-16.

çıkmaktadır. Sebebin cevherin benzeri bir şey olması düşünülemez, çünkü cevherin benzeri yine bir başka cevherdir; bir cevher ise bir başkasının hareketinin belirli bir yöne tahsis edilmesini gerektirmez. Ayrıca cevherler birbirinin benzeri oldukları, aralarında bir fark bulunmadığı için, onlardan sadece bazılarının böyle bir tahsisi gerektirdiği de söylenemez.<sup>350</sup> Bütün bunlar, yani cevherin hareketinin belirli bir yöne olmasını gerektiren sebebin cevher cinsinden olmaması ve yer kaplamaması, arazın varlığını kabul etmeyi gerektirir.<sup>351</sup>

Cüveynî'ye göre, cevherin hareketinin belirli yöne olmasını sağlayan bu manâ ya da araz, söz konusu cevherle kaimdir. Çünkü araz yönünü tayin ettiği cevhere ait olmasa (*lev lem yekün bihî ihtişâşun*), onun bu cevherin yönünü tayin etmesiyle bir başkasının yönünü belirlemesi arasında fark görülemeyecektir.<sup>352</sup> Cüveynî bu şekilde arazların intikali ve tek bir arazın birden fazla cevherin yönünü belirlemesi ihtimallerini reddetmektedir.<sup>353</sup>

Cüveynî'nin karşı çıktığı bir diğer alternatif açıklama tarzı da, cevherden farklı olan ve onun hareketinin belli bir yöne tahsisini gerektiren sebebin ihtiyar sahibi bir fail (*fâcilen muhtâran*) olmasıdır. Burada söz konusu olan, varlığı süreklilik arz eden bir cevherdir (*cevherun müstemirru'l-vücûd*). Failin mutlaka bir fiilin olması gerekir. Varlığı sürekli olan şeye (*bâkî*) failin fiili taalluk etmeyeceğine göre, bu noktada bir failin fiilinden söz etmek imkânsız hale gelmektedir.<sup>354</sup>

Cüveynî'nin cevherin hudûsunu ispat delilinde ikinci adım, arazların hâdis oluşlarının gösterilmesidir ve bu da kendi içinde bazı esaslar üzerine bina edilmiştir: Kadîmin yokluğunun imkânsızlığı, arazların kendi başlarına kaim olmalarının ve arazın arazla kaim olmasının imkânsızlığı.<sup>355</sup> O bu esaslardan her birini müstakil olarak ele almadan önce, arazların hâdis oluşunu kabul eden, fakat buna rağmen bâtil düşüncelere

<sup>350</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 40: 16 vd.; a. mlf., *eş-Şâmil*, 170: 1-10.

<sup>351</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 78: 15; a. mlf., *eş-Şâmil*, 170: 11.

<sup>352</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 41: 5-7.

<sup>353</sup> Dağ, *a.g.e.*, 103; ayrıca bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 41: 13; a. mlf., *eş-Şâmil*, 191: 16 vd.

<sup>354</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 41: 8-9; a. mlf., *eş-Şâmil*, 170: 13-14.

<sup>355</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 186: 20 vd. Başka bir yerde ise arazların bir cevherden bir diğerine intikal etmelerinin imkânsızlığını göstermek ve kümûn teorisini reddetmenin arazların hudûsunu ispat için gerekli olduğunu ifade etmektedir; bk. *el-İrşâd*, 41: 12-13.

sahip olduğunu ifade ettiği Dehriyye'nin bir kısmının görüşlerini reddetmeye çalışmaktadır. Cüveynî'ye göre bunlar iki gruptur. Birincisi hâdislerin bir başlangıç noktası bulunmadığını, dolayısıyla onlar için bir son ve sınır tayin edilemeyeceğini, bu hâdislerin daima kadîm cevherlerle kaim olduklarını savunanlar, ikincisi ise cevherler başlangıçta arazlardan hâlî iken sonradan bunlara mahal teşkil ettiklerini ileri sürenlerdir.<sup>356</sup> Cüveynî arazların hudûsunu prensip olarak kabul eden Dehriyye'ye karşı çıkarken ekvânı (oluşlar) kullanmaktadır. Ona göre, bu ekvânın cevherlerde ezeli olarak bulunması imkânsızdır. Şayet böyle olsa, ya ekvânın tamamının gerektirdiği hükümler cevherde ortaya çıkacaktır; bu, tek bir cevherin aynı anda farklı yönlere tahsis edilmesi anlamına geleceği için imkânsızlığı zorunlu olarak bilinmektedir. Ya ekvânın hiçbirinin gerektirdiği hüküm cevher üzerinde ortaya çıkmayacaktır ki bu durum da ne birleşik ne ayrı, ne hareketli ne de hareketsiz olan cevherlerin var olduğu anlamına gelir; dolayısıyla bu da zorunlu olarak bâtıldır.<sup>357</sup> Ya da bazı kevnlerin ezelde cevherde kaim oldukları, bazılarının ise daha sonra ona ârız olduğu düşünülecektir. Cevherden önce bir arazın var olup sonradan cevherin üzerine intikal etmesi tasavvur edilemeyeceğine göre, sonradan ârız olan kevnin hâdis olduğu bilinir. Sonradan ârız olan bu kevn, cevherde daha önceden var olduğu düşünülen kevn ortadan kaldıracaktır, çünkü iki zıddın bir arada bulunması (*ictimâ'u 'z-ẓiddeyn*) mümkün değildir. Yokluğa konu olması, başlangıçta var olduğu farz edilen kevnin de hâdis olduğunu ve kadîm olan cevher üzerinde aslında sonradan ortaya çıktığını gösterir. Bu şekilde, üçüncü ihtimalin imkânsızlığı da açıklığa kavuşmaktadır.<sup>358</sup>

Dehriyye'nin bir kısmı ise arazların kadîm olduğunu savunmaktadır ve Cüveynî'ye göre yukarıda zikri geçen esasların açıklanması ile hem onların görüşleri reddedilmiş olacak, hem de cevherin hudûsunun ispatında önemli bir aşama kaydedilecektir.<sup>359</sup> Maamâfih o, öncelikle hareket - sükûn ikilisine dayanarak arazların hâdis oluşunu mücmel biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre, sükûn halinde olan bir cevher hareket ettiğinde kendisine hareket ârız olmaktadır (*ṭaraʿet ʿaleyhi 'l-ḥareketü*).

<sup>356</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 186: 16-18.

<sup>357</sup> Cüveynî, *a.e.*, 187: 13-19.

<sup>358</sup> Cüveynî, *a.e.*, 188: 19 vd.

<sup>359</sup> Cüveynî, *a.e.*, 186: 19-20.

Cevhere âriz olması, hareketin hâdis olduğunu göstermektedir. Hareket ortaya çıktığında sükûnun ortadan kalkması ise onun hâdis oluşunun göstergesidir; zira kadîm olan şeyin yokluğu mümkün değildir.<sup>360</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere Cüveynî'nin arazların hudûsunu ispat ederken dayandığı ilkelerden birincisi kadîmin yokluğunun imkânsızlığıdır. Ona göre akıl sahipleri kadîm olduğu bilinen her şeyin yokluğunun imkânsız olduğu noktasında ittifak etmiş ve hiç kimse bunun yokluğunu mümkün görmemiştir. Ancak aklî meselelerde ittifakın varlığına dayanarak istidlâlde bulunmak doğru olmadığından bu hususun ispatı gerekmektedir.<sup>361</sup>

Bu konudaki ilk delil, kadîm yok olsa onun yeniden yaratılmasının mümkün olduğunu (*tecvîzü i'âdetihî*) kabul etme gerekliliğidir. Çünkü bir şey başlangıçta var iken sonradan yokluğu mümkün ise, tekrar yaratılması da mümkün olmalıdır. Bu şekilde tekrar yaratılan şey hâdis özelliğini kazanmaktadır. Bu şey ilk var olduğunda kadîm olduğundan, yeniden yaratıldığında hudûs ve kıdem gibi birbirine çelişik iki sıfatı aynı anda taşıması (*ictimâ'u şifateyni mütenâkızateyni*) gibi bâtil bir ihtimal ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yokluğu imkânsızdır. Ayrıca, şayet kadîm olan şey yeniden yaratılsa, ona bir kudret taalluk etmiş demektir. Oysa ki, bu yeniden yaratılan şey, kendisine kudret taalluk etmesi imkânsız olan daha önceden mevcut kadîmin kendisidir. Böylelikle yine çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır.<sup>362</sup>

Bir başka delil de şu şekilde taktır edilir: Varlığının başlangıcı olmayan mevcûdun, yani kadîmin yokluğu farz edilse, ya bu yokluk bazı belli anlarda zorunlu kabul edilecek, ya da varlığının devamı mümkün iken ortadan kalktığı ve dolayısıyla yokluğunun da mümkün olduğu söylenecektir. Yokluğun zorunlu kabul edilmesi açık biçimde imkânsızdır. Zira bu, o anda varlığının devamının imkânsız olduğu anlamına gelmektedir. Halbuki kadîmin varlığının ebedî olduğu bilinmektedir. Kıdem ve yokluk birbirini dışlayan alternatiflerdir. Ayrıca, zaman dilimleri birbirinin aynı olduğu için, bunların kadîmin şu veya bu zamanda var veya yok olması hususunda bir etkisinden söz

<sup>360</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 79: 2-6; a. mlf., *el-İrşâd*, 41: 17-18.

<sup>361</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 194: 3-5.

<sup>362</sup> Cüveynî, *a.e.*, 194: 7-11.

edilemez.<sup>363</sup> Diğer yandan, yokluğun herhangi bir gerektirici sebep olmaksızın belirli bir anda mümkün olarak ortaya çıktığı da söylenemez. Çünkü hem mümkün olan şey bir gerektirici sebebe ihtiyaç gösterir, hem de yokluk mutlak bir olumsuzluk (*nefyün maḥzun*) olduğu için onun ortaya çıkışını, tayin edici bir failin fiiline bağlamak mümkün değildir.<sup>364</sup>

Kadîmin yokluğu, zıddının ortaya çıkıp kendisini yok etmesine de bağlanamaz. Zira ortaya çıkan şeyin kadîmin zıddı olması, kadîmin zıddının ortaya çıkmasına engel olmasından daha kuvvetli bir ihtimal değildir.<sup>365</sup> Kadîmin, varlığının süreklilik sıfatı ortadan kalktığı için (*li'nkıtâ'î'l-bekâ'î*) yok olması da imkânsızdır. Çünkü kadîmin kendisi gibi varlığının süreklilik sıfatı da kadîmdir.<sup>366</sup> Bu noktada son ihtimal, kadîmin varlık şartlarından birinin ortadan kalkması sebebiyle yok olduğunu söylemektir. Kadîm için böyle bir şart söz konusu olsa, bu şart da ya kadîm veya hâdis olmak durumundadır. Şayet kadîm olduğu varsayılırsa, bu takdirde yok olması ve ortadan kalkması imkânsız demektir. Hâdis olması ise imkânsızdır; çünkü kadîmin varlığı hâdisten önce gelmektedir. Meşrût şartından önce gelemeyeceğine göre, kadîmin varlığı için herhangi bir şarttan bahsedilemeyeceği açıkça ortaya çıkmaktadır.<sup>367</sup>

Cüveynî'nin, kadîmin yokluğunun imkânsızlığını ispatlarken ortaya koyduğu kadîme ait özelliklerin arazlarda bulunmamasından hareketle arazların hudûsu sonucuna ulaştığı anlaşılmaktadır.

Arazların hudûsunun ispatında ikinci esas arazın kendi başına kaim olmasının (*kıyâmü'l-<sup>c</sup>araz bi-nefsihî*) imkânsızlığıdır. Cüveynî bu konuyu işlerken ilim arazı örneğinden hareket etmektedir. Şayet ilim arazı kendi başına kaim olsa ya kendini bilmesi ya da bilmemesi gerekir. Eğer ilim kendini bilmiyorsa bu onun başka bir şeye dönüşmesi anlamına gelir. Şayet bildiği kabul edilirse bu takdirde de bilen ile bilgi arasındaki fark ortadan kalkar.<sup>368</sup> Oysa Cüveynî'ye göre bilen ile bilgi birbirinden

<sup>363</sup> Cüveynî, *Lüma<sup>c</sup>*, 79: 5-6; a. mlf., *el-İrşâd*, 43: 3-5; a. mlf., *eş-Şâmil*, 194: 19 vd.

<sup>364</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 43: 5-7; a. mlf., *eş-Şâmil*, 196: 9-10.

<sup>365</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 43: 8-9.

<sup>366</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 196: 1-2.

<sup>367</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 43: 10-12; a. mlf., *eş-Şâmil*, 196: 3-8.

<sup>368</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 199: 17 vd., 203: 7-11.

farklıdır ve arazların varlığı da bu farka dayanmaktadır.<sup>369</sup> Araz kendi başına kaim olsa, arazları kabul etmesi gerekecektir; zira cevherin arazları kabul edebilmesinin sebebi kendi başına kaim olmasıdır. Arazın kendi başına kaim olduğu için arazı kabul etmesi ihtimali, arazın arazla kaim olması sonucuna götürecektir ki, bu imkânsızdır.<sup>370</sup>

Üçüncü esas, arazın arazla kaim olmasının imkânsızlığıdır. Cüveynî burada da yine ilim arazı örneğini ele almaktadır. Şayet ilmin ilimle kaim olduğu kabul edilse, bilgi kendisiyle kaim olan bir bilgiyle bilen olacaktır; dolayısıyla bilgiyle bilen arasında bir farktan söz edilemeyecektir. Çeşitli arazların bir şeyle kaim olma tarzları arasında bir fark bulunmadığından, tıpkı ilim gibi bilgisizliğin de ilimle kaim olmasının imkânını kabul etmek gerekecektir. Bir açıdan bakıldığında bu iki zıddın bir arada bulunması anlamına gelir ve imkânsızdır. Bir başka açıdan da şu söylenebilir: Arazları taşımaya elverişli olan şey, kaçınılmaz biçimde ya bir arazı ya da onun zıddını taşımak durumundadır; zira ileride görüleceği üzere cevherlerin arazlardan soyutlanmış biçimde var olmaları imkânsızdır. Araz kabul eden her bir araz için aynı hüküm, yani arazlardan hâlî olamama durumu geçerli olduğundan, bu sonsuz hâdislerin varlığının ispatı sonucuna götürecektir.<sup>371</sup>

Cüveynî arazın arazla kaim olması konusunda Bâkıllânî'ye atıfta bulunarak kevnler örneğini de vermektedir. Kevn, kevn sahibi olan şeyin belirli bir hayyizde veya yönde bulunmasını (*taḥşîṣa'l-kâʿini bi-ḥayyizini ve cihetin*) gerektiren şeydir ve bu özelliğiyle ekvân diğer arazlardan ayrılmaktadır. Belli bir yönde bulunmak ancak bir hayyiz işgal eden varlıklar için söz konusudur. Yer kaplamayan ve hayyiz işgal edecek maddeye sahip olmayan varlığın ise belirli bir yönde bulunması düşünülemez. Arazın belirli bir yönde bulunması tasavvur edilemeyeceğine göre, kevn arazla kaim olamaz demektir. Kevnin arazla kaim olduğu, fakat onun belirli bir yönde bulunmasını gerektirmediği de (*min ğayri iktizâʿi taḥşîṣin*) söylenemez; çünkü bu kevnin zâtî özelliğinin değişmesi ve başka bir şeye dönüşmesi anlamına gelmektedir.<sup>372</sup>

---

<sup>369</sup> Dağ, *a.g.e.*, 127.

<sup>370</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 203: 11-15.

<sup>371</sup> Cüveynî, *a.e.*, 198: 1-5.

<sup>372</sup> Cüveynî, *a.e.*, 198: 9-15.

Cüveynî bu noktada Bâkıllânî'nin görüşüne biraz daha açıklık getirmeye çalışmaktadır. Ona göre kevn ya hareket, ya sükûn, ya birleşme ya da ayrılmadır. Hareket bir mekânın işgal edilip bir diğerinin boşaltılmasıdır ve bu ancak maddî varlıklar (*ecrâm*) için geçerlidir. Birleşme, iki zâtın bir arada bulunması (*tecâvür*) ve birbirine temas etmesidir ve bu da yine iki maddî varlık hakkında söz konusu olabilir. Zira maddesi olmayan varlıklar temas etmez, ancak tedahul ederler. Bir arada bulunup yan yana gelen iki şey (*mütecâvirân*) ise iki farklı hayyiz işgal eden ve aralarında üçüncü bir hayyiz bulunmayan zâtlardır. Hayyiz işgal etmeyen şey bir başkasıyla yan yana bulunamaz. Ayrılma ve sükûn kevnleri de belirli bir yönde bulunmayı gerektirdiğinden arazla kaim olamazlar. Bütün bunlardan hareketle diğer arazlar gibi kevnlerin de arazla kaim olamayacağı açık biçimde ortaya çıkmaktadır.<sup>373</sup>

Arazların hudûsunun ispatında dördüncü esas arazların intikalinin imkânsızlığıdır. Cüveynî, cevherde ortaya çıkan hareket ona bir başka cevherden intikal etmiş olamaz mı şeklindeki farazî soruya şöyle cevap vermektedir: Araz intikal etmiş olsa, birinci ihtimal kendisinde kaim bir intikal arazı ile intikal etmiş olmasıdır. Hem araz bir başka arazla kaim olamayacağı için, hem de her bir intikal sonsuz bir teselsül halinde başka intikalleri gerektireceği için bu durum imkânsızdır. İkinci ihtimal de, arazın bir intikal arazı olmadan intikal etmesidir. Ancak arazın intikal etmesi ile cevherin intikal etmesi arasında hükmen bir fark bulunmadığından, bu durumda cevherin de bir intikal arazı bulunmaksızın intikal etmesini kabul etmek gerekir; bu ise arazların kökten reddi anlamına gelecektir.<sup>374</sup>

Cüveynî, arazların hudûsunu ispat için son olarak kaçınılmaz biçimde kümûn teorisinin reddi üzerinde durmaktadır. Bu noktada yine hareket - sükûn ikilisini örnek olarak kullanmaktadır. Bilindiği üzere bu teoriye göre hareket cevherde gizli (*kâmin*) iken ortaya çıkmış (*zaherat*) ve onun ortaya çıkışıyla da sükûn gizlilik haline geçmiştir.<sup>375</sup>

<sup>373</sup> Cüveynî, *a.e.*, 198: 16-22.

<sup>374</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 191: 16 vd.; a. mlf., *el-İrşâd*, 43: 14 vd.

<sup>375</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 42: 1-2; a. mlf., *eş-Şâmil*, 190: 5-8.

Cüveynî bu teoriye farklı açılardan itiraz geliştirmekte ve ilk olarak *kümûn* kelime anlamından hareket etmektedir. Buna göre kümûn, bir takım engellerle sûtrelenmek (*tesettür bi'l-ḥavâciz*) ve görünmesini engelleyen cisimlerle örtülmektir (*teğattî bi'l-ecrâmi's-sâtira*). Eğer arazın gizlenmesiyle kümûnün bu anlamı kastediliyorsa, cevher-i ferd için bu söz konusu olamaz; çünkü onun bir şeyin içine girmesi (ve gizlenmesine) meydan verecek tarzda bölünmesi, bu şekilde bir içinin (*bâtın*) ve dışının (*zâhir*) olması mümkün değildir.<sup>376</sup>

Ayrıca kümûn teorisinin kabulü, mantıken iki zıt şeyin aynı mahalde bir arada bulunması sonucuna götürmektedir. Oysa bir şeyin aynı anda hem hareketli hem de sâkin olamayacağı bilindiğine göre, birbirine zıt olan hareket ve sükûn ikilisinin bir arada bulunmasının imkânsızlığı da ortaya çıkmaktadır.<sup>377</sup>

Kümûn ve zuhûrun kabul edilmesi halinde iki ihtimal söz konusudur. Bunların bizzat hareket ve sükûna bağlı olduğu ve onlar üzerine zaid manâlar olmadığı farz edilirse, hareket ve sükûnun hükmünün birbirinden farklı olmadığı sonucuna varılacaktır; çünkü bu durumda bir hükmün gerçekleşip bir diğèrinin ortadan kalkmasını gerektiren bir manâ bulunmayacaktır. Eğer kümûn ve zuhûr hareket ve sükûn üzerine zaid manâlar ise, bu durumda da arazın arazla kaim olduğu gibi imkânsız bir netice ortaya çıkacaktır.<sup>378</sup>

Cüveynî'nin kümûn teorisini red sadedinde dile getirdiği son husus da şudur: Hareket ve sükûnun belli bir zamanda ortaya çıkıp başka zamanlarda gizlenmesine sebep olan manâlar zuhûr ve kümûn ise, bunların, eserleri zuhûr ettiğinde ortaya çıkıp, gizlendiklerinde de gizlenmeleri gerekir. Bu ise teselsülü gerektirecektir. Öte yandan hareket, mahallinin hareket etmesini gerektirmektedir. Eğer hareketin bu hükmünü gerçekleştirilmeksizin var olması mümkün olsa, bu imkânı ezeli ve ebedi olarak kabul etmek, yani hareket var olmakla beraber, bulunduğu mahalli hareket ettirmediğini

<sup>376</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 190: 9-12.

<sup>377</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 42: 2-5; a. mlf., *eş-Şâmil*, 190: 15-18.

<sup>378</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 191: 3-7.



söylemek gerekir. Bu ise hareketin özünü değiştirmek ve onu hareket olmaktan çıkarmak anlamına gelmektedir.<sup>379</sup>

Cüveynî, arazların hudûsunu ispatlayarak cevherlerin hudûsunun ispatında önemli bir adım atmaktadır. Nitekim ona göre cevherin hudûsu arazların hudûsuna dayanmaktadır. Ancak arazların hudûsunun cevherlerin hudûsunun ispatında kullanılabilmesi için, cevherle araz arasındaki ilişkinin doğru biçimde ortaya konulması gereklidir ve Cüveynî bunu, cevherin arazlardan soyutlanmış biçimde var olmasının imkânsızlığını ispatlayarak yapmaktadır. Bu noktada önce Ehl-i Sünnet'in konu hakkındaki hâkim kanaatini ortaya koymaktadır. Ona göre, cevher arazların bütün cinslerinden ve şayet zıddı var ise bunların zıtlarından soyutlanmış olamaz. Arazların çoğunluğu, renk, tat, kevn ve koku arazları gibi aynı isim altında toplanmakla birlikte birbirine zıt olan arazlardır. Cevher birbirine zıt olan bu araz çiftlerinin herhangi birinden soyutlanmış olamayacağı gibi, iki zıt arazi bir arada taşınması da mümkün değildir. Zıddı olmayan bekâ gibi arazlar düşünüldüğünde ise, cevherin aynı cinsten bir arazi muhakkak taşınması gerektiği ifade edilir.<sup>380</sup>

Cüveynî daha sonra cevherin arazlardan hâlî olmasının imkânına dair görüşleri serdederek, bunların yanlışlığını göstermek suretiyle cevherle arazın birbirinden ayrılamazlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. İlk karşı çıktığı görüş, Dehriyye'nin "cevherler kadîm oldukları için ezelde arazlardan hâlî olduğu" şeklindeki kanaatidir.<sup>381</sup> Onlar cevhere *heyûlâ*, arazlara ise *şûret* ismini vermektedirler.<sup>382</sup> Cüveynî Dehriyye'ye karşı delilini geliştirirken cevherin kevnlerden ve özellikle birleşme ve ayrılmadan hâlî olamayacağı ilkesine dayanmaktadır.<sup>383</sup> Cevherlerin varlığının kadîm olduğu varsayıldığında, onların ezeldeki varlık durumları hakkında üç ihtimalden biri kabul edilmelidir:

Cevherler ya birleşik ya ayrıdır.

Cevherler hem birleşik hem ayrıdır.

<sup>379</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 42: 9-12.

<sup>380</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 44: 5-8; a. mlf., *eş-Şâmil*, 204: 9-20.

<sup>381</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 205: 1.

<sup>382</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 44: 9-10.

<sup>383</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 45: 2 vd.

Cevherler ne birleşik ne de ayrıdır.

Birinci ihtimal kabul edilirse, birleşme ve ayrılmanın her biri bir kevn olduğundan, cevherin kevnlerden ve dolayısıyla arazlardan soyutlanmış olamayacağı ortaya çıkar. Eğer hem birleşik hem de ayrı oldukları ileri sürülürse, her ne kadar bir yandan mantıkî bir çelişki ve imkânsız bir durumun ispatı söz konusu olsa da, cevherin yine birleşme ve ayrılmadan soyutlanamadığı kabul edilmiş olur ki gaye zaten budur.<sup>384</sup> Cevherlerin ne birleşik ne de ayrı oldukları ihtimalinin ise yanlışlığı aklen zorunlu olarak bilinir. Zira cevherler hayyiz işgal eden varlıklardır ve bunların birleşik ya da ayrı olmaları mümkün değil zorunlu bir durumdur. Dolayısıyla bu iki vasıftan birini mutlaka taşımak durumundadırlar.<sup>385</sup>

Aslına bakılırsa, Dehriyye de dâhil olmak üzere herkes, arazlar bir kere cevherle kaim olduktan sonra cevherin bunlardan hâlî olamayacağı, tekrar basit bir unsur yani arazsız bir cevher haline dönemeyeceği noktasında ittifak etmiştir ve bu, cevherin arazlardan hâlî olamayacağı en büyük delilidir.<sup>386</sup> Bundan hareketle şu ihtimaller ortaya konulacaktır: Cevherin varlığının devam eden sürecinde arazlardan hâlî olamaması ya cevherlerin zâtı gereğidir, ki bu durumda Dehriyye'ye göre cevherin arazlardan hâlî olamamasının sebebi olan zâtı ezelde de mevcut olduğu için onun ezelde de arazsız olduğu düşünülemez. Ya bunu gerektiren bir manâ sebebiyledir. Bu durumda bu manâ ezelde cevherle kaim olmak durumundadır ve cevherin bu manâyı kabul etmesini gerektiren ikinci bir manâ bulunmalıdır. Bu gerektirici manâ düşüncesi sonsuz bir teselsül biçiminde geriye doğru gidecektir. Ya da cevherin sonradan arazlardan hâlî olamamasının ne kendi zâtı ne de bir manâ sebebiyle olduğu kabul edilmelidir. Bu ihtimal ise bâtıldır. Zira cevherin arazları kabul etme özelliğini daha önce veya daha sonra kazanması mümkün iken herhangi bir gerektirici sebep bulunmaksızın belirli bir zamanda bu özelliği kazanmış ise, yine gerektirici bir sebep bulunmaksızın hareket etmesi de mümkündür. Bu ise açık biçimde tüm arazların inkârı anlamına gelir. Şu halde en doğru alternatif, cevherin zâtı gereği arazları kabul etmesidir ve yukarıda ifade

<sup>384</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 205: 11-17.

<sup>385</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 79: 8-10; a. mlf., *eş-Şâmil*, 206: 1-6.

<sup>386</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 209: 9-11.

edildiği üzere zâtı ezelde mevcut olduğu için arazları da ezeli biçimde üzerinde taşımak durumundadır.<sup>387</sup>

Şu hususu da belirtmek gerekir ki, cevherin birleşme ve ayrılma arazlarının birinden hâlî olarak varlığı düşünülemez. Ancak her birleşmenin öncesinde bir ayrılma, her ayrılmanın öncesinde de bir birleşmenin varlığını düşünmek zorunlu olduğundan, cevherin ezelde bu arazlara sahip olması mümkün değildir. Zira öncesi olan her şey hâdis, yani sonradan var olmuştur ve esasen bunlardan hâlî olamayan cevherin de ezelde varlığından söz edilemeyecektir.<sup>388</sup>

Cüveynî, cevherin arazlardan hâlî olabileceğini kabul edenlerden Şâlihî'ye<sup>389</sup> karşı da Dehriyye'ye karşı serdedilen delillerin kullanılabileceğini belirtir ve şunu ilâve eder: Şayet cevherlerin arazlardan hâlî olabileceği kabul edilirse, cevherlerin hâdis oluşu da ispatlanamaz; zira cevherlerin hudûsunu, arazların hudûsundan başka bir yolla delillendirmek mümkün değildir.<sup>390</sup>

Cüveynî son olarak, cevherin bazı arazlardan hâlî olabileceği kanaatine sahip Başra ve Bağdat Mu'tezilîleri'nin görüşleri üzerinde durmaktadır. Cevherin bir kere araz aldıktan sonra bunlardan hâlî olamayacağı ittifakla kabul edildiğine göre<sup>391</sup>, bu ister cevherin zâtından ve ister arazları kabulünden kaynaklansın, yaratılışın başlangıcında da cevherin arazlardan hâlî olamaması gerekir.<sup>392</sup> Cüveynî'ye göre Mu'tezile, meselâ renk arazi cevherde bir kere ortaya çıktığında, cevherin bu renkten veya onun zıddı olan renk arazından hâlî kalamayacağını söylemektedir.<sup>393</sup> Cüveynî bu

<sup>387</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 207: 18 vd.

<sup>388</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 45: 5-7; a. mlf., *eş-Şâmil*, 206: 20 vd.

<sup>389</sup> Şâlihî b. 'Amr es-Şâlihî, cevherin, Allah'ın kendisi üzerinde bir araz yaratmaksızın var olabileceği kanaatindedir; bk. Eş'arî, *Makâlât*, II, 307: 5-7.

<sup>390</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 212: 1-4.

<sup>391</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 45: 1-2; a. mlf., *eş-Şâmil*, 209: 9-10.

<sup>392</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 209: 13-15.

<sup>393</sup> Bu görüş Nisâbüri tarafından Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'ye atfedilmektedir; bk. Nisâbüri, *el-Mesâ'il*, 62: 7-8. Başra Mu'tezilesi ve dolayısıyla Ebû Hâşim, cevherin yaratılış anında kevn dışındaki arazlardan hâlî olabileceği kanaatinde iken, Ebû 'Ali el-Cübbâ'î, Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931?) ve onu takip eden Bağdat Mu'tezilesi'ne göre, cevherin, taşınması mümkün olan bir arazdan veya şayet varsa zıddından hâlî olması mümkün değildir. Eğer bir arazın zıddı yoksa, mutlaka bu arazi taşınalıdır. Yani cevher renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk arazlarından hâlî olamaz. bk. Nisâbüri, *a.g.e.*, 62: 15-16; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 124: 12-15; krş. Şeyh Müfid, Ebû 'Abdullâh

noktada bir mantikî çelişki görmektedir. Cevherler için belli bir zamandan sonra zorunlu olan bir şeyin daha önce zorunlu olmaması çelişkili bir hükümdür. Birbirinin zıddı olan renk arazlarının birbirini izlemesinde bir sebep - sonuç ilişkisi bulunmadığından, yani meselâ beyazlığın yok olmasının sebebi siyahlığın ortaya çıkması olmadığından (*lâ eșera li-vücûdi's-sevâdi fi i'câmi'l-beyâzi*), başlangıçta zorunlu olmayan şey (cevherin arazlardan hâlî olamaması), daha sonra da zorunlu olmamalıdır.<sup>394</sup> Cüveynî bu çelişkiden hareketle, cevherin her halükârda arazlardan hâlî olmaması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır; zira taşınması mümkün olmakla birlikte cevherin hâdis arazlardan soyutlanmış olabileceği varsayılırsa, Allah'ın havâdise mahal olamayacağını ispatlama imkânı ortadan kalkacaktır.<sup>395</sup>

Başra Mu'tezilesi, cevherin varlığının başlangıcında kevn arazından hâlî olamayacağını savunduğuna göre, diğer arazlar için de bunu kabul etmelidir. Zira cevher kevnlerden hâlî olamıyorsa bu da yine ya cevherin kevnleri kabulünden ya da cevherin zâtından kaynaklanmaktadır. Ancak cevherin renk gibi diğer arazlarla kevnleri kabulü arasında bir fark bulunmadığı gibi, cevherin zâtının kevnlerle münasebeti veya renklerle münasebeti de birbirinden farklı değildir.<sup>396</sup> Bu da cevherin herhangi bir ayırım gözetilmeksizin arazlardan hâlî olamayacağına delil teşkil etmektedir.

Cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağını ispatlayan Cüveynî, kendisinden öncekilerin de üzerinde durduğunu, fakat yeterince açık biçimde takrir edemediklerini söylediği bir hususu açıklamaya geçmektedir. Bu da, hâdis olan şeylerin bir başlangıcının olmamasının imkânsızlığıdır. Ona göre, Dehrî grupların tamamı başlangıcı olmayan hâdis varlıkların ispatını kendi görüşlerini temellendirmek için kullandıklarından ve âlemin ezelden beri şu andaki şekliyle mevcut bulunduğunu iddia ettiklerinden<sup>397</sup>, bunun imkânsızlığının, daha öncekilerde rastlamadığımız yeni bir metotla, kendi yaptığı şekilde ortaya konulması gerekmektedir.<sup>398</sup>

---

Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân el-<sup>c</sup>Ukberî el-Bağdâdî, *Evâ'ili'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, 41: 2-5, nşr. Mehdî Muhaqqıq, Tehran University Press, Tahran 1993.

<sup>394</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 209: 15 vd.

<sup>395</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 45: 16 vd.

<sup>396</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 210: 10-17.

<sup>397</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 46: 5.

<sup>398</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 46: 3-4; a. mlf., *eş-Şâmil*, 218: 18 vd.; ayrıca bk. Bedevî, *Mezâhib*, I, 700.

Cüveynî kendi deliline temel teşkil etmek üzere önce Eş'arî'nin görüşüne atıfta bulunmaktadır. Eş'arî hâdislerin bir başlangıcı bulunduğunu ifade ederek, her hareketten önce bir başka hareket ve her bir günden önce bir başka günün geldiğini savunan Dehrîler'i eleştirmektedir. Ancak onun bu hususu sadece Sünnet'e dayanarak delillendirdiği gözden kaçmamaktadır.<sup>399</sup> Bâkıllânî de Eş'arî'nin izinden gitmekle birlikte delili aklî ve felsefî açıdan temellendirmeye gayret etmiştir. Ona göre, hâdis bir şeyin varlığı, sonsuz bir teselsül biçiminde geriye doğru giden ve başlangıcı olmayan hâdislerin varlığına bağlanmışsa (*meşrûtan bi-vücûdi mâ lâ gâyete lehû mine'l-havâdis*), var olması imkânsızdır.<sup>400</sup>

Cüveynî, Eş'arî'nin görüşünden hareketle, sonu olmayan bir şeyin sayı ile sınırlanamayacağını ve miktarının tespit edilemeyeceğini (*lâ 'adede yahşuruhû ve lâ mebleğa yazbiñuhû*) belirtmektedir. Tekil varlıkların birbirinin ardınca gelerek bir sonuca ulaşması, bu anlamda nihayeti olmayan şeyin sona ermesi aklen zorunlu biçimde imkânsızdır ve açık bir çelişkidir.<sup>401</sup>

Cüveynî'nin, başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı öncülü üzerinde önemle durmasının sebebi, Dehriyye'nin bir kısmının, arazların hudûsunu kabul etmekle birlikte, cevherin kadîm olduğunu ve ezelden beri hâdis arazlara mahal teşkil ettiğini ileri sürmeleridir. Dolayısıyla onlara göre bu hâdislerin bir sonu, bir başlangıç noktası yoktur.

Bu bağlamda Cüveynî, başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığını önce Dehriyye'nin kendi sistemi içindeki bir mantıkî tenakuzla sergilemeye çalışır. Onlara göre gök küresinin şu anda içinde bulunduğumuz devrinden önce sonsuz devirler (*deverât lâ nihâyete lehâ*) gelip geçmiştir. Şayet bunlar gelip geçmişse, bir sonlarının olması gerekir. Fakat sonsuz olduğu söylenen bir şeyin tek tek sona ermesi (*inkağâ*) nasıl mümkün olabilir? Bu düşünce çizgisine göre her bir hâdis varlığın ortaya çıkma şartı, kendisinden önce sonsuz sayıda tekil varlık veya hâdiselerin (*âhâd*) gelip geçmiş

<sup>399</sup> Eş'arî, *İstihsân*, 91: 15 vd.

<sup>400</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 25: 9-11.

<sup>401</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 215: 12-16; ayrıca bk. *el-İrşâd*, 46: 9-10.

olmasıdır.<sup>402</sup> Bu, sonsuz olan şeyler sona ermeden bir şeyin ortaya çıkışının imkânsız olduğu anlamına gelir. Şu halde, sonsuz hâdis varlıkların mevcudiyetini varsaymak, aslında bütün hâdis varlıkların mevcudiyetini inkârdır. Çünkü sonsuz hâdis varlıkların her birinin mevcudiyeti imkânsız bir şarta, yani kendisinden önce sonsuz olan şeylerin geçip gitmesi ve sona ermesine bağlanmıştır (*kâne küllü vâhidin meşrûtan bi-muḥâlin*). Bâkıllânî'nin de ifade ettiği gibi, varlığı imkânsız bir şarta bağlanan şey ise bizâtihî imkânsızdır.<sup>403</sup>

Cüveynî bu noktada farazî bir soru ortaya atmaktadır: Cennet ehlinin mekânı sonsuz ve ebedî (*mü'ebbedün müsermedün*) olduğuna göre, sonu olmayan hâdis varlıkların mevcudiyetini kabul etmek mümkün görünmektedir. Peki, buna kıyasla başlangıcı olmayan hâdis varlıkların mevcudiyeti niçin kabul edilmesin?<sup>404</sup> Ona göre, tekil hâdis kavramına yüklenen anlam, bu ihtimali dışarıda bırakmaktadır. Hâdis, varlığının başlangıcı olan mevcuttur. Bu durumda, tek hâdisin varlığının başlangıcının olması, zorunlu olarak bütün hâdislerin varlıklarının başlangıcının olmasına götürür. Zira bir şeyin özü / zâtî özelliği, tekillerin birbirine eklenmesi suretiyle değişikliğe uğramaz. Nitekim nasıl tek bir cevherin zâtî ve değişmez özelliği mütehayyiz olmak (yer kaplamak) ise, tüm cevherlerin de mütehayyiz olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>405</sup>

Cüveynî, hâdisin tanımındaki “başlangıcı olan” ibaresinden hareketle, hâdislerin geleceğe doğru sonsuz olabileceğini kabul etmektedir.<sup>406</sup> Çünkü hâdis sonu olan değil, başlangıcı olandır. Onun itiraz ettiği husus, sonsuz biçimde birbirini izleyen tekil varlık ve hâdiselerin varlık sahasına çıkmasıdır (*en yedhule fi'l-vücûdi mâ lâ yetenâhâ âḥâden 'ale't-tevâlî*). Nitekim Allah'ın kudreti dâhilinde olan sayıca sonsuz ve sürece sınırsız

<sup>402</sup> Cüveynî'nin Dehrîler'den naklen verdiği örnek, her çocuktan önce babanın, her ekinden önce tohumun, her yumurtadan önce tavuğun varlığının gelmesi gerektiğidir; bk. *el-İrşâd*, 46: 7-8.

<sup>403</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 215: 17 vd.; ayrıca bk. *el-İrşâd*, 46: 12-14.

<sup>404</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 46: 16-17.

<sup>405</sup> Cüveynî, *Lüma'*, 80: 2-5; a. mlf., *eş-Şâmil*, 216: 16-20.

<sup>406</sup> Dağ, bu durumun sonsuzun mahiyetine aykırı olduğunu ifade etmektedir. Zira mutlak anlamda sonsuz için ne bir başlangıç, ne de bir sondan söz edilebilir. Maamâfih, gelecekte hâdislerin belirsiz sayıda seriler halinde sonsuz biçimde devam edeceğini söylemek en azından tasavvurda mümkün görünmektedir. Cüveynî'nin kastı, gelecekte sonsuzun bilfiil gerçekleşmesi değil, belirsiz sayıda serilerin gerçekleşmesidir; çünkü ona göre sonlu olan şey kendisine tekil bir şeyin eklenmesiyle sonsuz hale gelemez (*mâ kâne mütenâhiyen lâ yeşîru bi-vâhidin ğayra mütenâhin*); Dağ, *a.g.e.*, 134-135; ayrıca bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 218: 7-8.

şeylerin varlık sahasına çıkması imkânsızdır.<sup>407</sup> Öte yandan, sonsuz olan şeylerin ileriye doğru tek tek geçip gitmesi mümkündür.<sup>408</sup> Cüveynî bu iki durum arasındaki farkı şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Bir kişi bir diğerine “sana önce bir dinar vermeden bir dirhem, önce bir dirhem vermeden de bir dinar vermeyeceğim” dediğinde, bu şarta bağlı olarak ne bir dinar ne de bir dirhem vermesi mümkündür, çünkü bu karşılıklı şart - meşrut ilişkisi geriye doğru sonsuz biçimde gidecektir. Buna karşılık, şayet “sana bir dinar verirsem ardından mutlaka bir dirhem vereceğim ve bir dirhem verirsem ardından mutlaka bir dinar vereceğim” şeklinde şart koşarsa bunun gerçekleşebilmesi mümkündür, zira bu ikinci durumda geleceğe dönük bir şart ve vaat söz konusudur.<sup>409</sup>

Cüveynî bu noktada âlemin hudûsunun ispatına temel teşkil eden cevherlerin hudûsunda sonuca ulaşmaktadır. Arazların varlığı ve bunların hâdis olduğu, cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağı ile hâdislerin bir başlangıcı bulunduğu sabit olunca, zımmen şu da ortaya çıkmış demektir: Cevherler başlangıcı olan şeylerden hâlî olamazlar; onlardan soyutlanmış biçimde var olmadıklarına göre, cevherlerin varlığı hâdislerden önce gelmez; başlangıcı olan şeylerden önce varlık sahasına çıkmayan şeyin de bir başlangıcı vardır, dolayısıyla hâdistir.<sup>410</sup> Özellikle bu sonuç kısmı, nazar ve istidlâle ihtiyaç göstermeksizin zorunlu olarak bilinecek bir husustur.<sup>411</sup>

Öte yandan, Cüveynî’ye göre cevherlerin varlığının başlangıcı olduğunu ispatlarken üç ihtimalden söz edilebilir. Ya cevherlerin hâdis varlıklardan önce olduğu, ya öncelik ve sonralık söz konusu olmaksızın hâdislerle birlikte bulunduğu ya da hâdislerden sonra ortaya çıktığı varsayılacaktır. Şayet cevherlerin hâdislerden önce var olduğu farz edilirse, bu durumda onlar kaçınılmaz biçimde hâdislerden soyutlanmış olacaklardır. Eğer hâdislerle birlikte mevcut oldukları düşünülürse, o zaman hâdislerden önce var olmadıkları anlaşılır; bu, cevherlerin önce yok iken sonradan var oldukları anlamına gelir, hudûsun anlamı da zaten budur. Son ihtimal olarak, hâdislerden sonra ortaya çıktıkları söylenirse, her ne kadar bu durum arazların kendi başına kaim

<sup>407</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 46: 17 vd.

<sup>408</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 220: 1.

<sup>409</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 47: 5-9; a. mlf., *eş-Şâmil*, 220: 12-14.

<sup>410</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 80: 5-8; a. mlf., *el-İrşâd*, 47: 10 vd.; a. mlf., *eş-Şâmil*, 220: 18-21.

<sup>411</sup> Cüveynî, *Lüma*<sup>c</sup>, 80: 8-9; a. mlf., *el-İrşâd*, 48: 2.

olabilecekleri gibi imkânsız bir duruma işaret etse bile, yine cevherlerin hâdis olduğu kanaatini pekiştirecektir.<sup>412</sup>

Cüveynî, bu sayılan hususların cevherin varlığının başlangıcı olan belirli bir vakte delâlet etmediği, dolayısıyla genel olarak cevherlerin hudûsuna delil teşkil etmeyeceği şeklindeki muhtemel itiraza ise şöyle cevap vermektedir: Bir şeyin zamanının tayini, onu bilmenin ön şartı değildir. Nitekim yazılma ve inşa edilme zamanı bilinmese de, yazının yazan kimseye, binanın onu inşa eden kimseye delâlet ettiği bilinir. Aynı şekilde, zamanı kesin olarak tayin edilemese de hudûs genel olarak bilinir. Meselâ, arazların ortaya çıkış zamanı tam olarak bilinmese de onların hâdis oldukları genel bir hüküm olarak bilinir. Bu durum arazlar hakkında geçerli ise, arazlarla bir arada bulunan ve varlığı onlardan önce gelmeyen cevherler için de geçerlidir. Dolayısıyla, varlık sahasına çıkış anı ne olursa olsun bir şeyin hâdis oluşu açıktır.<sup>413</sup>

Tabii olarak Cüveynî'nin âlemin hudûsu üzerinde durmasının sebebi, Allah'ın varlığının ispatına sağlam bir zemin oluşturmaktır. O, Allah'ın varlığını ispatlarken, hemen hemen tüm Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi hissî delilleri kullanmaktadır ve bu noktada ilk olarak Eş'arî'de gördüğümüz naif delillere atıfta bulunarak bunları geliştirme yoluna gitmektedir. Hatırlanacağı gibi, Eş'arî'nin başlıca delili, insanın bir damla meniden tedricî bir değişimle hâlihazırdaki durumuna gelişi ve bu değişimin insanın kendisinden kaynaklanamayacağı için kâdir bir yaratıcının fiili olması gerekliliğinden hareket etmektedir. Cüveynî bu delille, Hz. İbrahim'in Allah'ın varlığına ulaşırken izlediği metodu özdeşleştirmektedir. Kur'ân'da ifade edildiği üzere Hz. İbrahim, yıldızlar, Güneş ve Ay'ın doğduktan sonra batması ve halden hale intikaline dayanarak bunların ve dolayısıyla âlemin yaratılmış olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>414</sup> Allah Te'âlâ Hz. İbrahim'in bu düşünme sürecini zikrettikten sonra "İşte bu, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delilimizdir" (En'âm 6/83), buyurarak Hz. İbrahim'in metodunun bir delil olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî'ye göre Eş'arî'nin

---

<sup>412</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 221: 8-15.

<sup>413</sup> Cüveynî, *a.e.*, 221: 17 vd.

<sup>414</sup> En'âm 6/76-79.



delili de Hz. İbrahim'inki ile özünde aynı olduğundan, Eş'arî'ye itiraz eden Hz. İbrahim'e karşı çıkıyor demektir.<sup>415</sup>

Eş'arî'nin delili ile Hz. İbrahim'in müşahedeye dayalı sonucu arasındaki ilişkiye ilk defa dikkat çeken Cüveynî<sup>416</sup>, Eş'arî'nin delilini tahkim etme gayreti sergilemektedir. Ona göre, içimizden birine bakıldığında, aslının bir damla meniden ibaret olduğu ve babanın varlığının bu kişinin varlığını öncelediği bilinecektir. Şu halde, bu durum ya geriye doğru sonsuzca devam edecektir ya da bir başlangıç noktası bulunmalıdır. Sonsuz biçimde geriye gitmesi zorunlu olarak imkânsızdır, zira bu kişiden önce sonsuz sayıda babalar geçmiş olsa bunun bir noktada sona ermesi söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla bizim bir öncemiz ve başlangıcımız vardır. Bu başlangıç ve ortaya çıkış, tabiatın gereği (*bi'ktizâ'i tabî'atin*) olamaz. Çünkü şayet bu tabiat kadîm ise, şu anda da etkin olması ve bu tabîî kuvvet sayesinde tıpkı ilk seferinde olduğu gibi öncesinde bir meni damlası (*nutfе*) bulunmaksızın bir insanın varlık sahasına çıkışının düşünülebilmesi gerekir. Ayrıca bu tabiatın insanın varlık sahasına çıkışını niçin şu vakitte değil de bu vakitte gerektirdiğini açıklama zorluğu söz konusudur.<sup>417</sup>

Gök küresinin, âleme tesir eden gök cisimlerinin bir araya gelmesi veya bunların ışınlarının belli bir zamanda, belli yerlere ve belli şekillerde düşmesi suretiyle öncesinde nutfе bulunmaksızın insanın varlık sahasına çıkışını gerektirmesi de aynı derecede imkânsızdır. Zira bir kere, gök cisimlerinin hareketi düzenlidir. Dolayısıyla, insanın ortaya çıkışını sağladığı varsayılan bu bir araya gelişten önce gök cisimlerinin sonsuz sayıda buna benzer bir araya gelişleri olmalıdır. Bu takdirde ise, sonsuzun bilfiil katedilmesinin mümkün olmadığı ilkesi uyarınca, insanın var olmasını sağlayan bir araya gelişe ulaşmak mümkün olmayacaktır. Buna göre, insanın göksel bir tabiatın eseri olması ihtimali ortadan kalkmaktadır. Buna ek olarak varlık ve yokluğu mümkün olan hâdis bir varlığın, belirli bir zamanda ve belirli özelliklere sahip biçimde, fakat herhangi bir gerektirici sebep olmaksızın varlık sahasına çıkması ihtimali de söz konusu

<sup>415</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 246: 16-21; krş. Eş'arî, *İstihsân*, 89: 6-11.

<sup>416</sup> Dağ, *a.g.e.*, 166.

<sup>417</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 248: 5-12.

olmadığından, geriye tek geçerli açıklama tarzı olarak insanı var eden bir yaratıcının varlığı kalmaktadır.<sup>418</sup>

Cüveynî'nin âlemin hâdis olduğu ve dolayısıyla bir muhdise muhtaç bulunduğu noktasında Eş'arî'den iktibasla üzerinde durduğu bir başka delil de, bir inşa edici ve özelliklerini belirleyen birisi bulunmaksızın muhkem bir binanın belli şekil ve özelliklere sahip olarak meydana gelmesinin imkânsızlığıdır.<sup>419</sup> Cüveynî'ye göre Eş'arî burada muhaliflerin zannettiği gibi Allah'ın yaratıcılığını ispat etmekle insanın yaratma kudreti olmadığını ispatlamak şeklindeki iki hususu birbirine karıştırmış ve konudan sapmış değildir. Onun, binanın varlığının inşa eden kimseye ve yazmanın varlığının yazana ihtiyacını ifade ederken amacı sadece bir *muhaşşış* bulunmaksızın hâdis varlıkların meydana gelmesinin imkânsızlığını göstermektir.<sup>420</sup> Eş'arî'nin meseleyi takrir ederken “bina etme” ve “yazma” fiillerini örnek olarak kullanması, konunun insanın kudreti açısından ele alındığını ve Allah'ın varlığını ispat amacına hizmet etmediğini göstermez. Nitekim muhaliflerin, Allah'ın yaratıcı (*hâlikan mübdi'an*) olmakla vasıflandığı, fakat bina etme ve yazmayla vasıflanmadığı iddiası bilgi eksikliği ve bir şeyleri gözden kaçırmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Allah Te'âlâ “Gökyüzüne ve onu bina edene” (Şems 91/5) âyetinde kendisini “bina etmek”le, “O rahmet etmeyi kendi üzerine yazmıştır” (En'âm 6/12) âyeti ile “Tevrât'ı kendi eliyle yazmıştır”<sup>421</sup> hadisinde ise “yazmak”la tavsif etmektedir.<sup>422</sup>

Eş'arî'nin delilleri üzerinde bu şekilde duran Cüveynî'nin gayesi, Eş'arî hakkında da ifade ettiği üzere hâdis olan şeylerin var olmak için bir *muhaşşışa* ihtiyaçlarını ispatlamaktır. Nitekim Cüveynî'nin *cevâz* metodu olarak takdim ettiği Allah'ın varlığını ispat yönteminde anahtar kavram *tahşîş* kavramıdır.

<sup>418</sup> Cüveynî, *a.e.*, 248: 13 vd.

<sup>419</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, 6: 20-21; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 273: 12-13.

<sup>420</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 278: 10-14, 280: 20 vd.

<sup>421</sup> Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; İbn Mâce, “Mukaddime”, 10.

<sup>422</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 281: 15 vd.

Bu kavramın kelâm düşüncesi içerisinde ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı hususunda ihtilâf söz konusudur.<sup>423</sup> Shlomo Pines *muhaşşış* kavramının ilk kelâmcılardan itibaren kullanıldığını belirtir.<sup>424</sup> Mâcid Fahrî ise *taḥşîş* düşüncesine ilk kail olan kimsenin Bâkıllânî olduğunu ifade eder.<sup>425</sup> Bâkıllânî ile yaklaşık aynı dönemde yaşayan Bağdâdî, delilini kurgularken *taḥşîş* düşüncesini ondan daha açık biçimde kullanmaktadır. Bağdâdî'nin ifadesiyle “bir hâdisin kendisi ile aynı cinsten olan başka hâdislerden farklı bir zamanda varlık sahasına çıkmasının sebebi, onun bu zamanda ortaya çıkmasını belirleyen *muhaşşış* bir yaratıcının varlığıdır. Şayet böyle bir belirleme olmasaydı, bu hâdisin daha önce veya daha sonra değil de bu zamanda ortaya çıkması daha evlâ olmayacaktır”.<sup>426</sup> Öte yandan, Mâtürîdî'nin âlemin bir yaratıcısı bulunduğunu ispatlarken ortaya koyduğu delillerden birisi, her ne kadar açıkça ifade edilmese de zımnen *taḥşîş* olgusuna işaret etmektedir. Ona göre, âlem kendi kendine vücut bulmuş olsa, kendisi için varlık sahasına çıkışı açısından bir zaman diliminin diğerinden, bir halin bir başkasından ve bir sıfatın bir diğer sıfattan daha öncelikli ve uygun olması düşünülemez. Oysa âlem hâlihazırdaki şekliyle çeşitli zamanlara bağlanmıştır, belirli haller içindedir ve belirli özelliklere sahiptir. Şu halde onun kendi kendine var olması mümkün değildir<sup>427</sup>; onu varlık sahasına çıkardığı gibi, var oluş anı ile mezkûr hal ve özelliklerini belirleyen bir tercih edicinin bulunması gereklidir. Şehristânî de, Eş'arî'den “insanın var olmak için ilim, kudret ve irade sahibi bir yaratıcıya muhtaç bulunduğu” kanaatini naklettikten sonra, ona göre “belirli bir zaman dilimini, belirli bir miktar ve şekli tercih etmenin, iradenin tabîî bir sonucu olduğunu” ifade etmektedir.<sup>428</sup> Bu iki örnek, en azından hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren kelâmcıların zihninde *taḥşîş* meselesinin yer aldığına delâlet etmektedir. Bununla birlikte, *taḥşîş* kavramını âlemin yaratılmışlığı ve Allah'ın varlığını ispat delilinde

<sup>423</sup> Bu tartışmanın ötesinde, mümkün alternatiflerden birini seçen *muhaşşış* veya *müreccih* anlayışının ortaya çıkış tarihi, Stoa felsefesine kadar götürülmektedir; bk. van den Bergh, Simon, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, II, 17-18, E. J. W. Gibb Memorial Trust, Cambridge 1954.

<sup>424</sup> Pines, *Mezhebü 'z-zerre*, 39, d. n. 7.

<sup>425</sup> Fakhry, “The Classical Islamic Arguments”, 139, d. n. 29.

<sup>426</sup> Bağdâdî, *Uşûl*, 69: 5-7.

<sup>427</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü 't-tevhîd*, 34: 4-6.

<sup>428</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 94: 10-11, 16-17; “ve yahşulü bi'l-irâdeti et-taḥşîşu bi-vaḳtîn düne vaḳtîn ve kadriñ düne kadriñ ve şekliñ düne şekliñ”.

merkezî bir konuma yerleştiren ve yetkin biçimde işleyen Cüveynî olmuştur. Şehristânî<sup>429</sup> ve İbn Rüşd'ün<sup>430</sup>, kelâm düşüncesinde *imkân / cevâz* anlayışını ilk ortaya koyan isim olarak Cüveynî'ye işaret etmeleri bu hususun bir göstergesi olsa gerektir.

Cüveynî, *cevâz* düşüncesini en açık biçimde *el-<sup>c</sup>Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de işlemektedir. Ona göre, cisimlerde duyular yoluyla müşahede edebildiğimiz veya duyu idraklerinin ötesinde kalan her şey, *câ<sup>2</sup>iz* olmaları açısından eşittirler. Küçük ya da büyük, uzak ya da yakın, görülen ya da görülemeyen tüm cisimlerin, mevcut hallerinden başka görünümünde teşekkül etmesini akıl imkânsız görmez. Hareketli olanın sükûnu, gökyüzünün yükseklerine doğru gidenin aşağıya inmesi, daire çizerek dönen cismin mecrasından uzaklaşarak dönmesi, yıldızların mevcut şekil ve hallerinden başka hal ve şekillere sahip olması da mümkün görülür. Şu halde, biraz düşünmekle, âlemin tamamı için *cevâz* hükmünün kaçınılmaz olduğu anlaşılacaktır. *Câ<sup>2</sup>iz* olduğu taayyün eden bir şeyin ise zorunlu (*vâcib*) olduğu hükmüne varmak imkânsızdır.<sup>431</sup>

Bu durum biraz daha ayrıntılı olarak şöyle ifade edilebilir: Önce yok iken sonradan var olan ve belirli bir zamanda varlık sahasına çıkan şeyin bu belirli zamanda var olması ya zorunlu ya da caiz olmalıdır. Bu şeyin belirli zamanda ortaya çıkışının zorunlu olduğunu varsaymak birkaç açıdan yanlıştır. Bir kere, bu şey varlığının zorunlu olması açısından kendisine benzeyen diğer şeylerden (*min sâ<sup>2</sup>iri mâ yümâsilühû*) daha öncelikli değildir. Zira birbirine benzer olan şeylerin (*el-mütemâsilât*), kendileri hakkında zorunlu ve caiz olan hususlarda eşit olmaları gerekir. Dolayısıyla, meselâ bir cevherin belirli bir anda varlık bulması zorunlu ise, bu her cevher için geçerli olmalı ve cevherler tek bir seferde (*def<sup>c</sup>aten vâhideten*) varlık sahasına çıkmış olmalıdır. Bu durum aynı cinse mensup arazlar (*el-a<sup>c</sup>râzu'l-mütecânise*) için de geçerlidir. Oysa birbirine benzer olan şeylerin birbirine göre daha önce veya daha sonra varlık sahasına

<sup>429</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 12: 7 vd.

<sup>430</sup> İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî, *el-Keşf<sup>c</sup> an menâhici'l-edille fi 'akâ<sup>2</sup>idi'l-mille ev naḳdü 'ilmi'l-keḷâm zıdden 'ale't-tersîmi'l-idyûlûci li'l-'akîde ve difâ<sup>c</sup>an 'ani'l-'ilmi ve hürriyyeti'l-iḥtiyâri fi'l-fikri ve'l-fi<sup>c</sup>l*, 111: 20 vd., thk. Muhammed <sup>c</sup>Âbid el-Câbirî, Merkezü Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, 2. bs., Beyrut 2001.

<sup>431</sup> Cüveynî, *el-<sup>c</sup>Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 11: 3-12; krş. a. mlf., *Lüma<sup>c</sup>*, 80: 12-13; a. mlf., *el-İrşâd*, 49: 3-5.

çıkıldığı bilinmektedir. Şu halde bunların hiçbirinin varlığı veya var oluş özellikleri hakkında zorunluluk hükmü verilemez.<sup>432</sup>

İkinci bir husus olarak, belirli bir zamanda var olmanın zorunlu olduğunu farz etmekle, bundan daha önce veya daha sonraki bir zamanda var olmanın zorunlu oluşunu farz etmek arasında bir fark yoktur; çünkü zamanlar bu açıdan birbirinden farklı değildir. Zamana bağlı bir farklılık olmadığı gibi, varlığın belirli bir zamanda zorunlu olması hükmü herhangi bir belirleyici bulunmaksızın bizâtihi değişiklik de göstermez. Dolayısıyla bir şeyin şu vakitte değil de bu vakitte zorunlu olarak ortaya çıktığını iddia etmenin bir anlamı yoktur. Ayrıca, bir varlık üzerinde bir hükmün zorunlu olarak ortaya çıktığı varsayılsa, bu zorunluluk o hükmün kendisini gerektiren bir başka şeye ihtiyacını ortadan kaldıracaktır (*yestekillü 'l-vâcibü bi-vücûbihî 'an iktizâ'i muktezin*). Bu durumda cevherler üzerinde ortaya çıkan özellikler için de aynı şeyi söylemek ve meselâ cevher belirli bir zamanda hareket ettiğinde, bu belirli zamanda hareket etmesinin zorunlu olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu ise arazların varlığının inkârı anlamına gelir.<sup>433</sup>

Bu şekilde âlemin belirli bir anda varlık sahasına çıkmasının zorunlu olduğu ihtimali bertaraf edilmiş olur ve mümkün (*câ'iz*) olduğunu kabul etmek gerekir. Mümkün hükmü verilen âlemin kadîm olduğunu iddia etmek ise imkânsızdır.<sup>434</sup> Dolayısıyla âlem, kendisini mevcut şekliyle var eden bir muhassısa muhtaçtır. Çünkü sadece aklın zorunluluğuna hükmettiği şey bir müessire, kendisini belirleyen bir ilkeye ihtiyaç göstermez. Mümkün olduğu bilinen ve kendisi için imkân dâhilindeki alternatifler eşit olan bir şeyin, herhangi bir belirleyici olmaksızın tesadüfen bu alternatiflerden biri üzere var olması imkânsızdır.<sup>435</sup>

Cüveynî bu noktada söz konusu muhassıs veya belirleyicinin mahiyeti üzerinde durmakta ve Allah'ın varlığı sonucuna ulaştıracak şekilde diğer alternatifleri reddetmeye girişmektedir. Birinci ihtimal bu belirleyicinin, ma'lûlünün zorunlu biçimde ortaya çıkmasını gerektiren bir *'illet* olmasıdır. Bu muhassıs bir illet olsa, ya kadîm ya

<sup>432</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 263: 2-10.

<sup>433</sup> Cüveynî, *a.e.*, 263: 11-19.

<sup>434</sup> Cüveynî, *el-'Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 11: 13-14.

<sup>435</sup> Cüveynî, *el-'Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 11: 14-17; krş. a. mlf., *Lüma*<sup>c</sup>, 81: 1-2; a. mlf., *el-İrşâd*, 49: 6-8.

da hâdis olması gerekir. Şayet kadîm ise, ezelde âlemin varlığını zorunlu olarak gerektirmesi kaçınılmazdır, bu da âlemin kâdemi sonucuna götürür, oysa âlemin hâdis oluşu daha önce delilleriyle ortaya konulmuştur. İllet hâdis ise, bu takdirde o da bir başka gerektiriciye ihtiyaç gösterecek ve muhassısların geriye doğru sonsuz bir teselsül biçiminde devam edip gitmesi gerekecektir.<sup>436</sup>

İkinci ihtimal, bu belirleyicinin bir tabiat olmasıdır. Eğer ortada bir engel yoksa tabiat sonucunun meydana gelmesini zorunlu biçimde gerektirir. İllet konusunda olduğu gibi, şayet bu tabiat kadîm ise âlemin de kadîm olması gerekir; ve şayet hâdis ise bir başka belirleyiciye ihtiyaç duyar ve yine teselsül hâsıl olur.<sup>437</sup>

Bu ihtimallerin imkânsızlığı ortaya konulunca, geriye sadece hâdis varlıklarının belirli zamanda ve belirli özelliklere sahip biçimde ortaya çıkmalarını sağlayan seçme gücüne sahip bir fail (*mü<sup>2</sup>essir muhtâr*), yani Allah tarafından yaratıldıkları ihtimali kalmaktadır.<sup>438</sup>

Görüldüğü gibi, Cüveynî'nin Allah'ın varlığını ispat delillerine iki noktada önemli katkısı olmuştur. Bunlardan birisi, delile “başlangıcı olmayan hâdislerin varlığının imkânsızlığı” öncülünü ilâve etmesidir. Her ne kadar bizzat Cüveynî kendisinden öncekilerin ele aldığı bir hususu farklı bir tarzda işlediğini belirterek daha ziyade metot ve verileri değerlendirme tarzı itibariyle yenilik getirdiğini ifade etse de, delilin daha muhkem bir yapıya kavuşmasında bu katkının payı göz ardı edilemez. İkinci husus ise, hudûs ve imkân delillerini bir anlamda cem ederek ortaya koyduğu *cevâz* metodudur. Onun hem delilin bir öncülünü oluşturan arazların varlığının ispatı hem de doğrudan doğruya Allah'ın varlığının ispatı noktasında *cevâz* ve *taḥşîş* kavramlarını kullandığı görülmektedir. Cüveynî'den önce Kâdî <sup>c</sup>Abdülcebbar da her iki hususun ispatında aynı kavramlara atıfta bulunmuştur. Nitekim <sup>c</sup>Abdülcebbar arazların varlığını ispat sadedinde şunu ifade etmektedir: Şayet cismin alternatifli olarak iki sıfattan birini taşıması mümkün iken (*câzet <sup>c</sup>aleyhi*) bunlardan birisi mümkün olmaktan çıkıp zorunlu hale, diğeri de yine mümkün olmaktan çıkıp imkânsız hale geldiyse, bu

<sup>436</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 49: 12 vd.; krş. a. mlf., *el-<sup>c</sup>Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 11: 17-20; a. mlf., *Lüma<sup>c</sup>*, 81: 4.

<sup>437</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 50: 3-5; krş. a. mlf., *el-<sup>c</sup>Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 12: 5 vd.; a. mlf., *Lüma<sup>c</sup>*, 81: 5-12.

<sup>438</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 50: 6-8; a. mlf., *el-<sup>c</sup>Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 12: 21-23; a. mlf., *Lüma<sup>c</sup>*, 81: 13-14.

durumu gerektiren bir şey ve bir belirleyici (*muḥaṣṣıṣ*) bulunmalıdır. Yoksa durumun böyle gerçekleşmesi, tam tersi şekilde gerçekleşmesinden daha öncelikli olmayacaktır. Bu belirleyici de bir *maʿnânın* varlığıdır.<sup>439</sup> ʿAbdülcebbar cisimlerin yaratılmış olduğunu ispatlarken de “kadîm varlığın başka yerlerde değil de belli bir yerde bulunmasını gerektiren bir şeyin (*mâ yūḥaṣṣıṣuhû bi-baʿzi'l-cihâti dûne baʿzin*) bulunamayacağı” esasına dayanır. Dolayısıyla her cisim belirli bir yerde bulunduğu için, bunların kadîm olmaları mümkün değildir.<sup>440</sup> Ancak bu ispat tarzının, “arazların hudûsuna dayanmadan cisimlerin yaratılmışlığını ispatlayan bir yöntem”<sup>441</sup> olarak nitelendirilmesinden hareketle, ʿAbdülcebbar’ın *taḥṣîṣ* kavramını kullandığı iki hususu nispeten birbirinden bağımsız biçimde ele aldığını söylemek mümkündür. Cüveynî ise arazların varlığının ispatı ile âlemin belirli bir yönde, yerde ve belirli özelliklere sahip biçimde yaratılmasına dayalı olarak Allah’ın varlığının ispatını, *cevâz* ve *taḥṣîṣ* kavramlarını merkezî konuma yerleştirerek bir anlamda tek delil haline getirmekte ve bu özelliğiyle bu kavramların kendisinden önceki istimal tarzlarından temayüz etmektedir.<sup>442</sup>

Cüveynî’nin Allah’ın varlığının ispatı noktasında yeni bir metot ortaya koyma çabasının sebebini, *el-İrşâd*’ı yazma sebebini beyan eden kendi ifadelerinden çıkarmak mümkündür. O, “dinî akidelerin ispatına dair güçlü delilleri ihtiva eden büyük eserlerin ihmal edildiğini ve inanç esaslarının burhanî delillerden mahrum kaldığını, dolayısıyla kat’î deliller ve aklî hükümlere dayanan yeni bir usul takip etme gereği gördüğünü” ifade etmektedir.<sup>443</sup> Buradan hareketle, onun kendi döneminde felsefî delillerin kelâm delillerine karşı üstünlük kazandığı, dolayısıyla zayıf düşen bu delilleri yeniden ele alıp gözden geçirmek ve aklî kesinliğe ulaştırmak gerektiği kanaatine sahip olduğu<sup>444</sup>, sonuç olarak muhtemelen İbn Sînâ’nın *mümkin varlık - vâcib varlık* şeklindeki ayrımından

<sup>439</sup> Mânkdîm, *Taʿlîk*, 98: 4-8; ayrıca bk. 96: 15-18.

<sup>440</sup> İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmûʿ*, 63: 25 vd.; ayrıca bk. Davidson, “Arguments from the Concept of Particularization”, 305.

<sup>441</sup> İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 63: 24-25.

<sup>442</sup> Davidson, “Arguments from the Concept of Particularization”, 314.

<sup>443</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 23: 8-10.

<sup>444</sup> Dağ, *a.g.e.*, 12, d. n. 40.

ilham olarak müttekâmil biçimine kendisiyle ulaşan *cevâz* metodunu ortaya koyduğu söylenebilir.

#### d. Ebû Hâmid el-Ġazzâlî

Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ġazzâlî eṭ-Ṭûsî (ö. 505/1111), “İslâm’ın delili (Ḥucetü’l-İslâm)”, “dinin süsü (zeynü’d-dîn)” ve “müceddid” gibi lâkaplarla da anılır.<sup>445</sup> Bu isimlendirmede onun kelâmın ve özede “Eş’arî kelâmının felsefe karşısındaki nihaî zaferini”<sup>446</sup> tesis ettiği kanaatinin rolü olsa gerektir. Mâcid Faḥrî’nin ifadesiyle Ġazzâlî, İslâm’ın Yeniplatonculuğa karşı koyma tarihinde en büyük şahsiyet olarak ön plana çıkmaktadır.<sup>447</sup> O pek çok ilim dalının yanısıra, felsefe alanında da büyük bir yetkinliğe sahiptir. Döneminde yaygın olan Aristocu - Yeniplatoncu İslâm felsefesine karşı çıkabilmek için sağlam bir temel oluşturma gerekliliğinin bilincinde olan Ġazzâlî, önceki kelâm kitaplarında felsefe eleştirisi mahiyetindeki bilgilerin açık yanlışlık ve tenakuzlar ihtiva ettiğini, bu bilgilerle ilmin inceliklerine vâkıf olan kimseler bir yana, avamdan akıllı kimseleri bile ikna etmenin mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>448</sup> Buna uygun olarak Ġazzâlî söz konusu felsefelerle doğrudan temasa geçmiş ve kendisinden önce olduğu gibi sathî bir yaklaşımla insiyakî tarzda felsefeyi reddetmek yerine, belli bir tedricîlik içerisinde ve entelektüel bir sabırla iyice tetkik ettikten sonra belli bir sistem çerçevesinde felsefecilerin görüşlerine karşı çıkmıştır.<sup>449</sup>

Ġazzâlî felsefedeki derin vukufu ve yetkinliğine karşın, Allah’ın varlığını ispat hususunda Kur’ân metodunu mantıkî önermelere dayalı diğer delillere tercih etmiştir. Bu yaklaşımının temellerini onun felsefe eleştirisinde bulmak mümkündür. Ona göre, İslâm filozoflarının ilâhiyat meselelerinde ileri sürdükleri görüşler herhangi bir ilmî değer taşımamaktadır ve bir takım zan ve tahminlerden ibarettir.<sup>450</sup> Salt akla dayalı

<sup>445</sup> Sheikh, M. Saeed, “al-Ghazâlî: Metaphysics”, *A History of Muslim Philosophy*, III, 581, ss. 581-616, ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963.

<sup>446</sup> O’Leary, *Arabic Thought*, 219.

<sup>447</sup> Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 217.

<sup>448</sup> Ġazzâlî, *el-Münkıız mine’đ-dalâl*, 74: 12-14, thk. Cemîl Şalîbâ - Kâmil ‘Ayyâd, Dâru’l-Endelüs, 7. bs., Beyrut 1967.

<sup>449</sup> Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern*, 145, Arasta Yayınları, Bursa 2002.

<sup>450</sup> Ġazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 76: 9-10, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru’l-Ma‘ârif, 6. bs., Kahire 1972.



çözümler getirme veya bir sistem kurma teşebbüsü ile buna alternatif mahiyetinde oluşturulacak bir metafizik sistem, Gazzâlî'nin bakış açısına göre, tıpkı filozoflarınki gibi sadece bir tahmin ve zan değeri taşıyacaktır. Zira metafizik alanında akıl kendine yeterli değildir.<sup>451</sup> Tamamıyla akla dayanan hiçbir metafizik, dinin kesinlik ihtiyacını gidermeyecektir.<sup>452</sup>

Bu arka plandan hareketle Gazzâlî Allah'ın varlığını ispat noktasında Kur'ân metodunun takip edilecek en iyi yol olduğunu, çünkü Allah'ın beyanını açacak başka bir beyanın bulunmadığını belirtir.<sup>453</sup> Gaye ve nizam deliline temel teşkil eden âyetlerden örnekler veren Gazzâlî, bu âyetlerin anlamı üzerinde biraz düşünen, âlemdeki yaratılmışların fevkalâdeliğine, canlıların yaratılışındaki güzelliklere bakan kimsenin, bu şaşırtıcı durum ve sağlam düzenin, âlemi çekip çeviren ve bu şekilde takdir eden bir yaratıcı failden müstağnî olmadığını anlayacağını ifade eder. Bizzat insan da bu gücün tesiri ve idaresi altında olduğunu hissetmektedir. Dolayısıyla insan fitratı ve Kur'ân'da zikredilen deliller başka deliller ortaya koymaya ihtiyaç bırakmamaktadır.<sup>454</sup> Gazzâlî kendisinin *Cevâhiru'l-Kur'ân*<sup>455</sup> isimli eserinde bir araya getirdiği 500 kadar âyetin Allah'ın varlığına delâlet ettiğini, bunlarla Allah'ın varlığı ve yüceliğini bilmenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Allah'ın varlığını ispat noktasında kelâmcıların ortaya koyduğu öncüller avamın kafasını karıştırmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Buna karşılık Kur'ân delilleri onlar için daha faydalıdır ve onlarda kesin bir itikadın oluşmasına hizmet etmektedir.<sup>456</sup> Bu bağlamda, Kur'ân delilleri tüm insanların faydalanabildiği gıdalar gibi iken, kelâmcıların delilleri bir kısım insana faydalı olan ama pek çoğuna da zarar veren ilâç gibidir.<sup>457</sup> Kelâmcıların Kur'ân delillerinin ötesinde

<sup>451</sup> Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, 58, Edinburgh University Press, Edinburgh 1963.

<sup>452</sup> Fazlur Raḥmân, *İslâm*, 132-133, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, 3. bs., Ankara 1993.

<sup>453</sup> Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, I, 125: 27-28, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

<sup>454</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 126: 6-14.

<sup>455</sup> bk. Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Reşîd Rızâ el-Ḳabbânî, Dâru İhyâ'i'l-'Ulûm, 3. bs., Beyrut 1990.

<sup>456</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm*, 78: 20 vd., thk. Muḥammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1985.

<sup>457</sup> Gazzâlî, *a.e.*, 81: 4-5.

yapmış oldukları inceleme, sorgulama ve yönlendirmeler ile bunlardan doğan problemleri çözmeye çabaları bid'attir.<sup>458</sup>

Öte yandan Ğazzâlî Allah'ın varlığını ispat konusunda kelâmcıların klasik delili olan hudûs delilini de kullanmaktadır. Onun *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'in hemen başında yer alan “biz âleme âlem, cisim, gök ve yer olarak bakmıyoruz, bilâkis onu Allah'ın yarattığı bir varlık (*şun'ullâh*) olarak değerlendirmeye alıyoruz”<sup>459</sup> şeklindeki ifadesi, daha önce ifade edildiği üzere, kelâmcıların âlemle ilgisinin, esas gaye olan Allah'ın varlığına ulaşmada bir vasıta mahiyetinde olduğu hususuna ışık tutmaktadır. Ğazzâlî bu ifadesiyle niyetinin kozmolojiyi veya ikincil sebeplerin âlemdeki düzen içerisindeki işlevi gibi meseleleri tartışmak olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>460</sup> Allah'ın zâtı ve özelde varlığı bahsine giriş mahiyetinde hudûs delilinin temel öncüllerini “her hâdis varlık sahasına çıkmak için bir sebebe muhtaçtır; âlem hâdistir; şu halde onun da bir sebebi bulunması gerekir”<sup>461</sup> şeklinde takrir eden Ğazzâlî'ye göre, “hâdis varlığın varlık sahasına çıkmak için bir sebebe muhtaç olduğu” önermesi açık bir hükümdür. Zira hâdis olan her şey belli bir zamanda ortaya çıkmaktadır. Oysa onun daha önce veya daha sonra varlık sahasına çıkmasını düşünmek de mümkündür. Şu halde, bunların belirli bir zamanda varlık sahasına çıkmış olması, zorunlu olarak bu zamanı tercih eden bir varlığın (*muhaşşış*)<sup>462</sup> mevcudiyetini gerektirir. Âlemin hâdis oluşunun delili ise, herhangi bir maddî varlığın ancak ya hareket ya da sükûn halinde var olabileceği hususudur. Hem hareket hem de sükûn zaman içerisinde ortaya çıkmaktadır (hâdistir); var olmak için hâdis şeylere muhtaç olan şey de mutlaka zaman içerisinde varlık sahasına çıkmış olmalıdır.<sup>463</sup>

Görüldüğü üzere Ğazzâlî'nin istidlâlinin birinci öncülünde “sebepe” ile kastedilen, alternatifler arasında seçim yapan, yani bir şeyin varlığını yokluğuna tercih eden bir varlıktır. Bir şeyin varlık sahasına çıkması (hudûsu), mümkün alternatifler

<sup>458</sup> Ğazzâlî, *a. e.*, 81: 13-14.

<sup>459</sup> Ğazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 4: 2-3, thk. İbrahim Ağâh Çubukçu - Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1962.

<sup>460</sup> Frank, Richard M., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, 36, Duke University Press, Durham & London 1994.

<sup>461</sup> Ğazzâlî, *el-İktisâd*, 24: 6-7; ayrıca bk. a. mlf., *İhyâ*, I, 126: 15-16.

<sup>462</sup> Ğazzâlî başka bir yerde *muhaşşış* yerine *müreccih* tabirini kullanmaktadır; bk. *el-İktisâd*, 25: 15.

<sup>463</sup> Ğazzâlî, *İhyâ*, I, 126: 16-19.

arasında seçimde bulunan bir belirleyici / *müreccih*in mevcudiyetini gerektirmektedir. Gazzâlî bu noktada âlemin kıdemini savunanların “âlemin daha önce veya daha sonra varlık sahasına çıkması imkânsız olmadığına göre, hiçbir şeyin âlemin varlık sahasına çıkması için belirli bir zamanı tahsis edemeyeceği” şeklindeki görüşlerine karşı çıkmaktadır. Ona göre, âlem için mümkün olan iki alternatiften varlığı yokluğa tercih eden ve varlık sahasına çıkması için belirli bir zamanı tahsis eden, Yaratıcı’nın iradesidir.<sup>464</sup> Gazzâlî kıdem taraftarlarından gelebilecek “iradenin rastgele bir seçimde bulunmadığı ve daima tercih edilebilir gördüğü alternatifi seçtiği, dolayısıyla alternatifler her açıdan birbirine denk olduğunda Yaratıcı’nın ne iradesi ne de bir başka sıfatının alternatiflerden birini diğerine tercih edebileceği” şeklinde muhtemel bir itirazın farkındadır. Buna göre bir şeyi benzerlerinden ayırt etme özelliğine sahip bir sıfatın varlığını kabul etmek makul değildir, bizâtihi bir çelişkidir. Zira iki şeyin benzer olması demek, onların birbirinden ayırt edilemez olması anlamına gelir (*inne kevehû mişlen ma<sup>c</sup>nâhü ennehû lâ temeyyüze lehû*); iki şeyin ayırt edilebilir olması ise benzer olmadıklarını gösterir.<sup>465</sup> Dolayısıyla irade bütün benzer alternatif zaman dilimlerini dışarıda bırakarak âlemin ortaya çıkması için belirli bir zaman dilimini seçemeyecektir, buna binaen de âlem kadîm olmalıdır.

Gazzâlî kıdem taraftarlarının da kendi görüşlerini ortaya koyarken “birbirine benzer olan alternatiflerden birinin seçildiği (*taḥşîsu ’ş-şey’i ‘an mişlihi*)” düşüncesinden uzak kalamadıklarını belirterek<sup>466</sup>, *taḥşîş* anlayışını destekleyen örnekler vermektedir. Meselâ Allah’ın iradesi (*el-irâdetü’l-kadîmetü*) bir mahal beyazlığı olduğu kadar siyahlık arazını da taşımaya elverişli iken (*el-maḥallü kâbilün li’s-sevâdi kabûlehû li’l-beyâzi*) bu mahalde siyahlığın değil beyazlığın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum hareket ve sükûn konusunda da geçerlidir. Aynı şekilde ilâhî irade âlemin yaratılışı için benzer alternatif zaman dilimlerinin yerine belirli bir zaman dilimini tercih edebilir.<sup>467</sup> Daha objektif bir örnek de âlemin hâlihazırdaki durumu üzere, hâlihazırdaki

---

<sup>464</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, 102: 2.

<sup>465</sup> Gazzâlî, *a. e.*, 103: 1-2.

<sup>466</sup> Gazzâlî, *a. e.*, 104: 12-13.

<sup>467</sup> Gazzâlî, *a. e.*, 101: 13-17.

özellikleri ve hâlihazırdaki mekânında var olmasıdır.<sup>468</sup> Âlemdeki varlıkların, şimdikinden farklı fakat buna benzeyen belirli şekillerde var olması (*‘alâ hey’âtin mahşûşatin tümâsilü neķâ’izahâ*), muhtemel alternatifler arasından mevcut şekillerin iradî olarak seçildiğine delâlet etmektedir.<sup>469</sup>

Bu spesifik örneklerden hareketle Ğazzâlî’nin ortaya koymaya çalıştığı husus şöyle ifade edilebilir: Zaman içerisinde var olmak sonlu olmayı gerektirir. Bu sonluluktan hareketle, sonradan varlık sahasına çıkan varlığın (*hâdis*) bir başkası tarafından var edilmiş / yaratılmış olduğu sonucuna da zımnen ulaşılabilir. Sonlu varlık kendine ait özellikleri veya kendine dair hükümleri tayin edemez. Zira onun zaman içinde hangi anda varlık sahasına çıkacağı da bu özellik ve hükümlerden biridir ve o varlık zaman içerisinde ortaya çıkmadan önce bunun belirlenmiş olması gerekir. Bu sınırlılığı ve özelliklerin belirlenmesi noktasındaki edilgenliği ancak bir ilâh aşabilir. Kendisini sınırlayan bir zaman dilimi söz konusu olmadığı için Allah zamanın ötesindedir.<sup>470</sup> Sonuç itibariyle, zaman içerisinde var olan şey kendini var edemez, kendisinin varlık sebebi olamaz. Hâdis olan şey bir sebebe muhtaçtır. Mutlak anlamda varlık sahasına çıkan şey de bir Yaratıcı’ya muhtaçtır. Şayet âlem hâdis ise kendisini varlık sahasına çıkaran bir Yaratıcı’ya muhtaç demektir.<sup>471</sup> İşte bu noktada âlemin yaratılmış olduğunun ispatlanması gerekmektedir.

Ğazzâlî hocası Cüveynî’den tevarüs ettiği *cevâz / tahşîş* düşüncesini bir anlamda klasik hudûs delilinin bir ön verisi veya ilk öncülü haline getirmekle ondan ayrılmaktadır. “Hâdis varlığın varlık sahasına çıkmak için bir sebebe muhtaç olduğu” önermesiyle bir *müreccih / muhaşşîş* varlığa işaret eden Ğazzâlî daha sonra delilin temel öncül ve kavramlarının tahliline geçiş yapmaktadır.

Bu aşamada öncelikle “âlem hâdistir” öncülü üzerinde duran Ğazzâlî, âlemi “Allah Te‘âlâ dışında kalan tüm varlıklar” olarak tanımlamakta, bu varlıklarla “tüm

<sup>468</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 102: 11-12.

<sup>469</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 104: 13-14.

<sup>470</sup> Ğazzâlî, *İhyâ*, I, 127: 11.

<sup>471</sup> bk. Goodman, Lenn E., “Ghazali’s Argument from Creation (I), *International Journal of Middle East Studies*, c. 2, sy. 1 (1971), 73, ss. 67-85.

cisimleri ve onların arazlarını kastettiğini” belirtmektedir.<sup>472</sup> Varlıkları mütehayyiz olup olmamalarına göre bir taksime tâbi tutarak, bir başka şeyle birleşik olmayan (*lem yekûn fihi i'tilâfün*) mütehayyiz varlığa *cevher-i ferd*, birleşik olana ise cisim adını vermektedir.<sup>473</sup> Gazzâlî, cisim “yer kaplayan varlık (*mütehayyiz*) olarak tanımlandığında, bu iki kavramın birbirini tam olarak karşılayacağını, iki kavramın anlam alanları arasında bir eksiklik veya fazlalık söz konusu olmayacağını ifade eder; zira her cisim mütehayyizdir ve her mütehayyiz varlık da cisimdir. Ancak bu hüküm, her mütehayyiz varlığın kısımlara ayrılabilir (*münkasim*) olduğunu savunanların görüşü açısından doğrudur. Gazzâlî ise tehayyüz özelliğini cevhere nispet etmekte ve *mütehayyiz* kavramının tam olarak *cevhere* karşılık geldiğini belirtmektedir.<sup>474</sup> Bununla birlikte o, tehayyüzün cevherin zâtî özelliği olduğunu savunan Cüveynî'nin aksine tehayyüzün cevherin zâtî özelliği olmadığını ifade eder. Her ne kadar *hayyiz* cevher için gerekli (*lâzım*) bir unsur olsa da, bu bir şeyin mahiyetine dâhil olan *lâzımlar* nev'inden değildir. Zira bir şeyin zâtî özelliği olan *lâzım* yok olduğunda o şeyin de yok olması gerekir (*yecibü bi-butlânihî butlânü'ş-şey'i*); aynı şekilde bu tür *lâzım* aklen yok olursa o şeyi aklen bilmek de imkânsız hale gelir.<sup>475</sup> Oysa cevher bizâtihi akledilir ve bilinir, sonra da onun vasıtasıyla hayyiz varlığı bilinir, cevherin bilinmesi hayyiz varlığının bilinmesine bağlı değildir.<sup>476</sup>

Gazzâlî arazi ise “kendisiyle kaim olacağı bir mahallin varlığını gerektiren hâdis (*hâdişün yested'î vücûdühû mahâllen yekûmü bihî*)” olarak tanımlar.<sup>477</sup> Bu tanımıyla ilk bakışta Eş'arî gelenekteki “bir cevherde<sup>478</sup> veya mütehayyiz bir zâtta<sup>479</sup> kaim olan şey” şeklindeki araz tariflerini takip ediyor görünmektedir. Öte yandan sıfatları “*zâtî, lâzım*

<sup>472</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 24: 7-8.

<sup>473</sup> Gazzâlî, *a.e.*, 24: 9-10. Gazzâlî cismi “iki mütehayyiz cevherin birleşimi” olarak da tanımlamaktadır; *a.e.*, 39: 7-8. Bu şekilde birleşik olmak (*te'rif*) cismin ayırt edici özelliği olarak ön plana çıkmaktadır. bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar fi'l-manâlik*, 45: 6 vd., 117: 17, thk. Muhammed Bedruddîn en-Na'cânî, Dâru'n-Nehdâti'l-Ĥadîşe, Beyrut 1966; a. mlf., *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, I, 39: 15 vd., el-Matba'atü'l-Emîriyye, Bulak 1322-1324.

<sup>474</sup> Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 24: 7-10.

<sup>475</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 30: 3-6.

<sup>476</sup> Gazzâlî, *a.e.*, 31: 4-5.

<sup>477</sup> Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, 127: 16; krş. a. mlf. *Mekâşidü'l-felâsife*, 141: 19, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1961.

<sup>478</sup> Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 18: 4-5, 195: 13-14; a. mlf., *el-İnşâf*, 16: 21.

<sup>479</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 185: 18.

ve ‘arazî’ şeklinde üçe ayıran Gazzâlî, lâzım sıfatların, mevsufun varlığı devam ettiği sürece var olduklarını<sup>480</sup> ve dolayısıyla “varlığı devam etmeyen (*mâ lâ yebkâ*) ya da varlığının devamı imkânsız olan (*mâ yestehîlü beka<sup>2</sup>ühû*)” şeklindeki araz tanımının yetersiz (*muhtell*) olduğunu belirtmektedir.<sup>481</sup>

Gazzâlî’nin delil kurgusunda ikinci adım, başta da ifade edildiği üzere “âlemin hâdis olduğu” öncülüdür. Bu bağlamda âlem ile cevher ve cisimleri kastettiğini belirten Gazzâlî, hiçbir cisim veya mütehayyiz varlığın sonradan ortaya çıkan hâdislerden ve dolayısıyla değişimden soyutlanmış biçimde var olamamasını âlemin hudûsunun delili olarak göstermektedir. Ona göre her ne kadar âlemin hâdis oluşuna dair bilgi zorunlu (*evvelî*) bir bilgi değilse de<sup>482</sup>, bu bilgiye ulaşmada kullanılan “değişimin ve hâdis arazların varlığı”, insanın kendisi ve çevresindeki varlıklara nazar etmesiyle farkına varılacak bedîhî bir husustur. Nitekim akıl sahibi hiç kimse kendisinde acı, hastalık, açlık, susuzluk gibi bir takım arazların var olduğundan ve bunların sonradan ortaya çıktığından şüphe etmeyecektir. Aynı şekilde âlemdeki cisimlere baktığında, bunların değişime uğradığını (*tebeddülü’l-ahvâl*) ve bu değişimlerin sonradan ortaya çıktığını görecektir.<sup>483</sup>

Âlemin hâdis oluşu hükmünü doğrulayan bir diğer husus da hiçbir şeyin hâdis olan hareket ve sükûndan ayrı kalamamasıdır.<sup>484</sup> Bu da üzerinde düşünmeye ihtiyaç olmaksızın zorunlu ve apaçık biçimde bilinen bir gerçektir.<sup>485</sup> Hareket ve sükûnun hâdis oluşlarının delili ise bunların birbiri ardınca gelmeleri (*te<sup>c</sup>âkubühümâ*) ve birinin diğerinden sonra ortaya çıkmasıdır. Gözle görülen veya görülmeyen tüm cisimler için bu geçerlidir. Akıl, hareketsiz olan her cismin harekete geçmesini ve hareketli olan her cismin de hareketsiz hale gelmesini mümkün görmektedir. Hareket ve sükûndan hangisi diğerinden sonra gelirse sonradan ortaya çıkışı sebebiyle, önce var olanın da sonradan

---

<sup>480</sup> Gazzâlî, *Mihakkü’n-nazar*, 25: 15. Gazzâlî burada mevsufun tıpkı *zâtî* sıfatlarda olduğu gibi *lâzım* sıfatlardan da ayrı olarak düşünilemeyeceğini, ancak bu mevsufun hakikati ve mahiyetinin bilinmesi ve anlaşılmasının *lâzım* sıfatlara bağlı olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 14: 1 vd.

<sup>481</sup> Gazzâlî, *Mihakkü’n-nazar*, 127: 2-3.

<sup>482</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 26: 7.

<sup>483</sup> Gazzâlî, *a. e.*, 27: 2-5.

<sup>484</sup> Gazzâlî, *a. e.*, 26: 8-12.

<sup>485</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 126: 20-21.

yok olması sebebiyle hâdis olduğu anlaşılır. Zira kadîm yok olmaz; diğerinin gelişiyile yok olan şeyin kadîm olmadığı bu şekilde sabit olur.<sup>486</sup>

Ğazzâlî bu noktada hocası Cüveynî gibi arazların daha önce cevherde gizli iken sonradan ortaya çıktığı şeklindeki *kümûn* teorisine karşı çıkmaktadır. Ancak bu meselenin tâlî bir husus olduğunu ve uzun uzadıya ele almanın temel gayeden sapmak olacağını ifade ederek bizzat teorinin reddi üzerinde durmamakta, *kümûn* ve *zuhûrun* carî olduğu varsayılsa bile âlemin hâdis oluşu esasına hâlel getirmeyeceğini belirterek şu itirazı geliştirmektedir: Cevher üzerinde hareket ya görünür hale gelecek ya da gizlenecektir. Bunların her ikisi de hâdistir. Dolayısıyla her halükârda cevher hâdis şeylerden soyutlanmış biçimde var olamayacak demektir.<sup>487</sup>

Ğazzâlî'nin reddettiği bir diğer husus da arazların intikali meselesidir. Ona göre esasen arazın hakikatini kavrayan kimse, bunların intikalinin mümkün olmadığını da bilecektir. Bunu açıklarken yine *lâzım sıfatlar* meselesine dönen Ğazzâlî, *lâzımları* mevsufun mahiyetine dâhil olan ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırır. Yukarıda ifade edildiği üzere cevherin mahalle olan ilişkisi mahiyete dâhil olmayan, yani zâtî olmayan *lâzımlar* nev'inden iken, cevherin veya cismin arazları için bunun tersi geçerlidir. Dolayısıyla meselâ Zeyd'in uzunluğu onun zâtında mevcut bir arazdır ve bu arazın Zeyd olmaksızın ne dış âlemde ne de zihnen varlığından söz edilebilir. Aynı şekilde Zeyd'in zâtının gerektirdiği bu özellik ortadan kalkarsa, onun zâtı da yok olacaktır.<sup>488</sup> Şu halde araz cevherden bağımsız olarak düşünülemediği, arazın ancak belirli bir cevherin arazı olmak haysiyetiyle zâtından söz edilebileceği için, arazın bir mahalden bir diğerine intikali söz konusu olamaz. Zira bağılı olduğu belirli mahalden ayrılması demek, arazın yok olması anlamına gelecektir.<sup>489</sup>

Âlemin hâdis olduğu öncülü içinde cevher ve cisimlerin hareket ve sükûndan bağımsız kalamadığı ile hareket ve sükûnun hâdis olduklarını gösteren Ğazzâlî, hâdis şeylerden soyutlanmış biçimde var olamayan varlığın da hâdis olduğunu göstermek

<sup>486</sup> Ğazzâlî, *a. e.*, I, 126: 22-25; a. mlf., *el-İktisâd*, 28: 1-5.

<sup>487</sup> Ğazzâlî, *el-İktisâd*, 28: 11-14.

<sup>488</sup> Ğazzâlî, *a. e.*, 30: 3-6, 10-14.

<sup>489</sup> Ğazzâlî, *a. e.*, 31: 6-7.

suretiyle bu öncülü kendi içinde tutarlı bir sonuca ulaştırmaktadır. Bu noktada o, hâdis varlıkların geriye doğru sonsuz bir zincir biçiminde devamının imkânsızlığı (*teselsülün buṭlânı*) üzerinde durmaktadır. Ğazzâlî, kadîm varlıktan hâdislerin sudûr etmesini imkânsız gören filozoflara karşı teselsülün imkânsızlığına dair delilini özetle şöyle ifade etmektedir: Âlemde hâdis varlıklar ve bunların sebepleri vardır. Hâdis varlıkların sonsuz biçimde başka hâdislere dayanması imkânsızdır ve akıl sahibi hiç kimse buna inanmaz. Eğer mümkün olsaydı, filozoflar bir Yaratıcı'nın ve bütün mümkün varlıkların dayanağı olan Vâcibü'l-vücûd varlığın mevcudiyetini kabul etmek (*iṣbâtü vâcibi vücûdin hüve müstenidü'l-mümkinât*) zorunda kalmazlardı. Eğer hâdisler zincirinin son bulunduğu bir nokta varsa, bu bizzat kadîm varlıktır. Şu halde filozofların öğretilerine göre de kadîm varlıktan hâdislerin sudûrunun mümkün görülmesi gerekmektedir.<sup>490</sup>

Teselsülün imkânsızlığı daha ayrıntılı biçimde şu şekilde ortaya konulabilir:

Âlem hâdislerden ayrı kalamamakla birlikte kadîm ise, bu takdirde öncesi olmayan hâdislerin mevcudiyeti söz konusu olur ve feleğin dönüşlerinin sonsuz sayıda olması gerekir. Bu imkânsız bir duruma götürmektedir ve dolayısıyla bizâtihi kendisi de imkânsızdır. Burada üç türlü imkânsız durumdan söz edilebilir:

1. Feleğin dönüşlerinin sonsuz sayıda olduğu kabul edilse, sonsuz olanın son bulması, bitmesi ve nihayete ermesi gerekir (*ḳad inḳadâ mâ lâ nihâyete lehû ve veḳa'a'l-ferâġu 'anhû ve intehâ*). Son bulma (*inḳadâ*), bitme (*intehâ*) ve sonlu olma (*tenâhâ*) kavramları aynı anlamı ifade eder. Dolayısıyla sonsuz olan şeyin sona erdiğini (*tenâhâ mâ lâ yetenâhâ*) söylemek gerekecektir. Sonsuz olanın sona erdiğini söylemek ise açık bir imkânsızlığa delâlet eder.<sup>491</sup>

2. Eğer feleğin dönüşlerinin sayısı sonlu değilse üç ihtimal söz konusudur:

- a. bu sayı ya çift (*ṣef*) ya da tektir (*vetr*).
- b. sayı ne çift ne de tektir.
- c. aynı anda hem çift hem tektir.

<sup>490</sup> Ğazzâlî, *Tehâfüt*, 107: 13-18.

<sup>491</sup> Ğazzâlî, *el-İḳtişâd*, 32: 2-8; krş. a. mlf., *İhyâ*, I, 126: 26-28.



Bu üç ihtimal de imkânsızdır; zira bir sayının ne çift ne tek olması da aynı anda hem çift hem tek olması da mümkün değildir.<sup>492</sup> Çift olan, meselâ 10 sayısı gibi iki eşit parçaya ayrılabilir. 7 sayısı gibi tek olan ise iki eşit parçaya ayrılamaz. Dolayısıyla münferit sayılardan müteşekkil olan her bir sayı ya iki eşit parçaya ayrılabilir ya da ayrılamaz. Bu sayı ya bölünmek - bölünmemek özelliklerinden birini taşır ya da bu özelliklerin hiçbirine sahip olmaz. İkinci ihtimalin imkânsız olduğu bilinmektedir. Öte yandan feleğin dönüşlerinin sayısının çift olması da imkânsızdır. Çünkü çift olan tek olamaz. Tek olabilmesi için bir sayısına ihtiyaç duyar; çift sayıya bir sayısı eklendiğinde tek hale gelir. Oysa sonsuz olanın bir sayısına ihtiyaç duyması tasavvur edilemez. Aynı şekilde söz konusu dönüşlerin sayısı tek de olamaz. Çünkü tek olan üzerine bir eklenmesiyle çift hale gelir. Az önce belirtildiği üzere sonsuz olanın bir sayısına ihtiyacı düşünülmemeyeceğinden gene tek olarak kalacaktır.<sup>493</sup>

3. Birbirinden farklı feleklerin varlığı bilindiğine göre, bunların dönüş sayıları olarak en az iki sayıdan bahsetmek gerekmektedir. Feleklerin dönüş sayılarının sonsuz olduğu kabulüne göre de, bu iki farklı sayıdan her birinin sonsuz olması gerekir. Ayrıca bu iki sayıdan birinin diğerinden az olması da gereklidir. Oysa sonsuzun bir başka sonsuzdan az olması imkânsızdır. Çünkü az olan bir şeye muhtaç demektir ve bu muhtaç olduğu kısım kendisine eklendiğinde, kendisinden çok olanla eşit hale gelecektir. Peki, sonsuz olan şey nasıl bir başka şeye muhtaç olabilir?<sup>494</sup>

Ğazzâlî feleklerin dönüş sayılarına dair verdiği örnekler üzerinden bu durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Güneş feleği senede bir dönüş yaparken, Satürn feleği ise bir dönüşünü otuz senede tamamlamaktadır. Dolayısıyla Satürn feleğinin dönüşü Güneş feleğinin dönüşünün otuzda birine denk gelmektedir. Jüpiter feleğinin dönüşleri ise Güneş feleğinin dönüşlerinin on ikide biri kadardır, zira Jüpiter feleği on iki senede bir dönüş gerçekleştirmektedir. Şu halde, Satürn feleğinin dönüşü Güneş feleğinin dönüşünün otuzda biri olmasına rağmen her iki dönüşün de sonsuz olduğu

<sup>492</sup> Bu, iki zıt ihtimalin bir araya getirilmesi anlamına gelir. Zira sayının çift ve tek olması ihtimalleri arasında kabul - ret karşıtlığı vardır. Onun tek olduğunu kabul etmek çift oluşunun reddi, çift olduğunu kabul etmek de tek oluşunun reddi anlamına gelmektedir; Ğazzâlî, *İhyâ*, I, 127: 1-2.

<sup>493</sup> Ğazzâlî, *el-İktisâd*, 32: 9 vd.; a. mlf., *İhyâ*, I, 126: 28 vd.; a. mlf., *Tehâfüt*, 99: 20-24.

<sup>494</sup> Ğazzâlî, *el-İktisâd*, 33: 4-7.

söylenmektedir. Bunun da ötesinde, otuz altı bin senede bir defa dönen yıldızlar feleğinin dönüşünün de, Güneş'in bir günde tamamlanan günlük dönüşünün (*el-hareketü'l-meşrikiyye*) de sonsuz olması gerekmektedir. Bu ise imkânsızlığı zorunlu olarak bilinen bir husustur.<sup>495</sup>

Âlemin kendisini oluşturan unsurlarla birlikte hâdis olduğunu ortaya koyan Ğazzâlî, hâdis varlıklar zincirinin ya geriye doğru sonsuz biçimde devam edeceği ya da ilk hâdis varlığın kendisi tarafından var edildiği bir kadîmde son bulacağını ifade ettikten sonra<sup>496</sup> ikinci alternatiften yana açık tavrını koymakta, hâdis olduğu ispatlanan âlemin bir Yaratıcı'ya olan ihtiyacının zorunlu olarak bilinen bir husus (*mine'l-müdrakâti bi'z-zarûra*) olduğunu belirterek<sup>497</sup> Allah'ın varlığı sonucuna ulaşmaktadır.

Ğazzâlî'nin felsefî birikimi ile felsefî kavram ve delillere olan vukufu, İslâm filozoflarıyla özdeşleşen imkân delilini kullanmasında kendini göstermektedir. O Bâtınîler'in görüşlerini reddetmek için kaleme aldığı *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* isimli eserinde bu delile yer vermektedir. Kitabın altıncı bölümü, Bâtınîler'in *nazar*ın bilgi kaynağı oluşunu reddetmeleri ve kesin bilgiye ulaşmanın tek yolunun masum olan imamdan bilgi almak olduğunu ileri sürmeleri hususu üzerinde durmaktadır. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'e göre ise imamların masumiyeti söz konusu değildir ve dolayısıyla verdikleri bilgi Bâtınîler'in ileri sürdüğü anlamda objektif ve kesin bir bilgi değil sübjektif bilgidir. Ğazzâlî'ye göre sonuca ulaştıran öncüller zorunlu hükümler olursa, bunların verdiği sonuç da zorunlu ve kesin bir bilgi ifade edecektir. Bu bağlamda o, Euclid'in *Elementler* isimli eserinin birinci kitabında üçgene dair verdiği geometrik hesapta, öncüllerin her birinin *nazar* / akıl yürütme ile ulaşılan zorunlu hükümler olduğunu ve nihayetinde varılan sonucun da zorunlu ve kesin bir hüküm olduğunu ifade etmekte<sup>498</sup>, Allah'ın varlığının bilgisine ulaştıran nazarı da Euclid'in bu delili ile karşılaştırmaktadır. Vâcibü'l-vücûd bir varlığın mevcudiyetine ulaştıran istidlâldeki öncüllerin de Euclid örneğindeki gibi adeta geometrik ve objektif bir kesinlik taşıdığı

<sup>495</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 33: 8-15; a. mlf., *Tehâfüt*, 99: 13-19.

<sup>496</sup> Ğazzâlî, *el-İktisâd*, 35: 4-6; a. mlf., *Tehâfüt*, 108: 4.

<sup>497</sup> Ğazzâlî, *İhyâ*, I, 127: 5-6.

<sup>498</sup> Ğazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 81: 11 vd., thk. <sup>c</sup>Abdurrahmân Bedevî, ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1964.

kanaatinde görünmektedir. Sübjektif olan ve genelgeçer kabul görmeyen “imamın talimi”ni mutlak bilgi kaynağı olarak değerlendiren ve akıl yürütmeye bilgiye ulaşamayacağını savunanlara karşı Gazzâlî cedelin bir gereği olarak hem nazar ve istidlâli ön plana çıkarmak hem de istidlâliyi oluşturan öncüllerdeki hükümlerin bir anlamda geometrik kesinlik taşıması hususunu gözetmek durumundadır. Hudûs delilinin öncülleri ve özellikle “âlemin hâdis olduğu” öncülü bu tarz bir zorunluluk ve kesinlik taşıyor görüldüğünden<sup>499</sup> onun esasen şiddetle eleştirdiği imkân delilini kullandığını söylemek mümkündür. Buradaki delil kurgusu şu şekildedir:

Şayet bizâtihi kaim olan, başkasına muhtaç olmayan ve diğer tüm varlıkların mevcudiyetinin sebebi olan vâcibü'l-vücûd varlığının mevcudiyeti gösterilmek istenirse, bunu zorunlu olarak (*bi'z-zarûra*) idrak etmek mümkün değildir, ancak *nazar* vasıtasıyla idrak edilebilir. Burada akıl yürütme şudur: Bizâtihi varlık inkâr edilemez. Bir şey var olmalıdır ve her kim aslında âlemde hiçbir şey yoktur derse aklen zorunlu bilgiler ve duyu verileri onu nakzedecektir. Şu halde, bizâtihi varlığının inkâr edilemeyeceği zorunlu bir öncüdür. İmdi, prensipte varlığı kabul edilen bu varlık ya zorunlu (*vâcib*) ya da mümkündür (*câ'iz*). Bu öncül de zorunludur. Çünkü “varlık ya kadîm ya hâdistir” sözünde olduğu gibi içlerinden biri mutlaka kabul edilmek durumunda olan iki ihtimali de ihtiva etmektedir (*hâşiratün beyne'n-nefyi ve'l-işbâti*). Dolayısıyla doğru olması zorunludur. Kabul ve ret (*nefy ve işbât*) karşıtlığını içeren her türlü taksim için bu geçerlidir. Bunun anlamı, varlıkların ya başka bir şeye ihtiyaç duymadıkları ya da muhtaç olduklarıdır. Var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymamakla kastedilen zorunluluk (*vücûb*), muhtaç olmaktan kasıt ise imkândır (*cevâz*). Bu da üçüncü öncüdür. Şayet mevcudiyeti kabul edilen bu varlık zorunlu ise, vâcibü'l-vücûdun mevcudiyeti sabit olmuş olur. Ve eğer caiz ise, her caiz varlık bir zorunlu varlığa muhtaçtır. Caiz olmasının anlamı, yokluğu ve varlığının eşit derecede mümkün olmasıdır. Bu özelliği haiz olan varlık da yokluktan varlığa ancak bir *muhaşşış* ile çıkabilir. Diğerleri gibi bu öncül de zorunludur. İşte bu zorunlu öncüllerle vâcibü'l-vücûd olan varlığının mevcudiyeti kesin biçimde bilinmiş olur.<sup>500</sup>

<sup>499</sup> Goodman, a.g.m., 75.

<sup>500</sup> Gazzâlî, *Fedâih*, 82: 6-21.

Ġazzâlî'nin bu delil kurgusunda Cüveynî'nin terminolojisini takip ederek *cevâz*, *muhaşşış* gibi kavramlara yer verdiği ve bu anlamda kelâm geleneğini ve kelâmcı kimliğini muhafaza etmeye gayret gösterdiğini söylemek mümkündür. Nitekim her ne kadar *Fedâ'ih*'te bağlam gereği imkân delilini kullansa da başka yerlerde bu delili tenkide tâbi tutmaktadır. Esasen o delili kullanırken bile delil kurgusunda belli noktalardaki gediklerin farkındadır ve bu sebeple delili kısmen tadil ettiği göze çarpmaktadır. Sonraki dönemde, özellikle Kant'tan başlayarak imkân delili ontolojik delile benzetmekle eleştirilmiştir.<sup>501</sup> Buna göre şayet Tanrı zorunlu bir varlıksa, O'nun var olmaması imkânsızdır. Ontolojik delil bir yandan var olmanın bir yüklem olduğunu iddia etmesi, diğer yandan da Tanrı'nın varlığını hem öncül hem sonuç olarak istimal etmesi itibariyle hatalıdır. İmkân delili de zorunlu varlık temel alınarak düşünmeye sevk ettiği için buna benzetilmiştir. Ġazzâlî muhtemelen bu zorluğu öngörerek onu aşmak adına bu bağlamda *vâcib* için “var olmak için başkasına ihtiyaç duymayan” tanımını vermekte ve “başkasına muhtaç olan” şeklinde tanımladığı *mümkün*in karşısına yerleştirmektedir. Burada söz konusu olan *vücûb* ve *imkân* hükümlerin değil, varlık ve olayların yüklemeleridir. Dolayısıyla onun Allah'a isnat ettiği zorunluluk, ontolojik delildeki gibi “özünün gereği var olmak olan” varlığın mantikî zorunluluğu değil, kendi kendine var olan varlığın metafizik zorunluluğudur. Ġazzâlî *vücûba* açık bir anlam yüklemekte ve Allah'ın “zorunlu varlığına”, bir ön kabul mahiyetindeki Allah'ın özü / zâtı anlayışından değil, delilin öncüllerinden ulaşmaktadır.<sup>502</sup>

Bu düşünce tarzına uygun olarak Ġazzâlî'nin imkân deliline karşı geliştirdiği temel eleştiri, filozofların delilde kullandıkları *imkân* kavramının ontolojik bir karşılığı olmamasıdır. Ona göre bir şeyin varlık sahasına çıkmasının *imkânı*, *vücûbu* veya

<sup>501</sup> Kant'a göre kozmolojik delil sağlam bir temel üzerine oturabilmek için tecrübeye dayanmakta ve böylece salt a priori kavramlara dayalı olan ontolojik delilden farklı olduğu itibai vermektedir. Ancak tecrübeden yalnızca delilin bir tek adımında, yani zorunlu bir varlığın mevcudiyetini istidlâl etmekte yararlanmaktadır. Bu varlığın hangi özelliklere sahip olacağını deney ve gözleme dayalı öncül gösteremez; bu sebeple akıl tecrübeyi tamamen bir kenara bırakarak mutlak bir zorunlu varlığın hangi özelliklere sahip olması gerektiğini, tüm mümkün şeyler arasında hangisinin mutlak bir zorunluluk için gerekli olan şartları kendi içinde barındırdığını yalnızca kavramlardan hareketle bulmaya çalışmaktadır; bk. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, 285-286, İngilizce'ye çev. Norman Kemp Smith, The Modern Library, New York 1958.

<sup>502</sup> Goodman, a.g.m., 76-77. Çağdaş felsefede imkân deliline “zorunlu varlık” kavramından hareketle getirilen eleştiriler için bk. Topaloğlu, Aydın, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Teizm ya da Ateizm*, 161-163, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.

*imkânsızlığı* salt aklî hükümlerdir (*kazâyâ aklıyye*). *İmkân*, *vücûb* ve *imkânsızlığın* (*imtinâ<sup>c</sup>*, *istihâle*) haricî âlemde müşahhas varlığından söz edilemeyeceğinden bunlar bir şeye nitelik olabilmek için kendilerinin izafe edilecekleri bir mevcuda ihtiyaç duymazlar. Dolayısıyla *imkân* kavramından hareket eden delil geçersizdir.<sup>503</sup>

Ğazzâlî *imkân*, *vücûb* ve *imtinâ<sup>c</sup>*ın salt aklî kavramlar oluşunu şöyle delillendirmektedir:

Şayet *imkân* kendisinin izafe edileceği bir varlığı gerektirse (*lev isted<sup>a</sup> şey<sup>en</sup> mevcûden yüzâfü ileyhi*) ve “bu onun *imkânıdır*” denilseydi, *imtinâ<sup>c</sup>* da kendisinin izafe edileceği ve “bu onun *imkânsızlığıdır*” denilecek bir varlığa ihtiyaç duyardı. Oysa *imkânsızlığın* kendiliğinden bir varlığı olmadığı gibi, kendisine *imtinâ<sup>c</sup>* ârız olacak, bu özellik kendisine izafe edilecek bir maddeden de söz edilemez.

Ayrıca beyazlık ve siyahlık var olmadan önce akıl bunların mümkün olduklarına hükmetmektedir. Şayet bu *imkân* siyahlık ve beyazlığın ârız oldukları cisme izafe edilmişse ve kastedilen söz konusu cismin kararmasının da beyazlamasının da mümkün oluşu ise, bu durumda beyazlık bizâtihî mümkün değildir ve onda *imkân* sıfatının var olduğu söylenemez. Bu noktada Ğazzâlî şu soruyu yöneltir: Bizzat siyahlığın hükmü nedir? Mümkün mi, vâcib mi yoksa mümteni<sup>c</sup> midir? Ona göre kaçınılmaz biçimde mümkün olduğu cevabı verilecektir. Bu da aklın bir şey hakkında *imkân* hükmünü verirken bu *imkânın* izafe edileceği mevcut bir zâtın varlığına gerek görmediğini ortaya koymaktadır.<sup>504</sup>

Delili kavramsal açıdan inceleyip geçersizliğini göstermeye çalışan Ğazzâlî’nin, delilin kurgusundan hareketle ortaya koyduğu köklü eleştiri, delilde âlemin kıdemi düşüncesinin reddedilmemesine dayanmaktadır. Onun ifade ettiği şekliyle filozofların Allah’ın fail oluşunu anlamlandırma tarzı delildeki problemin kaynağını oluşturmaktadır. Allah başlangıçta Yaratıcı değil iken zaman içerisinde âlemi sonradan yaratmış olmasının, O’nun iradesini yaratmaya sevk eden haricî bir etkenin varlığını

<sup>503</sup> Ğazzâlî, *Tehâfüt*, 120: 3-6. Şehristânî de Ğazzâlî’nin izinden giderek *imkânın* zihnî bir kavram olduğunu belirtmektedir (*el-ımkânü ... emrun râci<sup>c</sup>un ile ’t-takdîri ’z-zihniyyi*); bk. Şehristânî, *Nihâyetü ’l-ıkdâm*, 34: 3-6.

<sup>504</sup> Ğazzâlî, *Tehâfüt*, 120: 7-16.

çağrıştırma ihtimaline binaen ve esasen Allah'ı böyle bir durumdan tenzih etme gayretiyle hareket eden filozofların Allah'ın fiilde bulunması (bu bağlamda yaratması) hakkındaki düşüncelerini Ğazzâlî onların ağzından şu şekilde nakletmektedir: “Âlemin bir yaratıcısı vardır” derken tıpkı bir terzi, dokumacı veya inşaat ustasının olduğu gibi daha önce fiilde bulunmamışken sonradan bulunan ihtiyar sahibi bir faili kastetmiyoruz. Bununla âlemin illetini kastediyoruz ve O'na -varlığının bir illeti (sebebi) olmayan, ama onun dışında kalan şeylerin varlığının illeti kendisi olan (*lâ ʿillete li-vücûdihî ve hüve ʿilletün li-vücûdi gayrihi*) anlamında- ilk ilke (*el-mebdeʿü'l-evvel*) diyoruz. O'na “Yaratıcı” dememiz işte bu şekilde yorumlanmalıdır.<sup>505</sup> Buna göre Allah'ın fail olmasıyla kastedilen de O'nun kendisi dışında kalan her şeyin varlığının sebebi olması ve âlemin O'nun sayesinde kaim oluşudur. Allah var olmasa, âlemin varlığı da düşünülemeyecektir. Allah'ın yokluğu farazî olarak düşünülebilse âlem de yok olacaktır (*ve lev kuddira ʿademü'l-Bârî le'nʿademe'l-âlem*). Bu tıpkı Güneş'in yokluğu varsayılrsa ışığın da var olamamasına benzer.<sup>506</sup> Ğazzâlî filozoflara göre âlemin Allah'la olan ilişkisinin maʿlûl ile illet arasındaki ilişki gibi olduğunu ifade eder. Tıpkı bir insanın gölgesinin bir yere düşmesi veya Güneş'in ışık saçması gibi âlem O'ndan zorunlu olarak ortaya çıkar (*velzemü lüzûmen zarûriyyen*) ve Allah'ın buna engel olması düşünülemez.<sup>507</sup> Buna karşılık Ğazzâlî'ye göre fiil “bir şeyi varlık sahasına çıkarmaktan ibarettir (*ʿibâratün ʿani'l-iḥdâsi*)”. Filozoflar âlemin hâdis değil kadîm olduğunu söylemektedir. Fiil bir şeyi yaratmak suretiyle yokluktan varlık sahasına çıkarmak olduğuna göre (*iḥrâcü'ş-şeyʿi mine'l-ʿademi ile'l-vücûdi bi-iḥdâsihi*) kadîm varlığın fiil olduğu söylenemez. Çünkü zaten var olan şeyi var etmek mümkün değildir. Fiilin şartı hâdis olmaktır. Onlara göre âlem kadîm ise nasıl Allah'ın fiili olabilir?<sup>508</sup> Filozofların buna cevabı, su içindeki el hareket ettirildiğinde suyun da eş zamanlı biçimde hareket etmesi gibi âlemin, Allah'ın zaman açısından değil zât açısından sonra gelen bir fiili olduğu şeklindedir.<sup>509</sup> Şu halde onlara göre Allah gerçek anlamda fail olmadığı (*leyse*

<sup>505</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 155: 11-14.

<sup>506</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 137: 23 vd.

<sup>507</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 135: 3-5.

<sup>508</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 139: 3-6.

<sup>509</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 141: 6-13.

*fâ'ilen tahkîkan*) gibi âlem de O'nun gerçek anlamda fiili değildir. Allah'ı fail olarak isimlendirmeleri bir mecazdan ibarettir.<sup>510</sup>

İllet ma'ûlünden ayrı olarak düşünölemeyeceği için, böyle bir fail anlayışı üzerine bina edilen imkân delili, âlemin kîdemini kabul etmekle Allah ile kadîm olan âlem arasında bir nevi karşılıklı zorunlu bağımlılık ilişkisi kurmaktadır. Allah âlemin varlığının illeti ve âlem de Allah gibi kadîm olunca, âlemin varlığı bir anlamda Sebeb'i gereği zorunlu (*vâcib li-ğayrihi*) hale gelmekte, dolayısıyla mümkün olmaktan çıkmaktadır. Goodman'ın ifadesiyle Allah vâcib olan âlemlle karşılıklı ilişki içerisinde vâcib bir varlık haline gelirse ilâhî müdahale açık biçimde azalacak ve âlemin ontolojik statüsü aşırı derecede genişleyecektir. Allah yine varlığın temelidir, âlem Allah'a bağımlıdır ama içi boşaltılmış ve muğlak bir ontolojik bağ ile. Daima var olan, yani kadîm olan şey, zorunlu olarak var olmalıdır. Dolayısıyla şayet âlem kadîm ise kendi zorunlu varlığından söz etmek gerekir. Bu şekilde imkân delilinde aranan mümkünler silsilesinin dışında kalan zorunlu varlığa âlem ile ulaşılmış olmaktadır ve delil âlemin kîdemini ve varlığın sonradan kazandığı bir zorunluluğu (*vücüb li-ğayrihi*) tazammun etmek suretiyle ilâhın varlığını vazgeçilebilir, elzem olmayan bir varsayım haline getirmektedir.<sup>511</sup>

Ğazzâlî'ye göre cisimlerin yaratılmışlığı kabul edilmeksizin Allah'ın varlığını ispat etmek mümkün değildir.<sup>512</sup> Onun âlemin kîdemi - hudûsu konusundaki görüşlere dair yaptığı tasnif bu kanaatini yansıtmaktadır. Ona göre insanlar iki kısımdır. Birinci kısım hak ehlidir. Bunlar âlemin hâdis olduğunu, hâdis olan şeyin kendisini var edemeyeceğini ve var olmak için bir Yaratıcı'ya muhtaç bulunduğunu zorunlu olarak kabul ederler. Onların bir Yaratıcı'nın varlığını kabul eden bu görüşleri makul olandır. İkinci grup ise Dehrîler'dir. Bunlar âlemi kadîm kabul eder ve bir yaratıcısı bulunduğunu reddederler. Görüşlerinin yanlışlığı delille ispatlanabilir olmakla birlikte yine de anlaşılabiliridir. Filozoflar ise âlemi kadîm kabul edip sonra da bir Yaratıcı'nın varlığını ispat ederler. Bu görüş kendi içinde çelişkilidir ve reddetmeye bile gerek

<sup>510</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 142: 9-10.

<sup>511</sup> Goodman, *a.g.m.*, 77.

<sup>512</sup> Ğazzâlî, *Tehâfüt*, 197: 17-18.

yoktur.<sup>513</sup> Gazzâlî bu şekilde bir anlamda filozofların görüşünü Dehrîler'in görüşü ile özdeşleştirmektedir. Dehrîler'e göre cisimlerin illeti yoktur; suret ve arazların ise bir kısmı diğer bir kısmının illetidir. Nihayet bu illetler zinciri devrî harekete kadar ulaşır. Filozofların dediği gibi devrî hareketlerin bir kısmı da diğerlerinin sebebidir. Bununla illetlerin teselsülü kesilir. Bundan hareketle, cisimlerin kadîm olduğuna inananların bunların birer illeti olduğunu ortaya koymaktan âciz oldukları anlaşılacaktır.<sup>514</sup> “Âlemi teşkil eden cisimler kadîm iseler bunların illetinin olmaması gerekir”.<sup>515</sup> Âlemin bir sebebe ihtiyacı yoksa Allah'a ihtiyaç kalmaz, bu noktada da dehr ve ilhad zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla imkân delili yetersizdir.

Ğazzâlî'nin imkân deliline itirazı, kelâmcılarla felsefecilerin ulûhiyet anlayışındaki farklılığın bir yansımasıdır. Allah'ın varlığına dair her delil, açık biçimde ya da zımnî olarak bir Allah tasavvuru ön kabulüne sahiptir, yani ilâh için gerekli ve yeterli olan belli özellikleri öngörür. Zira kendisinde buldukları varlığı ilâh olarak tavsif eden özellikler olmasa, doğru bir düşünmeye dayansa bile hiçbir delil var olduğunu ispatladığı varlığın ilâh olduğunu iddia edemeyecektir. İslâm filozoflarının âlemin kıdemi anlayışına dayalı isbât-ı vâcib delilleri, Allah için üç temel özelliği öngörmektedir. O sebebi olmayan sebeptir<sup>516</sup>, gayr-ı cismanîdir<sup>517</sup> ve tektir.<sup>518</sup> Bu delillerde irade ve ihtiyar Allah için zorunlu bir özellik değildir; hattâ irade ve ihtiyar saf dışı bırakılır, zira âlem kadîm ise Allah bir anlamda zorunlu demektir. Ğazzâlî'ye göre Allah'ı sadece sebepsiz sebep, gayr-ı cismanî ve tek olarak tanımlamak yeterli değildir. Çünkü âlemdeki olayların akışını etkileyecek biçimde kararlar alamayan ve âleme müdahalesi bulunmayan hiçbir şeyin ilâh olduğu düşünülemez. Şu halde gerçek anlamda failin, yani varlığı ispatlanmaya çalışılan Allah'ın yukarıda sayılan özellikleri yanında irade ve ihtiyarının da bulunması gereklidir (*lâ bûdde en yekûne mürîden*

<sup>513</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 155: 4-10.

<sup>514</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 196: 18 vd.

<sup>515</sup> Ğazzâlî, *a.e.*, 156: 8-9.

<sup>516</sup> Fârâbî, *Ârâʿü ehlî'l-medîneti'l-fâzıla ve müzâddâtühâ*, 25: 6, 26: 8-9, thk. ʿAli Bû Mülhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1995; İbn Sînâ, *ʿUyûnü'l-hikme*, 58: 3-4, thk. ʿAbdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1980; a. mlf., *eş-Şifâʿ: el-İlâhiyyât (I)*, 37: 11, 38: 1-5, thk. George C. Anawati - Saʿîd Zâhid, el-Heyʿetü'l-Mıṣriyyetü'l-ʿÂmme li'l-Kitâb, Kahire 1975.

<sup>517</sup> Fârâbî, *a.e.*, 35: 11 vd.; İbn Sînâ, *eş-Şifâʿ: el-İlâhiyyât (I)*, 356: 16 vd.

<sup>518</sup> Fârâbî, *a.e.*, 32: 5-8, 34: 1-5, 35: 5-10; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât (III): el-İlâhiyyât*, 44: 4-5; a. mlf., *eş-Şifâʿ: el-İlâhiyyât (I)*, 43: 4, 47: 6-8.



*muhtâran ʿâlimen bi-mâ yürîdühû*).<sup>519</sup> Sonuç itibariyle bu anlamda sahih bir Allah tasavvurunu veren deliller ancak âlemin yaratılmışlığı üzerine temellendirilen deliller olacaktır.<sup>520</sup>

Görüldüğü üzere Allah'ın varlığını ispat noktasında önceliği açık biçimde Kur'ân âyetlerine veren Gazzâlî, bunun yanında klasik kelâm delili olan hudûs delilini de ihmal etmemiştir. Felsefeye olan vukufu sayesinde, daha ziyade filozofların delili olarak görülen imkân delilini onların görüşlerini aktarma bağlamında tkrir ettiği yerlerin yanısıra<sup>521</sup> bağlam gereği zaman zaman kendisi de kullanmak durumunda kalmıştır. Bununla birlikte felsefe ile kelâm arasında Allah tasavvuru noktasındaki farklılaşmada açık biçimde kelâm tarafında saf tutmuştur. Zira irade ve ihtiyardan soyutlanarak yaratıcılık vasfı elinden alınmış bir Allah tasavvurunun Gazzâlî'nin düşünce sistemi içerisinde yer alması düşünülemez. Dolayısıyla filozofların imkân delilini keskin biçimde eleştiren Gazzâlî'nin, istidlâl ve mantığa dayalı isbat-ı vâcib delilleri arasında yaratmayı temel öncül olarak ihtiva eden hudûs delilini tercihi kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır.

#### e. Ebü'l-Muʿîn en-Nesefî

Ebü'l-Muʿîn Meymûn b. Muḥammed b. Muḥammed b. Muʿtemid en-Nesefî (ö. 508/1115), Mâtürîdî mezhebinin bir anlamda ikinci kurucusu ve Mâtürîdî'den sonra en önemli ismidir. O Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'inin tamamlayıcısı ve ayrılmaz parçası olarak değerlendirilen başlıca eseri *Tebşîratü'l-edille*'de konuları izah tarzı itibariyle Mâtürîdî'ye sâdik kalmış, birçok yerde ondan iktibaslarda bulunmuş, hattâ aynı ifadeleri kullanmıştır.<sup>522</sup> Bununla birlikte *Tebşîra* Mâtürîdî'nin eserine göre daha metodik ve sistematiktir. Mâtürîdî'de daha dağınık ve üstü kapalı ele alınan konular *Tebşîra*'da sistematik ve daha düzenli biçimde tkrir edilmektedir.<sup>523</sup> Nesefî, Mâtürîdî ile başlayan ve mütekâmil dönem kelâm eserlerinde ortak bir özellik haline gelen geleneği takiple,

<sup>519</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, 134: 11, 135: 10-11.

<sup>520</sup> Davidson, *Proofs for Eternity ...*, 3.

<sup>521</sup> Meselâ bk. Gazzâlî, *Tehâfüt*, 155: 16-20.

<sup>522</sup> Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması", 294.

<sup>523</sup> Gimaret, Daniel, *Théories de l'Acte Humain en Théologie Musulmane*, 195, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1980.

kelâm meselelerini sistematik tarzda ele alışının da bir sonucu olarak, bilgi bahislerini öncelemiştir. O duyu yoluyla elde edilen bilgileri en üstün ve en açık bilgiler olarak değerlendirmekte<sup>524</sup>, aklın bilgi kaynağı oluşunun zorunlu olarak bilindiğini, ayrıca aklen apaçık biçimde bilinen hususların da tıpkı sağlam duyu organlarıyla ulaşılan veriler gibi zorunlu bilgiler olduğunu ifade etmektedir.<sup>525</sup> Onun ifadelerinden, eşyanın hakikatinin var olduğunu ortaya koymak ve bilgi vasıtası olan ve olmayan şeyler arasında ayırım yapmakla, Allah'ın varlığını ispata temel teşkil eden âlemin yaratılmışlığı meselesine bir altyapı oluşturmayı amaçladığı anlaşılmaktadır.<sup>526</sup>

Nesefî, söz konusu altyapıyı tesis ettikten sonra âlemin hudûsu meselesine geçiş yapmakta, bu konuyu hakkıyla inceleyebilmek için “âlem”, “kıdem”, “hudûs” gibi kavramların ne anlam ifade ettiğinin bilinmesi gerektiğini ifade ederek öncelikle tanımlar üzerinde durmaktadır. Âlem için “Allah'ın dışında kalan a'cân ve arazlar nev'inden her türlü varlık”<sup>527</sup> şeklindeki yaygın tanımı zikreden Nesefî, genellikle âlemin cevherler, cisimler ve arazlardan müteşekkil olarak görüldüğünü belirtir.<sup>528</sup> Daha önce ifade edildiği üzere Mâtürîdî ise tedahul olduğu gerekçesiyle bu tasnifi kabul etmemiştir. Zira ona göre cisimler cevherlerin birleşiminden oluştukları için aslında cevherdirler. O âlemi a'cân ve arazlar olmak üzere iki kısımda mütalaa etmiştir.<sup>529</sup> Nesefî de Mâtürîdî'nin yolundan giderek “ayn”ı bir mahalde bulunmaksızın varlığı mümkün olan, arazi ise mahalsiz varlığı mümkün olmayan şey olarak tanımlamaktadır.<sup>530</sup> Bu ilk tasnifin bir devamı olarak a'cân da kendi içinde birleşik olmayan (*gayru'l-müterakkibe*) cevherler ve birleşik olan cisimler şeklinde ikiye ayırılır. Nesefî'ye göre aslında bu ayırım da her cismin cevher olduğunu göstermekte ve dolayısıyla Mâtürîdî'nin kanaatini desteklemektedir.<sup>531</sup>

---

<sup>524</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 12: 6-9.

<sup>525</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 17: 11-12. krş. a. mlf., *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, 3: 3-5, 4: 1, thk. 'Abdülhâyy Kâbil, Dâru's-Şekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzîc, Kahire 1987.

<sup>526</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 44: 2-4.

<sup>527</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 44: 7-8.

<sup>528</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 44: 11-12.

<sup>529</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 44: 13-15.

<sup>530</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 45: 10.

<sup>531</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 45: 16-18; a. mlf., *et-Temhîd*, 4: 10-12.

Nesefî bu noktada âlemin oluşturucu unsurları olan cevher, cisim ve arazın tanımları ile bunların her birinin özelliklerini ele almaktadır. Cevher kendi başına var<sup>532</sup> ve zıt hususları taşımaya elverişli olan şeydir (*el-ķâbil li'l-müteẗâddât*). Bunun anlamı, birbirine zıt olan arazları dönüşümlü olarak taşımasının mümkün olmasıdır. Meselâ hâlihazırda siyahlık onunla kaim ise ve o da siyahlığı taşıyorsa, siyahın yerine bunun zıddını taşıması da mümkündür. Tüm zıt hususiyetler için de bu geçerlidir.<sup>533</sup> Nesefî cevherin “ne fiilen ne de vehmen bölünmeyi kabul eden cüz (*el-cüz<sup>3</sup> ellezî lâ yaķbilü't-teczi<sup>2</sup>ete fi<sup>1</sup>len ve lâ vehmen*)”, “her bir araz cinsinden tek bir arazi taşıyan şey”, “yer kaplayan şey (*mâ yüşgilü'l-ķayyiz*)”, “mahalle ihtiyaç duymayan hâdis” şeklinde de tanımlandığını belirtir.<sup>534</sup>

Nesefî'nin ifadesiyle hem kendisinden önceki Mâtürîdî âlimleri hem de Mu'tezile, matematikçilerin cismin en az sekiz cüzden meydana geldiği görüşünü kabul ederek cismi “uzunluk, genişlik ve derinliği olan şey” şeklinde tanımlamışlardır. Ona göre Mâtürîdî ise cismin yapısı hakkında spekülasyon yapmanın gereksiz olduğunu düşünmekte ve dinî meselelerle ilgisi olmayan bir şeyin hakikatinin ne olduğunu araştırma ihtiyacı duymamaktadır. Bununla birlikte Allah'ın cisim oluşunu reddederken, kabullendiği için değil fakat salt cedelde kullanmak amacıyla bu tanımı vermiştir. Nesefî muhtemelen Mâtürîdî'nin de zihninde bu tanımın bulunduğunu ifade ederek cismi “birleşik olan şey (*mâ lehû terekküb*)” olarak tanımlamaktadır.<sup>535</sup>

Arazın sözlükte “varlığının devamı ve kalıcılığı olmayan şey” anlamına geldiğini belirten Nesefî'nin tanımı, “muhdeslerde bulunan ve bunların zâtı üzerine zaid renkler, oluşlar, tatlar, kokular gibi sıfatlardır” şeklindedir. O Eş'arî'nin “kendisinden başka bir şeye ârız olan ve mahalli ortadan kalkmaksızın kendisi ortadan kalkan şey (*mâ ya'rižu 'alâ ğayrihî ve yebṭülü min ğayri buṭlâni maḥallihî*)” tarifini de doğru bulmaktadır.<sup>536</sup>

<sup>532</sup> Nesefî, *et-Temhîd*, 4: 10.

<sup>533</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 46: 2-6.

<sup>534</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 46: 18-20.

<sup>535</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 47: 8-9, 16 vd.

<sup>536</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 49: 16-19, 50: 4.

Bu tanımları veren Neseffî, delil kurgusunda önemli unsurlardan birinin cevherler olduğunun farkındadır ve sağlam bir temel oluşturmak adına Nazzâm ve Hişâm b. Hâkem (ö. 179/795) gibi isimlere izafe ettiği bölünemeyen cüzün varlığının inkârı görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre cevherin sonsuza kadar bölünebilmesi mümkün değildir. Bu noktada Neseffî'nin İsferyânî ile aynı istidlâli kullandığı göze çarpmaktadır: Cevherin sonsuzca bölünebilirliğinin kabulü, hardal tanesinin dağdan küçük, dağın da hardal tanesinden büyük olmaması sonucuna götürecektir; zira cüzleri sonsuz olan şey, cüzleri sonsuz olan bir başka şeyden büyük olamaz. Nitekim cisimlerdeki büyüklükle cüzlerin çokluğu ve birinin cüzlerinin diğerinden fazla oluşu kastedilmektedir. Sonsuz ise bir diğer sonsuzdan fazla olamaz. Dağın hardal tanesinden büyük olmadığını söylemek, duyu verilerinin inkârı anlamına gelmektedir.<sup>537</sup>

Ayrıca, cisimlerde birleşme arazını yaratanın Allah olduğu ve O'nun bu cisimden birleşme arazını kaldırmaktan âciz olmadığı kabul edilmek durumundadır. Cüzlerden birleşme arazi kaldırıldığında ise ortada bölünmeye elverişli bir cüz kalmayacaktır. Çünkü ancak birleşik olan şey bölünebilir. Şu halde geriye kalan ancak bölünemeyen cüzlerdir ve cevher lâfzıyla kastedilen de budur.<sup>538</sup>

Neseffî cevherin varlığını ortaya koyduktan sonra arazların var olduğunu delillendirmeye girişir. Ona göre cevherlerden ayrı manâlar olarak varlıklarının ispat edilmesi suretiyle âlemin yaratılmışlığına ulaşılan arazların mevcudiyetinin delili şudur: Bir cisim önce siyah iken, cismin zâtı hâlâ mevcut olduğu halde sonradan beyaz olduğunu görürüz. Burada iki ihtimal söz konusudur. Cisim önceden ya zâtı gereği ya da zâtının dışında bir manâ sebebiyle siyahtır. Şayet zâtı gereği siyah olsa, siyah olarak nitelenmesinin sebebi olan zâtı hâlâ mevcut iken siyahlığının devam etmemesi düşünülemez. Aynı şekilde cisim beyazlaştığında da iki ihtimalden söz edilebilir. Birincisi zâtı gereği beyazlaşması, ikincisi de zâtının dışında bir manâ sebebiyle beyazlaşmış olmasıdır. Zâtı gereği beyaz olması mümkün değildir, zira bu zât daha önce de mevcuttur ve beyazlıkla vasıflanmış değildir. Şu halde, onun daha önce siyah olan zâtı değişmemekle birlikte beyazlaşmış olması, sonradan zâtı gereği beyazlaşmadığı

---

<sup>537</sup> Neseffî, *a.e.*, I, 50: 8-14.

<sup>538</sup> Neseffî, *a.e.*, I, 51: 1-7.

gibi daha önce de zâtı gereği siyah olmadığına delâlet eder. Demek ki zâtı bâkî olmakla birlikte ortadan kalkan bir manâ sebebiyle (*li-ma<sup>c</sup>nen in<sup>c</sup>ademe*) siyahtır ve sonradan ortaya çıkan bir manâ ile de (*li-ma<sup>c</sup>nen hadese*) beyaz hale gelmiştir. İşte bu durum arazların varlığına delil teşkil etmektedir.<sup>539</sup>

Cevher ve arazların varlığını ispatlayan Neseî, cisimlerin de birleşmiş cevherler olduğu kaydını düşerek âlemin süflî veya ulvî, cansız veya canlı, bitki ya da hayvan, dilsiz veya konuşan her bir cüzünün ya cevher ya da araz olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre kendi başına var olan ve kendi başına var olamayan varlıklar arasında üçüncü bir varlık kategorisinden söz etmek mümkün değildir.<sup>540</sup>

Neseî âlemin oluşturucu unsurlarının yaratılmışlık noktasında tahliline geçmeden önce *kadîm* ve *mu<sup>h</sup>des* terimlerinin de anlamı üzerinde durmaktadır. Ona göre Eş<sup>c</sup>arî'nin ve Mu<sup>c</sup>tezile'nin de kullandığı “varlığının öncesi olmayan şey” şeklindeki *kadîm* tanımı doğrudur. *Mu<sup>h</sup>des* için verilen “varlığının öncesi olan şey”, “varlığının başlangıcı olan şey”, “varlık itibariyle ezeli olandan sonra gelen şey” gibi tanımların hepsi de aynı anlama delâlet etmektedir. Neseî, *kadîm* kavramının Allah ile özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Zira günlük dilde varlığının başlangıcı olan bazı şeylere de kadîm ismi verilebilmekte, meselâ “kadîm bir bina, kadîm bir ihtiyar” şeklinde kullanımlara rastlanmaktadır. Bununla, varlığı emsallerinden belirgin biçimde önce olan şeyin kastedildiği açıktır. Kesinlikle söz konusu bina veya ihtiyara ilâhlık özelliği atfedilmesi söz konusu değildir.<sup>541</sup> Öte yandan, felsefeden iktibas edilen bir terim olarak kullanıldığında *kadîm* kavramı, ev ve kişiye atfedilen anlamdan farklı olarak kendi zâtından dolayı zorunlu varlığı ifade etmektedir. Bu anlamda ilâh olma vasfı ile kadîm olma vasfı arasında bir nevi zorunlu ilişki gözlenmektedir.<sup>542</sup> Maamâfih Neseî'nin bu semantik tahlili, Allah'a kadîm sıfatlar izafe edilmesi halinde birden fazla ilâhın varlığı sonucuna götüreceğini ifade eden Mu<sup>c</sup>tezilî görüşü red sadedinde ortaya

<sup>539</sup> Neseî, *a.e.*, I, 53: 1-10; Arazların varlığının hareket - sükûn ikilisine atıfla ispatı için bk. a. mlf., *et-Temhîd*, 4: 14-17.

<sup>540</sup> Neseî, *Tebşîra*, I, 55: 17 vd.

<sup>541</sup> Neseî, *Tebşîra*, I, 56: 2 vd., 231: 12-15; krş. a. mlf., *Ba<sup>h</sup>ru'l-*kelâm**, 95: 3 vd., thk. Zekiyyüddîn Muhammed Şâlih el-Ferfûr, Dâru'l-Ferfûr, Dîmeşk 1997.

<sup>542</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 82, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

koyduğu ve bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiği de gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim o, âlemin kıdemi veya hudûsu tartışmasında bu kavramlara günlük dilde yüklenen anlamların göz ardı edilmesi gerektiğini bizzat ifade etmektedir.<sup>543</sup>

Hudûs delilinin kavramsal altyapısını oluşturduktan sonra Neseî delilin ilk adımı olan arazların yaratılmışlığını ortaya koymaya çalışmakta ve artık klasik örnek haline gelen hareket ve sükûn arazlarını ele almaktadır. Başlangıçta hareketsiz iken sonradan harekete geçen bir cisimde, hareketsiz olduğu sürede *sükûn* söz konusudur, bu sürede cisimde bulunmayan hareket ise cisim hareketli hale geldikten sonra onda ortaya çıkmıştır. Şu halde duyu ve gözlem yoluyla hareketin hâdis olduğunu bilmek mümkündür. Sükûn ise başlangıçta mevcut iken hareketin ortaya çıkmasıyla yok olmuştur ve dolayısıyla onun da muhdes olduğu anlaşılır; zira yokluğu kabul etmiştir.<sup>544</sup> Neseî bu hususu desteklemek üzere sükûnun kadîm oluşunun imkânsızlığını delillendirmektedir. Kadîmin varlığı zorunlu olduğundan, yokluğu kabul etmesi düşünülemez. Bir varlığın var oluş tarzı hakkında yalnızca zorunluluk, imkân ve imkânsızlık şeklinde üç kategoriden bahsedilebileceği için, kadîmin varlığı zorunlu olmasa ya mümkün (*câ'iz*) ya da imkânsız (*mümteni*) olacaktır. Bir kere var olduğuna göre kadîmin varlığının imkânsız olduğu söylenemez. Yokluğu kabul etmesi imkânsız olduğu için, onun varlığının mümkün olduğu da düşünülemez; çünkü varlığı mümkün olan şeyin yokluğu da eşit derecede mümkün olmalıdır. Varlık ve yokluk ancak bir belirleyicinin tayini ile (*bi-tahşîsi muhaşşışin*) ortaya çıkan hususlardır ve var olmak için bir belirleyicinin tayinine muhtaç olan şey de muhdestir; zira muhdes, varlığı bir başkasının var etmesine bağlı olan şey demektir. Kadîm ise var olmak için bir başkasına ihtiyaç duymaz. Kadîmin varlığı ve yokluğunun mümkün olmadığı anlaşılınca, varlığının zorunlu olduğu da ortaya çıkar. Sükûn yokluğu kabul ettiği için onun yokluğunun imkânsız olmadığı ve dolayısıyla varlığının mümkün olduğu bilinir. Sonuç olarak varlığı mümkün olan kadîm değildir, var olmak için bir başkasına muhtaçtır ve yaratılmıştır.<sup>545</sup>

<sup>543</sup> Neseî, *Tebşıra*, I, 56: 15-16.

<sup>544</sup> Neseî, *a.e.*, I, 61: 8-12; a. mlf., *et-Temhîd*, 4: 17-19.

<sup>545</sup> Neseî, *Tebşıra*, I, 62: 12 vd.; a. mlf., *et-Temhîd*, 4: 19 vd.

Nesefî, hareket ve sükûnun cevher ve cisimler üzerinde ancak dönüşümlü biçimde yer aldığı ve hareketin gelmesiyle sükûnun ortadan kalktığı hususunda şu açılımı da getirmektedir: Şayet cisim üzerinde hareket ortaya çıkmakla birlikte sükûn yok olmasa veya cisim sükûn halinde iken hareket de var olsa idi, cismin “hareketsiz hareketli (*sâkinen müteharriken*)” olduğunu söylemek gerekecektir. Oysa birbirine zıt olan tüm arazlar için olduğu gibi, hareket ve sükûnun da tek bir mahalde aynı anda bulunmaları imkânsızdır. Ayrıca daha önce cismin hareketsiz olduğu gözlenebilmektedir; halbuki kendisinde hareket arazı bulunan bir şeyin sükûn halinde olması muhaldir. Bu durum hareketin cisim üzerinde sonradan ortaya çıktığını ve onun gelişle de sükûnun ortadan kalktığını göstermektedir.<sup>546</sup>

Îkâdî ‘Abdülcebbâr, Cüveynî ve Gazzâlî’de de örnekleri görüldüğü üzere, kelâmcıların âlemin bütün cüzleriyle hâdis olduğu düşüncesine hizmet edecek tarzda muhkem bir araz teorisi ortaya koyabilmelerinin yolu iki hususun reddedilmesinden geçmektedir: Arazların intikali ve kümûn - zuhûr teorisi. Nesefî de yine hareket - sükûn ikilisinden hareketle önce arazların intikalinin imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Ona göre sükûnun yok olmayıp başka bir mahalle intikal ettiği ve sonradan ortaya çıkan hareketin de bu cisme başka bir mahalden intikal ettiği söylenemez. Zira bir başka mahalden daha önce sükûn bulunan mahalle intikal harekettir. Arazın arazla kaim olamayacağı prensibine göre hareketin bir başka hareket veya sükûnla kaim olması imkânsızdır. Dolayısıyla hareket veya sükûnun bir mahalden diğerine intikali muhaldir.<sup>547</sup>

Zuhûr ve kümûn konusunda ise Nesefî iki ihtimalden söz eder. Şayet kümûn ve zuhûr cismin bir cüzünden bir diğerine intikal suretiyle gerçekleşiyorsa, arazların intikalinin reddi bağlamında söylenen her şey bu hususta da bağlayıcı olacak ve dolayısıyla kümûn ve zuhûrun imkânsızlığı anlaşılacaktır. Eğer intikal söz konusu değilse o zaman da sükûn ve hareketin mahalli bir ve aynı olacak, iki zıddın bir araya gelmesi suretiyle kendisinde sükûn arazı bulunan şeyin hareketli, hareket arazı bulunan şeyin de hareketsiz olduğu sonucuna varılacaktır. Bu ise açık biçimde imkânsızdır.

<sup>546</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 63: 3-8.

<sup>547</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 63: 9-13.

Ayrıca görünür (*zâhir*) olan bir şey kümûn haline geçtiğinde, zuhûr yok olmuş ve onun yerine kümûn ortaya çıkmış, aynı şekilde gizli (*kâmin*) olan şey görünür hale geldiğinde de kümûn yok olmuş ve zuhûr ortaya çıkmış demektir. Esasen bu da arazların ispatının bir başka delilidir.<sup>548</sup>

Nesefî'nin tabiriyle şüphe götürmez delillerle arazların hudûsu ispatlandıktan sonra sıra cevherlerin (*a'cân*) yaratılmış olduklarının ispatına gelmektedir. Bunun başlıca delili, cevherlerin arazlardan hâlî olmasının açık biçimde imkânsız oluşudur. Nesefî bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: Birleşme ve ayrılma birleşen ve ayrılan varlıkların (*el-müctemi<sup>c</sup>* ve *'l-müfterik*) zâtının dışında birer manâdır. Hareket ve sükûn için de aynı şey söz konusudur. Birleşme, iki cevherin aralarında mekân olmayacak şekilde temas halinde bulunmasıdır. Bir cevherin, aralarında hayyiz bulunmayacak biçimde bir diğerinin yanında bulunması (*kevnü cevherin bi-cenbi cevherin bi-ḥayyü leyse beynehümâ hayyizün*) şeklinde de tanımlanmıştır. Ayrılma ise bir cevherin diğerlerinden ayrı bulunmasıdır. Hareket bir mekândan diğerine intikal, sükûn ise iki veya daha fazla zamanda bir mekânda bulunmaktır (*el-ḳarâru fî mekânin zemâneyni fe-şâ'iden*). İmdi, iki cevher ya aralarında hayyiz bulunarak ya da bulunmaksızın var olur ve bir cevher ya bir diğerinin yanında bulunur ya da bulunmaz. Bunların dışında üçüncü bir ihtimalden söz etmek mümkün değildir. Şu halde iki cevherin birleşme ve ayrılmadan soyutlanmış biçimde var olmaları mümkün değildir. Aynı şekilde hareket ve sükûndan da hâlî olamaz; zira bir mekânda yer alan şey ya buradan bir başkasına intikal edip hareketli olacaktır ya da bu mekânda bulunmaya devam edip sükûn halini koruyacaktır. Bütün bu hususlar, cevherlerin arazlardan hâlî olamayacaklarını gösterir.<sup>549</sup>

Nesefî, farazî olarak Allah başlangıçta tek bir cevher yaratmış olsa, mekân söz konusu olmadığı için bu cevherin hareket ve sükûndan, yanında bulunduğu ya da bulunmadığını söyleyebileceğimiz ikinci bir cevherin varlığı söz konusu olmadığı için de birleşme ve ayrılmadan hâlî olabileceğini kabul eder. Ancak reel olana bakıldığında, iki cevherin birleşme ve ayrılmadan soyutlanmış biçimde var olamayacağı, mekân ve bu

<sup>548</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 64: 1-6.

<sup>549</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 65: 2-14; a. mlf., *et-Temhîd*, 5: 2-6.



mekânda yer tutan şeyin iki zamanda varlığı söz konusu olduğunda bunların da hareket ve sükûndan ayrı olarak düşünülemeyeceği açıktır.<sup>550</sup> Neseî bu noktada Kâdî 'Abdülcebbâr'da gördüğümüz şu istidlâli de kullanmaktadır: Şayet cisimler başlangıçta birleşme ve ayrılmadan hâlî iken bu arazlar onların üzerinde sonradan ortaya çıkmışsa, birleşme mi yoksa ayrılma arazı mı önce ortaya çıkmıştır? Ne şekilde cevap verilirse verilsin imkânsız bir duruma işaret edilmiş olacaktır. Zira mevcut olup da ayrı olmayan şeyin birleşmesi mümkün olmadığı gibi mevcut olup birleşik olmayan şeyin ayrılması da imkânsızdır.<sup>551</sup>

Cevherlerin arazlardan soyutlanmış biçimde var olmasının imkânsızlığı, onların varlığının arazlardan önce gelmesinin mümkün olmadığını da göstermektedir. Cevherler arazlardan önce var olamadıklarına göre, onlar da yaratılmışlardır. Zira varlığı hâdis olandan önce gelmeyen şey de hâdistir. Hâdis olmak, varlığının başlangıcı olmak anlamına gelmektedir. Varlığının başlangıcı olan şeyden önce gelemeyen şeyin de yine varlığının bir başlangıcı olması gerekir. Arazın varlığının başlangıcı olduğu için ona muhdes denilir. Cevher de araz gibi varlığının başlangıcı olma şartını taşıdığından onun da hâdis olduğunu söylemek kaçınılmazdır.<sup>552</sup>

Peki, arazların yaratılmışlığı ve cevherlerin arazlardan hâlî olmasının imkânsızlığı bilinmesine rağmen, bunun cevherlerin yaratılmışlığına delâlet etmediği düşünülemez mi? Zira her araz hâdis olsa da, bunun öncesinde yine bir başka araz bulunmaktadır ve bu geriye doğru sonsuz biçimde devam edecektir.<sup>553</sup> Neseî bu iddiaya karşı çıkmaktadır. Ona göre her hâdisten önce bir başka hâdisin var olduğunu iddia etmek muhal bir durumdur, çünkü ezelde hâdis bir varlığın mevcudiyetini gerekli kılmaktadır. Cevher kadîm olsa, kadîm olmakla birlikte hâdislerden hâlî olmayacak ve bu sonuç ortaya çıkacaktır. Muhdesin kadîm olduğunu söylemek ise çok açık biçimde imkânsızdır; çünkü hem onun varlığının başlangıcı olduğu hem de olmadığı anlamına gelmektedir. Tek bir şey hakkında aynı anda hem olumlu hem de olumsuz hüküm

<sup>550</sup> Neseî, *Tebşıra*, I, 66: 14-19, 67: 5-8.

<sup>551</sup> Neseî, *a.e.*, I, 67: 9-12. krş. Mânkdîm, *Ta'lik*, 113: 4-9.

<sup>552</sup> Neseî, *a.e.*, I, 69: 4-8; a. mlf., *et-Temhîd*, 5: 6-9.

<sup>553</sup> Neseî, *Tebşıra*, I, 70: 3-5.

vermenin imkânsızlığı (*imtinâ'u ictimâ'î's-selbi ve'l-îcâbi fî maḥallin vâḥidin*) ise son derece açıktır.<sup>554</sup>

Nesefî, Cüveynî'de olduğu gibi hâdislerin ileriye doğru sonsuz geçip gitmesi ile geriye doğru teselsülü arasında ayırım yapmakta ve birincisini mümkün, ikincisini muhal görmektedir. Ona göre her arazdan önce mutlaka bir başka araz vardır denemez. Herhangi bir arazı mevcut olarak görüp, öncesinde başka bir araz olmadan bu araz var olamaz denirse, onun öncesindeki araz için de aynı şeyi söylemek gerekecek ve bu geriye doğru sonsuz bir teselsül şeklinde devam edecektir. Sonu olmayan şeyin ise (burada geriye doğru sonsuzluk söz konusu olduğundan, sonu olmakla kastedilen bir başlangıç noktası bulunmasıdır) varlığı tahakkuk etmez (*mâ lâ tenâhiye lehû lâ yeteḥakkaku ṣübûtühû*). Kendisinden sonra bir başka araz bulunmadan bu araz var olamaz denildiğinde ise söz konusu ilk araz varlık sahasına çıkabilir ve birincinin varlığı kendisinden sonra teselsül halinde ortaya çıkacak arazları gerektirir. Nesefî bunu şöyle örneklendirmektedir: Bir kimseye öncesinde bir lokma yemeden bir lokma bile yeme denildiğinde, kişi yemeye başlayamaz. Çünkü yemek istediği her lokmadan önce bir başka lokma yemesi şart koşulmuştur ve ebediyen bir şey yiyemeden kalır. Sonrasında bir lokma yemeden bir lokma bile yeme denildiğinde ise yemeye başlayabilir ve sadece daimî olarak “yiyen olma” sıfatına sahip olur.<sup>555</sup>

Nesefî, cevher ve arazların hudûsunu ispatlamakla tabiatların, heyûlânın, burçları, yıldızları, Güneş ve Ay'ı ile fâleklerin, zaman ve halâ'nın yaratılmışlığını da ispatladığını belirtmektedir.<sup>556</sup> O kendi ifadesiyle, tikellerden hareketle tümeli tanımlama ve özelliklerini belirleme imkânı veren tümevarım metodunu kullanmıştır ve bu metot kesinlik açısından burhanî delillere benzemektedir.<sup>557</sup>

---

<sup>554</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 71: 3-6.

<sup>555</sup> Nesefî, *a.e.*, I, 71: 7-19.

<sup>556</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 72: 9-12; a. mlf., *et-Temhîd*, 5: 10-12.

<sup>557</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 72: 15-16. Öte yandan Nesefî müşahede âlemindeki varlık ve oluşlara dair bilgi elde etmekle gayba dair ve özellikle Allah hakkında bilgi elde etmeyi birbirinden ayırmaktadır. İnsanın Allah hakkında akla dayanarak elde edebileceği bilgi, O'nun varlığı ve birliğinden ibarettir. Bunun dışında kalan hususlarda elde edilecek bilginin tümdengelimine dayalı bilgi olması gerekir. O kendisini nasıl ortaya koyuyorsa insan O'nu o şekilde bilecektir. Allah hakkında tümevarım yoluyla bilgi elde etmek mümkün değildir; Nesefî, *Baḥru'l-keḷâm*, 48: 5 vd.; ayrıca bk. Düzgün, *a.g.e.*, 121.

Delilinin sonuç kısmı olan âlemin bir yaratıcısı bulunduğunun ispatını Nesefî *cevâz / tahşîş* kavramları etrafında şekillendirmekte ve bir anlamda hudûs delili ile imkân delilinin cem ve telifi yoluna gitmektedir. Âlemin yaratılmış olduğu ve yaratılmış olan şeyin varlığının da yokluğunun da zorunlu değil eşit derecede mümkün olduğu ortaya çıkınca, varlık ve yokluk ihtimallerinden birini tercih eden bir varlığın mevcudiyeti taayyün etmektedir.<sup>558</sup> Esasen âlemin başlangıçtaki yokluk halinin yerini varlığın almasını gerektiren bir manâ bulunmasa, onun yoklukta kalması daha öncelikli bir ihtimaldir. Onun ezeldeki yokluk halinin varlığa dönüşmesini gerektirecek bir manânın varlığı zorunludur. Çünkü yokluk bir nefy halidir ve bir şeyin yok olması için bir illete veya belirleyiciye gerek duyulmaz (*li-enne'l-<sup>c</sup>ademe nefyün fe-lâ yaktezi ta<sup>c</sup>lîlen ve lâ muhaşşışan*). Varlık için ise bunun tersi geçerlidir. Bunun yanı sıra, âlemin mevcut halinden başka türlü olması, şimdikinden farklı özelliklere sahip bulunması eşit derecede mümkün iken, şu anda bulunduğu hal üzere var olması, bu durumu tercih eden ve belirleyen bir varlığın mevcudiyetini gerekli kılmaktadır.<sup>559</sup>

---

<sup>558</sup> Nesefî, *et-Temhîd*, 5: 15-19.

<sup>559</sup> Nesefî, *Tebşîra*, I, 78: 2-13.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KOZMOLOJİK DELİL ELEŞTİRİSİ

## 1. Ehl-i Hadîs ve Sufilerin Eleştirisi

Kozmolojik delilin karakteristik kelâmî versiyonu olan hudûs deliline yönelik eleştiriler, tabîî olarak daha ziyade kelâmın sistemleştiği ve buna bağlı olarak delilin de tüm mukaddimleri ile teşekkül ettiği dönemde ortaya çıkmıştır. Bu noktada, özel olarak delile yönelik olmaktan ziyade, bir bütün halinde kelâma, kelâmî istidlâl biçimlerine ve itikadî meselelerin nazar ve istidlâl ile açıklanmasına bir karşı çıkışın varlığından da söz etmek gereklidir. Bu tür itirazlar bir taraftan Selef akidesi ve metodunu benimseyenlerden, bir taraftan da sufilerden gelmiştir. Söz konusu dönemde Selefî itiraza örnek teşkil eden şahsiyetlerden birisi, Ebû İsmâ‘îl Hâce ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Ali el-Enşârî el-Herevî’dir (ö. 481/1089). Kelâm ilmini eleştiren Herevî’ye göre vahye teslim olup ona uymak, doğruyu bulabilmek için şarttır.<sup>1</sup> İtikadî konularda tartışmaya girmek insanı haktan sapmaya ve sonuçta helâk olmaya götürür.<sup>2</sup> Bu sebeple Hz. Peygamber, ümmetini uyararak bazı kişilerin dinî konuları tartışmak suretiyle Müslümanlar’a zarar vermesinden büyük endişe duyduğunu söylemiştir.<sup>3</sup> Buna binaen itikadî konularda cedel yapmaktan, derin tartışmalara girmekten kaçınmak gerekir.<sup>4</sup> Başta bazı sahabîlerle tâbiîn olmak üzere müctehid âlimler kelâm ilmini eleştirip reddetmiş ve yaptıkları te’villerle ümmeti sapıklığa düşüren kelâmcılardan ilim öğrenmeyi bile caiz görmemişlerdir.<sup>5</sup> Zira bunların görüşlerinin kaynağı zındıkların ve filozofların düşünceleridir.<sup>6</sup> Hanbelî mezhebine sıkı bağlılığıyla ön plana çıkan Herevî’nin eleştirileri, Allah’ın varlığının akla dayanarak ispatının reddini de zımında ihtiva etmekle birlikte, görüşleri tamamıyla bazı rivayetlere dayanmaktadır ve akli delillerle desteklenmiş değildir. Bu bağlamda, Herevî ve onun yanısıra Ehl-i Hadîs

<sup>1</sup> Herevî, Ebû İsmâ‘îl Hâce ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Ali el-Enşârî, *Zemmü'l-keâm ve ehlihî*, III, 5: 5 vd., thk. Ebû Câbir ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Osmân el-Enşârî, Mektebetü'l-Ğurabâ‘i'l-Eşeriyye, Medine 1998.

<sup>2</sup> Herevî, *a.e.*, I, 299: 2 vd.

<sup>3</sup> Herevî, *a.e.*, I, 371: 6 vd.

<sup>4</sup> Herevî, *a.e.*, II, 8: 5 vd., 38: 8 vd.

<sup>5</sup> Herevî, *a.e.*, III, 316: 5 vd.; V, 54: 5 vd.

<sup>6</sup> Herevî, *a.e.*, V, 106: 1 vd. Herevî’nin kelâma yönelik eleştirisi ve görüşleri için ayrıca bk. Yazıcı, Tahsin - Uludağ, Süleyman, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, XVII, 224, ss. 222-226, İstanbul 1998.

anlayışını ve Selef metodunu benimseyen kimselerin eleştirilerini kelâm delilinin sistemli eleştirileri olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir.<sup>7</sup>

Mutasavvıflar da genellikle Allah'ı bilme ve fizik ötesi varlıklar hakkında bilgi edinme noktasında aklın bilgi kaynağı olacağını kabul etmez veya en azından eksik ve hatalı bir kaynak olarak değerlendirirler.<sup>8</sup> Meselâ sufi müellif Ebü'l-Hasen Dâtâ Gencbağş ʿAli b. ʿOsmân el-Hucvîrî (ö. 465/1072) Allah hakkındaki bilgiyi (*maʿrifet*) ilmî ve hâlî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, ilmî maʿrifetin, kalbin Hakk ile hayat bulması anlamına gelen hâlî maʿrifet için bir vasıta teşkil ettiğini ve ikincinin esas olduğunu belirtir. Esasen kulun Allah'ın bilgisine ulaşmasını sağlayan, Allah'ın lütuf ve inayetidir. Aklın hakikati ve mahiyetini hiç kimse bilemez. Ayrıca bizzat akıl da kendisinin ne olduğunu bilmemektedir. Şu halde akıl ile Allah'ın varlığına ulaşmak imkânsızdır.<sup>9</sup> Görüldüğü üzere mutasavvıfların eleştirileri de bilgi kaynakları konusunda kelâmcılarla aralarındaki görüş farklılığından ve farklı bir düzlemde imal-i fikirde bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bizzat delile yönelik eleştirilerden söz etmek mümkün değildir. Bir delil olarak hudûsa ilk itirazlar ise, İslâm filozofları veya İslâm kültür çevresinde yetişip eser veren diğer dinlere mensup filozoflar tarafından ortaya konmuştur.

<sup>7</sup> Karadağ'a göre Ehl-i Hadîs'in kelâma karşı tavrı, ilk bakışta lâfız ve ıstılahlar üzerinden yürütülen bir tartışma olarak görünse de, aslında bu ıstılahlaşma sürecini doğuran yeni zihniyet / tasavvur / algılamaya karşı kökten bir tavır alıştır. bk. Karadağ, "Kelâm İlminde İstılah ve Medeniyet Tasavvuru", *İslâmî Araştırmalar*, c. 19, sy. 2 (İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu II), 222, ss. 205-223. Dolayısıyla, özellikle erken dönemde, bizzat eleştirdikleri bu yeni terminoloji ve metodolojiyi kullanarak itikadî alandaki spesifik meselelere ilişkin eleştiriler getirmelerini beklemek doğru olmasa gerekir. Selefî yaklaşımın nispeten erken dönem bir örneğini Lâlekâʿî'nin (ö. 418/1027) görüşlerinde de bulmak mümkündür; bk. Lâlekâʿî, Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî er-Râzî, *Şerhu uşûli iʿtikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a mine'l-kitâbi ve's-sünne ve icmâ'i ş-şahâbe ve't-tâbi'ine min ba'dihim*, I, 77: 6 vd., 82: 8 vd., 128: 8 vd.; II, 218: 1 vd., thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidi, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzîc, 4. bs., Riyad 1995.

<sup>8</sup> Kelâbâzî, Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Taʿarruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*, 69: 6-13, thk. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

<sup>9</sup> Hucvîrî, Ebü'l-Hasen Dâtâ Gencbağş ʿAli b. ʿOsmân, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 397-399, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2. bs., İstanbul 1996; ayrıca bk. Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 32, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

## 2. Felsefî Eleştirisi

### a. İbn Sivâr el-Bağdâdî

Ebü'l-Ḥayr b. el-Ḥasen b. Sivâr b. Bâbâ b. Behnâm b. el-Ḥammâr el-Bağdâdî (ö. 407/1017'den sonra), Aristoteles şârihi ve mütercimi Hristiyan Arap filozofu Yaḥyâ b. ʿAdî'nin (ö. 363/974) öğrencisidir.<sup>10</sup> Aslen Nestûrî bir Hristiyan olan İbn Sivâr'ın gördüğü bir rüya üzerine ihtidâ ettiği kaynaklarda nakledilmektedir.<sup>11</sup> İbn Sivâr mâhir bir tabip olmasının yanısıra felsefî ilimlere de vâkıftır ve özellikle Süryânîce'den Arapça'ya yaptığı felsefî çevirilerle temayüz etmiştir.<sup>12</sup> O, hocası Yaḥyâ b. ʿAdî'nin eserleri ve görüşlerini yaymakla birlikte, sadece ona bağlı kalmamış, geç dönem Yeniplatoncu Aristoteles şârihlerinde olduğu gibi özgün fikirler de ortaya koymuştur.<sup>13</sup>

İbn Sivâr, Allah'ın varlığına dair bilginin zorunlu mu (*zarûrî*) yoksa istidlâlî mi olduğu meselesinde iki yönlü bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre bu bilgi akıl açısından bakıldığında zorunlu, duyular açısından bakıldığında ise istidlâlîdir. Müşahede âlemine ilişkin her türlü bilgiye, eğer akılla kavranabilir hususlardan ise akılla ve duyularla bilinecek hususlardan ise duyular vasıtasıyla ulaşmaya çalışılır (*yutlebü bi'l-aqli fi'l-maʿkûl ev bi'l-ḥissi fi'l-maḥsûs*). Gayba ait hususlara gelince, Allah'ın varlığına dair bilginin *iktisâb* ve *istidlâl* yoluyla elde edileceğini söylemek mümkün olduğu gibi zorunlu biçimde ulaşılabileceği de düşünülebilir. Zira bir yandan

<sup>10</sup> Endress, G., “Yaḥyâ b. ʿAdî”, *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman vdğr., Brill 2007, [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_SIM-7949](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-7949), 26. 07. 2007.

<sup>11</sup> Ebü'l-Ḥasen ʿAli b. Zeyd b. Muḥammed el-Beyhaḳî, *Tetimmatü şivânî'l-ḥikme*'den naklen, Troupeau, Gérard, “Conversion to Islam”, *Encyclopedia of the Middle Ages*, I, 368, ss. 367-368, ed. André Vauchez vdğr., James Clarke & Co., Cambridge 2000; Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, 125, E. J. Brill, 2. bs., Leiden 1992. Kaynaklarda bu doğrultuda herhangi bir bilgiye rastlanmamasına binaen, İbn Sivâr'ın Yahudî bir filozof olarak değerlendirilmesi doğru görünmemektedir; bk. Druart, Thérèse-Anne, “Philosophy in Islam”, *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, 97, ss. 97-120, ed. A. S. McGrade, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

<sup>12</sup> İbn Ebî Uşaybiʿa, Ebü'l-ʿAbbâs Muvaffakuddîn Aḥmed b. Kâsım, *ʿUyûnü'l-enbâʿ fi ṭabaḳati'l-eṭṭibâʿ*, 428: 20-23, thk. Nizâr Rızâ, Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, Beyrut ts; ayrıca bk. Tevhîdî, Ebü Ḥayyân ʿAli b. Muḥammed b. ʿAbbâs, *Kitâbü'l-ımtâʿ ve'l-muʿânese*, I, 33: 14 vd., II, 14: 5-6, nşr. Aḥmed Emîn - Aḥmed ez-Zeyn, Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, Beyrut 1953.

<sup>13</sup> Walzer, Richard, “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, 66, ss. 60-113, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts 1962; ayrıca bk. İbnü'l-Ḳıfî, Ebü'l-Ḥasen Cemâlüddîn ʿAli b. Yûsuf b. İbrâhîm, *Târîhu'l-ḥukemâʿ*, 164: 9-19, thk. Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903.

duyular, aklın da yardımıyla bir şeyi inceleyip veriler elde edebilirken, öte yandan arızalardan salim olan akıl, kişiyi Allah'ın varlığını itirafa sevk etmekte ve bu hususu inkârdan veya bu konuda şüphe duymaktan alıkoymaktadır. Maamâfih, aklın zorunlu biçimde bilgiye ulaştırması, duyuların zorunlu olarak bilgiye ulaştırmasından daha mümkün ve muhtemeldir; zira onda ikincisinde olduğu gibi bir anlamda zorlama (*icbâr, ħaml ve ikrâh*) bulunmamaktadır.<sup>14</sup>

Bu şekilde Allah'ın varlığına ulaşma noktasında aklın rolünü önceleyen İbn Sivâr, *in'ikâs-ı edilleyi*, yani delilin yanlış olmasının o delille ulaşılan hükmün de yanlış olmasını gerektireceği görüşünü reddetmekle birlikte<sup>15</sup>, kelâmcıların Allah'ın varlığını istidlâl biçimini, özelde de hudûs delilini eleştirmektedir. Eleştirisine geçmeden önce delilin mukaddimelerini teşkil eden “cisim”, “hâdisler”, “muħdes”, “arazlardan hâlî olamama” gibi kavramların delil kurgusu içinde hangi anlamlarda kullanıldığı üzerinde durmaktadır.<sup>16</sup>

İbn Sivâr'ın hudûs deliline getirdiği eleştiride takip ettiği yöntem, her bir mukaddimeyi müstakil olarak ele alıp mantikî tutarlılığını ve medlûlüne delâlet derecesini tartışmaktır. O ilk olarak “hiçbir cismin arazlardan soyutlanmış biçimde var olamayacağı (*inne'l-cisme lâ yenfekkü mine'l-arâz*) öncülünü irdelemektedir. Ona göre burada arazlarla kastedilen, özel olarak hareket ve sükûn arazlarıdır. Sonuç olarak bu öncül, hareket ve sükûn arazlarının kaçınılmaz biçimde dönüşümlü olarak cisim üzerinde ortaya çıktığı ve dolayısıyla cismin önceden sâkin iken hareketli hale geldiği ve hareketli iken de sonradan sükûn haline geçtiğini ifade etmektedir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Sicistânî, Ebû Süleymân Muħammed b. Tâhir b. Bâbâ b. Behrâm, *Şivânü'l-ħikme: ve hüve târifhun li'l-ħukemâ'i ħable zuhûri'l-İslâm ve ba'Ċdehü*, 353: 17 vd., thk. ĆAbdurrahmân Bedevî, Dâru Bibliyon, Paris 2004; Tevhîdî, *el-Muħâbesât*, 205: 7-16, thk. Ĥasen es-Sendûbî, Dâru Su'âd eş-Şabâħ, 2. bs., Küveyt 1992.

<sup>15</sup> İbn Sivâr, Ebû'l-Ĥayr b. el-Ĥasen b. Bâbâ b. Behnâm b. el-Ĥammâr el-Bağdâdî, “Maħâle li-Ebi'l-Ĥayr el-Ĥasen b. Sivâr el-Bağdâdî fi enne delîle Yahyâ en-Nahvî Ćalâ ħadesi'l-Ćâlem evlâ bi'l-ħabûli min delîli'l-mütekellimîne aşlen”, *el-Eflâtûniyyetü'l-muħdeşe Ćinde'l-ĆArab*, 243: 6-7, ss. 243-247, thk. ĆAbdurrahmân Bedevî, Vekâletü'l-MaħbûĆât, 2. bs., Kuveyt 1977. Risalenin Türkçe çevirisi için bk. “Alemin Hudusuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması”, çev. Cemalettin Erdemci, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 2 (2004), ss. 155-164.

<sup>16</sup> İbn Sivâr, *a.e.*, 243: 12-17.

<sup>17</sup> İbn Sivâr, *a.e.*, 243: 19 vd.



İbn Sivâr öncelikle bu mukaddimenin herkes tarafından kabul gören (*müsellem*) verilere istinad etmediği için bir anlam ifade etmeyeceği ve sonuçta bir delilin kurucu unsuru olamayacağını belirtir. Zira kelâmcıların muâırızları her cisimde hareket ve sükûnun dönüşümlü olarak yer alması gerektiğini kabul etmezler. Nitekim onlara göre gök hareketlidir, fakat öncesinde bir hareketsizlik söz konusu değildir. Aynı şekilde yer de hareketsizdir, fakat bu hareketsizliğin öncesinde hareket bulunmamaktadır.

İkinci olarak, söz konusu mukaddime kendi içinde değerlendirildiğinde de yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Araz, üzerinde bulunduğu şey ortadan kalkmaksızın kendisi yok olan ve var olmak için cisme muhtaç bulunan şeydir. Buna karşılık cisimler var olmak için arazlara ihtiyaç duymaz. Durum böyle olunca, “arazlar muhdes olduğuna göre cisimler de muhdestir” denemez. Şayet arazlar cismin cisim olma haysiyetini güçlendiren ve “cisim olma”nın tazammun ettiği hususlar olsaydı (*fe-lev kânet el-a<sup>c</sup>râzu mukavvimeten li-zâti'l-cismi ve me<sup>h</sup>ûzeten fî ma<sup>c</sup>nâhü*), arazların hudûsunun cismin de hudûsunu gerektirdiği söylenebilirdi. Oysa bunun aksi söz konusudur.<sup>18</sup>

Esasen Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî'nin açık biçimde ifade ettiği<sup>19</sup> ve kelâmcıların verdiği cisim tanımlarından görüldüğü üzere, cismin tanımlanmasında kaçınılmaz biçimde arazlara yer verilmektedir. Cismin ne olduğuna dair görüş ayrılıkları doğrultusunda “uzunluk, genişlik, derinlik” gibi arazların tüm tanımlarda yer almadığı kabul edilebilirse de, cisimde en azından birleşme (*te<sup>l</sup>îf / i<sup>l</sup>îlâf*) arazının varlığı genelgeçer bir hüküm haline gelmiştir. Dolayısıyla tanımın mantikî yapısı açısından bakıldığında arazın cisim olma haysiyetinin ayrılmaz bir parçası olmadığı düşünülebilirse de, var olandan hareketle cismin arazlardan hâlî olamayacağını söylemek daha doğru görünmektedir. Bu noktada kelâmcıların, “cismin zâtı değişikliğe uğramayacağı için, gözlenen değişim ve dönüşümün ancak arazlarla açıklanabileceği”<sup>20</sup> kanaati de göz önünde bulundurulmalıdır. Zaten onların delilinde nirengi noktalarından birisi, arazların cismin zâtının ötesinde birer manâ olması, yani cismin dışında bir gerçekliğinin bulunması ve cismin arazlardan hâlî olarak varlığının düşünülememesidir.

<sup>18</sup> İbn Sivâr, *a.e.*, 244: 4 vd.

<sup>19</sup> Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, 43-44.

<sup>20</sup> Meselâ bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 11: 17-18.

İbn Sivâr'a göre cismin arazlardan soyutlanmış biçimde var olmadığı ve dönüşümlü olarak cisim üzerinde yer alan arazlardan her birinin muhdes olduğu kabul edilse bile bu, cismin muhdes olmasını gerektirmez. Zira söz konusu arazların cisim üzerinde devamlılık arz ederek, hiçbir kesinti olmaksızın, zorunlu biçimde dönüşümlü olarak ortaya çıkmaları mümkün değildir. Tek tek arazlar cisim üzerinde görünür hale gelip vücut bulmaları itibariyle (*min hayşü hüve müteşahhişun*) muhdes olsalar da bu, cismin muhdes olduğu anlamına gelmez. Cisim üzerinde kesintisiz biçimde ve süreklilik içinde hareket ve sükûnlar ortaya çıkıp yok olurlar ve bundan da bu tekerrürün ebedî olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla kendisi muhdes olmayan cisim, hâdis arazlardan soyutlanmış biçimde var olamamış demektir. Şu halde, cismin hâdis olduğunu ispatlayabilmek için bu arazlar zincirinin, öncesinde hareket bulunmayan bir harekette veya öncesinde sükûn bulunmayan bir sükûnda son bulduğunun, ayrıca cismin bu nihaî hareket veya sükûndan ayrı kalamadığı ve onlarsız var olamayacağını da ispatlanması gerekir.<sup>21</sup>

Muhtemelen İbn Sivâr'ın getirmiş olduğu bu eleştirinin de tesiriyle özellikle Cüveynî ve Neseffî'nin arazların geriye doğru sonsuz biçimde teselsülünün imkânsızlığına dair deliller geliştirdikleri ve “sonu olmayan şeyin varlığının tahakkuk etmeyeceği” ilkesini vaz ettikleri görülmektedir.<sup>22</sup>

İbn Sivâr *‘araz* kelimesinin anlamından hareketle, arazın cismin yaratılmış olduğuna delil teşkil etmeyeceği şeklinde de bir eleştiri getirmektedir. Arazlar, varlıkta daha önce bulunmayan bir nitelik sebebiyle (*li-emrin mine'l-mevcûdi mefrûğın minhü*) ona âriz olurlar. Eğer araz isimlendirmesi onun bir şeye iliştiği ve âriz olduğu anlamına geliyorsa, arazın iliştiği bu şeyin arazdan önce var olması gerekir. Arazlar cisimlere ilişmekte ve cisim üzerinde vücut bulmaktadır; dolayısıyla cisim olmaksızın onların varlığından söz edilemez. Şu halde arazın cisim üzerinde bulunması cismin yaratılmışlığına değil, arazdan önce var olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim cisim hakkında hâdisler, yani arazlar için verilen hüküm verilemez. İbn Sivâr bunu şöyle bir kıyasla ortaya koymaktadır:

<sup>21</sup> İbn Sivâr, *a.e.*, 244: 21 vd.

<sup>22</sup> Neseffî, *Tebşıra*, I, 71: 8-10. Cüveynî için bk. yukarıda s. 123 vd.

(Kelâmcılara göre) her muhdes bir şeye âriz olmak suretiyle onun üzerinde varlık bulur.

Cisim araz değildir.

O halde cisim muhdes de değildir.<sup>23</sup>

İbn Sivâr'ın hâdis olmayı “bir başka şeye âriz olma” ile aynîleştirmesinin kelâm sisteminde karşılığı bulunmamaktadır. Kelâmcılara göre cismin yaratılmışlığının delili, onun araz ile aynı hükmü taşıması değil, kendi başına kaim olamaması ve varlığının geçiciliği sebebiyle hâdis olduğu hükmü verilen arazlardan bağımsız olarak varlığının düşünülmemesidir. Her ne kadar cevher veya cisimlerle arazların var oluş tarzı birbirinden farklı olsa ve arazın kendi başına varlığından söz edilemezken cevherin kendi kendine kaim olduğu söylene de, bu teorik bir ayırımdan ibarettir ve pratikte cevherin kendi başına varlığının mümkün olmadığı kelâmcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır.<sup>24</sup> Binaenaleyh, cismin arazlardan soyutlanmış biçimde var olması düşünülmemeyeceğine göre, arazın cisim üzerinde yer almasının, İbn Sivâr'ın iddia ettiği gibi cismin yaratılmışlığına değil, cismin varlığının arazdan önce olduğuna delâlet etmesi mümkün görünmemektedir. Bu anlamda İbn Sivâr'ın bu eleştirisinin sağlam temellere oturmadığı söylenebilir. Nitekim onun kelâmcıların delilini eleştirirken esas gayesi bizzat delilin reddi değil, Yahyâ en-Nahvî'nin âlemin sonluluğu prensibine dayanan delilinin üstünlüğünü ortaya koymaktır. İbn Sivâr onun delilinin, varlıkların zâtî niteliklerini esas alması sebebiyle üstün olduğunu savunduğundan<sup>25</sup>, kelâmcıların arazlara, özsel olmayan niteliklere dayalı delilinin zayıflığını gösterip reddetmesi kendi açısından gerekli görünmektedir.

---

<sup>23</sup> İbn Sivâr, *a.e.*, 245: 10 vd.

<sup>24</sup> Bu noktada bir hususu gözden kaçırmamak gerekir. “Cismin kendi kendine kaim olması”, “arazın kendi başına kaim olamamasına” göre bir tanımlamadır. Başka bir deyişle, arazın durumuna karşılık ortaya konulmuş kategorik bir tanımlamadır, kendi başına yapılan bir tanımlama değildir. Bundan dolayı, başka bir tasnif içinde farklı bir tanımlamadan söz etmek gerekecektir. Sözelimi, kadîm olan Allah karşısında cisim sonradan olma ve sonlu anlamında “hâdis”tir.

<sup>25</sup> İbn Sivâr, *a.e.*, 246: 15-16.

## b. İbn Sînâ

Ebü 'Ali el-Hüseyin b. 'Abdullâh b. 'Ali İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) kelâma yönelik eleştirileri, kendi aralarındaki farklılıklara rağmen, tüm kelâmcıların onun âlem ve Allah tasavvuruyla bağdaştırılması mümkün olmayan bir âlem ve Allah tasavvuruna sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Âlemi, kadîm ve mûcib bir illet olarak tasavvur ettiği Allah'ın kadîm ve zorunlu bir ma'ûlûlû olarak değerlendiren İbn Sînâ'nın aksine kelâmcılara göre âlem geçmişte sonlu ve sınırlı bir zaman diliminde yoktan yaratılmıştır; âlemin yaratılması, kadîm ilâhî varlığın zâtının zorunlu bir gereği olarak ortaya çıkmış değildir.<sup>26</sup>

İbn Sînâ'nın âlem - Allah tasavvurunu şekillendiren temel unsur tabîi olarak onun ontoloji anlayışıdır. Ona göre varlık (*mevcûd*) kavramı insan aklının ulaşabileceği en genel ve açık seçik kavramdır (*leyse şey'ün e'ammü mine'l-mevcûd*).<sup>27</sup> Varlığın anlamı insan zihninde a priori olarak bulunmaktadır (*inne'l-mevcûde ... me'ânîhâ tertesimü fi'n-nefsi irtisâmen evveliyen*) ve onun anlamına kendisinden daha iyi bilinen ve daha açık şeylerle ulaşmak söz konusu değildir.<sup>28</sup> Bu bağlamda kanıt veya tarif diye ortaya konulacak bilgiler, sadece varlık hakkında zihni uyarma işlemidir ve bilinmeyen bir şeyi kanıtlama, bildirme veya gösterme değildir (*ihtâru zâlike'l-ma'ânâ bi'l-bâli ... min gayri en tekûne'l-'alâmetü bi'l-ḥaḳîkati mu'allimeten iyyâhü*).<sup>29</sup>

“Şey” ve “vâcib / zorunlu” kavramları ile birlikte “varlık” kavramını da en açık ve evvelî bilgilerden sayan İbn Sînâ'nın zorunlu - mümkün varlık ontolojisi, mahiyet - varlık ayırımına dayanmaktadır. O, mümkün varlıkların “neliği” ile “varlığı”nın ayrı şeyler olduğu, yani bunlarda varlık ve mahiyetin birbirinden farklı olduğu kanaatindedir. Bu varlıklarda varlık, mahiyete sonradan ârız olan bir durumdur (*el-vücûdü leysa bi-mâhiyyetin li-şey'in ve lâ cüz'in min mâhiyyeti şey'in ... bel hüve târi'in 'aleyhâ*).<sup>30</sup> Başka bir deyişle, mümkün varlıkların ontolojik gerçekliklerinden ayrı olarak

<sup>26</sup> Marmura, Michael E., “Avicenna and the Kalâm”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, c. 7 (1991), 172-173, ss. 172-206.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât (I)*, 14: 6.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, 29: 5-6.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, 29: 17-18.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât (III): el-İlâhiyyât*, 49: 5-7.

bir de kavramsal gerçeklikleri vardır. Mahiyet terimiyle ifade edilen bu kavramsal gerçeklik tümeldir ve tek tek tikellerin, ontolojik gerçeklik kazanmış olup olmadıklarına bakılmaksızın, tümüne ait akledilir özünü vermektedir. Maamâfih, bilgisine tanımla ulaşılan bu öz, dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip değildir.<sup>31</sup> Başta Allah olmak üzere manevî ve ruhanî varlıklarda ise böyle bir ayırımdan söz edilemez. Allah'ın mahiyeti aynı zamanda O'nun varlığıdır.<sup>32</sup> Dolayısıyla Allah hakkında sorulacak “nedir?” sorusunun karşılığı “vardır” olacaktır. Buna binaen Allah'ın yokluğu tasavvur edilemez.<sup>33</sup> Allah'ın varlığı ve mahiyetinin bir ve aynı olması, zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*) olması anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> Varlığın bedhî olarak bilinen bir kavram oluşunun yanında, mevcut varlıkların kaçınılmaz biçimde ya zorunlu ya da mümkün olması gerektiği<sup>35</sup> taayyün ettiğinde, sadece bu taksime dayanarak ve mümkün varlıkların var olduğu gerçeğinden hareketle Allah'ın varlığına ulaşmak mümkündür.<sup>36</sup> İbn Sînâ'ya göre her ne kadar Allah'ın dışındaki varlıklar O'nun varlığına delil teşkil edebilse de, bizzat varlık kavramının tahliline dayanarak Allah'ın varlığı bilinebilir. Allah Te'âlâ'nın, “İnsanlara ufuklarda (çevrelerinde, *âfâk*) ve nefislerinde (kendilerinde, *enfüs*) bulunan âyetlerimizi göstereceğiz ki, onun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun ...” (Fussilet 41/53) şeklindeki beyanında kasıt avamdır. Nitekim âyetin hemen devamında “Rabbin'in her şeye şahit olması yetmez mi?” buyurulmasını, İbn Sînâ siddıkların Allah'ın bilgisine ulaşma yolu olarak değerlendirmektedir. Onlar Rableri'nin varlığı hususunda başka delil aramazlar, bilâkis bizzat Rableri'ni başka varlıkların mevcudiyetinin delili olarak görürler.<sup>37</sup> Bu ifadeleriyle İbn Sînâ Allah'ın varlığı konusunda hudûs deliline karşı tercihini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Kelâmcıların hudûs deliline eleştiriler getiren İbn Sînâ'nın itirazında, söz konusu delilin temelini teşkil eden cevher teorisini kabul etmemesinin de rolü olsa gerektir. O

<sup>31</sup> Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 113, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık (II): el-Makûlât*, 93: 4 vd., thk. George C. Anawati - Maḥmûd el-Ḥuḍayrî - Fu'âd el-Ehvânî, Vezâretü's-Şekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Kahire 1959.

<sup>33</sup> Durusoy, Ali, “İbn Sînâ (Felsefesi)”, *DİA*, XX, 326, ss. 322-331, İstanbul 1999.

<sup>34</sup> Atay, Hüseyin, “İslâm Felsefesinde Yaratma”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sy. 1 (2003), 4, ss. 3-10, <http://www.kelam.org/kader/index.php/kelam/article/view/2/12>.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât (III): el-İlâhiyyât*, 19: 13-15; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 22: 3, nşr. 'Abdullâh Nûrânî, Mü'essese-i Mütâla'ât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, Tahran 1363.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 27: 2-4.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât (III): el-İlâhiyyât*, 54: 4 vd.

Aristoteles'ten mülhem olarak cismin nihaî olarak bölünemeyen parçalardan teşekkül ettiği görüşüne karşı çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, cevher teorisine kail olan kimseler, cisimlerin ne kırılma ve kesilme suretiyle ne de zihnen veya farazî olarak bölünebilen cüzlerin birleşmesinden oluştuğu ve cismi oluşturan parçalardan ortada yer alan parçanın, iki uçta yer alan parçaların birbirine temasını engellediği kanaatindedirler.<sup>38</sup> İbn Sînâ'ya göre ise, bir bütünün parçaları arasında devamlılığın olabilmesi için temas söz konusu olmalı, temasın bulunduğu yerde de parçalar var olmalıdır. Dolayısıyla ne kadar küçük olursa olsun bir bütün kabul edilen parça bölünebilmelidir. Buna binaen bölünmez kabul edilen atomların varlığından söz edilemez.<sup>39</sup>

Maamâfih İbn Sînâ'nın hudûs deliline itirazı, başta belirtildiği üzere, kelâmcıların âlem ve Allah tasavvurunu paylaşmamasından kaynaklanmaktadır. Kelâmcılara göre hudûs, öncesinde yokluk bulunan bir şeyin zaman içerisinde varlık sahasına çıkarılması anlamına gelmektedir. Bu anlamda, hâdis olan diğer tüm varlıklar gibi geçmişte sonlu ve sınırlı bir zaman diliminde var edilen ve öncesinde yokluk bulunan âlem, var olmak için bir Yaratıcı'ya, yani Allah'a muhtaçtır. Kelâmcılara göre mevcudatı varlık sahasına çıkararak yaratma fiili de zorunlu değil, iradî ve ihtiyarî bir fiildir. Esasen İbn Sînâ da hudûsu önce yok iken sonradan varlık sahasına çıkmak (*enne'l-hudûse leyse ma<sup>c</sup>nâhü illâ vüçûden ba<sup>c</sup>de mâ lem yekün*) şeklinde tanımlamaktadır.<sup>40</sup> Ancak onun “yokluk” ve “hâdis varlıktan önce yokluğun bulunması” ifadeleriyle kastettiği şey, kelâmcılardan farklıdır. O hudûsa karşı imkân delilini tercihini ve hudûs deliline eleştirisini en açık biçimde *en-Necât*'ta ortaya koymaktadır:

Bir fail tarafından yokluktan sonra var edilen varlık (*mef<sup>c</sup>ûl*) için iki şey söz konusudur. Birincisi geçmişte kalan yokluğu, ikincisi de hâlihazırdaki varlığı. Failin, söz konusu varlığın geçmişte kalan yokluğu değil, sadece şu andaki varlığı üzerinde bir tesiri vardır. Onun daha önceki yokluğu zâtındandır ve failden kaynaklanmamaktadır.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât (II): et-Tabi<sup>c</sup>iyât*, 152: 4-7.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, 153: 1 vd.; ayrıca bk. Bayraktar, Mehmet, “al-Kindî ve İbn Sînâ'da Atomculuğun Tenkidi”, *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, 479, ss. 471-480, der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984. Aristoteles'in, İbn Sînâ'ya cevher teorisinin reddi konusunda kaynak teşkil eden görüşleri için bk. Aristoteles, *Fizik*, 253-255 (6, 1, 231a22-231b10).

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ<sup>2</sup>: el-İlâhiyyât (I)*, 262: 6.

Nitekim, ortaya çıkan varlığa *mef'ûl* denilmesinin sebebi, onun varlığını kendisi dışındaki bir varlıktan almış olmasıdır.<sup>41</sup> İbn Sînâ burada ancak öncesinde *mef'ûlün* yokluğu söz konusu iken gerçek anlamda fiilin (yaratmanın) varlığından söz edilebileceği itirazı üzerinde durmaktadır. Ona göre, “var olan şeyi bir başkasının var edemeyeceği (*inne'l-mevcûde lâ yûcidühû mûcidün*)” ifadesiyle kastedilen “zaten var olan bir şeyin, (tekrar) yokluktan varlığa çıktığının söylenemeyeceği (*el-mevcûdü lâ yeste'nifü lehû vücûdün ba'ede mâ lem yekûn*)” ise bu doğrudur. Buna karşılık, “varlık halinde iken bir var edici tarafından var edilemeyeceği” kastediliyorsa bu yanlıştır. Zira fail bir şeyi yokluk halinde iken var etmez (*lâ yekûnü 'l-fâ'ilü mûciden fi hâli 'l-'adem*). Var etme fiili, failin var edici, *mef'ûlün* de var olmasıyla birlikte (*mukârin*) söz konusu olur. Dolayısıyla var edici, var olan şeyin var edicisidir (*mûcidün li 'l-mevcûdi*), varlık da var edilmiş olmakla nitelenen şeydir (*ellezî vüŝife bi-ennehû mûcedün*).<sup>42</sup>

İbn Sînâ istidlâlini, ilgili bahsin başlığının da gösterdiği üzere, varlığın bir var ediciye ihtiyaç duymasının sebebinin hudûs değil, imkân olması üzerine bina etmiştir.<sup>43</sup> Zira ona göre sebebin ma'dûm üzerinde etkisi yoktur. Var olmak için sebebe ihtiyaç duymanın kaynağı, varlığın, zâtı veya mahiyetinin gereği olarak varlık özelliğine sahip olamamasıdır. Burada mümkün varlıklarda söz konusu olan varlık - mahiyet ayrımının ön plana çıktığı görülmektedir.

İbn Sînâ son tahlilde *hâdis* kavramını *mümkün* ile özdeş olarak kullanmaktadır. Her *hâdis* varlık, varlık sahasına çıkmadan önce var olma potansiyeline sahiptir, varlığı *mümkündür* ve daha sonra bu imkân gerçekleşmiştir.<sup>44</sup> O *hudûsu*, *zâtî hudûs* ve *zamânî hudûs* şeklinde iki kısma ayırarak ele almaktadır. Birincisinde varlığın varlığının

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât fi 'l-ḥikmeti 'l-mantıkiyye ve 't-ṭabi'ciyye ve 'l-ilâhiyye*, 249: 16-20, thk. Mâcid Faḥrî, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1985.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, 249: 21 vd.; krş. Gazzâlî, *Tehâfüt*, 140: 3-8.

<sup>43</sup> Nazzâm gibi düşünürlerin eşyaya Allah tarafından tabiatlar konulduğu görüşü, yaratılışın tamamlanmasından sonra Allah'a olan ihtiyacı zayıflatmakta veya ortadan kaldırmaktadır. Felsefecilerde bir faile ihtiyaç duyma sebebinin hudûs değil imkân olduğu, failin de bir şeyin hudûsuna değil, varlığına sebep teşkil ettiği kanaatinin ortaya çıkışını bununla irtibatlandırmak mümkün görünmektedir; bk. İbn Sînâ, *el-İşârat ve 't-tenbihât (III): el-İlâhiyyât*, 71: 1-3; a. mlf., *Kitâbü 't-ta'likât*, 369: 6 vd., thk. Ḥâsen Mecîd el-'Ubeydî, Beytü'l-Ḥikme, Bağdat 2002. Kelâmcılar ise Allah'ın âleme daima müdâhil oluşu ve yaratmanın sürekliliği öğretisiyle bu mahzuru karşılamaya çalışmışlardır.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *el-İşârat ve 't-tenbihât (III): el-İlâhiyyât*, 78: 5-6, 84: 1.

yokluktan sonra gelmesi (*ba<sup>c</sup>diyye*) zaman açısından değil sadece zât açısındandır.<sup>45</sup> Bu noktada da yine varlık - mahiyet ayrımı merkezî konumdadır. Allah dışında her varlık bizâtihi mümkündür ve varlığını bir başkasından alır. Mümkünlerin mahiyeti onların var oluşunu tazammun etmez. Onların yokluktan sonra varlığa çıkmalarını gerektiren, kadîm bir ʿillettir; ancak varlık sahasına çıkarma süreci bir ʿillet - ma<sup>c</sup>lûl ilişkisi biçiminde yorumlandığı ve ma<sup>c</sup>lûlün ʿilleti ile birlikte bulunması gerektiğinden, varlığı varlık sahasına çıkararak haricî sebebin zaman açısından varlıktan önce olduğu söylenemez. İbn Sînâ *zâtî hudûsu* zamansız, zamanı aşan bir meydana getirme olarak tanımlamaktadır.<sup>46</sup> *Zâtî muhdeşin* iki özelliğinden ilki, zamanın herhangi bir anında değil, bütün zaman ve süre boyunca var edilmiş olması, diğeri de kendisinden önce bir maddenin ve yokluğun bulunmamasıdır.<sup>47</sup> Onun bu şekilde iki *hudûs* tarzını birbirinden ayırması, âlemin Allah'tan var olmasını açıklayabilme arayışından doğmuştur. Mümkün varlık eksik ve kusurlu olduğundan<sup>48</sup>, var etme anlamında da olsa Vâcibü'l-vücûd'un bunlarla ilişkisi onda bir eksiklik doğurabilecektir.<sup>49</sup> Bu nedenle, Vâcibü'l-vücûd'dan mümkün varlıkların varlık sahasına çıkışını sağlayan aracı varlıklara ihtiyaç duyulmaktadır. Mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlık, var edildiğinde zorunluluk kazanmakta ve bir yönüyle mümkün, diğer yönüyle de vâcib hale gelmektedir.<sup>50</sup> Meydana gelen bu varlık, varlığın ilk ilkesi olan Vâcibü'l-vücûd'dan alacağı yetki ile diğer mümkün varlıklara varlık verecektir.<sup>51</sup> Ancak, az önce belirtildiği üzere Vâcibü'l-vücûd'un mümkün varlıklarla teması imkânsız olduğundan, öncesinde yokluk bulunmayan, zaman açısından değil, zât açısından Vâcibü'l-vücûd'dan sonra gelen<sup>52</sup> ve dolayısıyla Vâcib varlığa benzeyen yönü kuvvetli olan bir varlık bulunmalıdır. Bu varlık cisim veya cismanî de olamaz, zira her cisimde terkip söz konusudur, mutlak anlamda Bir olan Allah'tan mürekkebe bir varlığın sudûru ise

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ<sup>2</sup>: el-İlâhiyyât (I)*, 266: 16 vd.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *Livre des Définitions (Kitâbü'l-hudûd)*, 44: 1-3, Fransızca çevirisiyle birlikte nşr. M. Goichon, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Kahire 1963.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, 259: 2 vd.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ<sup>2</sup>: el-İlâhiyyât (I)*, 356: 2-4.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde<sup>2</sup> ve'l-me<sup>c</sup>âd*, 32: 8.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ<sup>2</sup>: el-İlâhiyyât (I)*, 342: 7-11, 343: 12; a. mlf., *el-Mebde<sup>2</sup> ve'l-me<sup>c</sup>âd*, 3: 3-6, 3: 18-22; a. mlf., *Kitâbü't-ta<sup>c</sup>likât*, 152: 7 vd.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ<sup>2</sup>: el-İlâhiyyât (I)*, 342: 3-5.

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde<sup>2</sup> ve'l-me<sup>c</sup>âd*, 5: 4-8.



tasavvur edilemez. Bu noktada Fârâbî'nin sudûr teorisini ve akıllar öğretisini tekrarlayan İbn Sînâ'ya göre yaratılmış olan ve âlemin var oluş sürecinin başlangıç noktasını teşkil eden bu ilk varlık “ilk akıl”dır.<sup>53</sup>

İbn Sînâ *zamânî hudûsu* açıklama tarzı itibariyle ilk planda kelâmcıların görüşüne yaklaştığı intibai vermektedir. Zaman açısından *muḥdes* olan varlığın öncesinde hem zât hem de zaman açısından ma<sup>c</sup>dûmluk söz konusudur. Yani onun var olduğu zamanın bir başlangıç noktası vardır; zamansal açıdan yok olduğu bir süre ve “öncelik” söz konusudur (*kâne vaḳtün lem yekün ve kânet kabliyyetün hüve fihâ ma<sup>c</sup>dûmün*).<sup>54</sup> Bu tür *muḥdes* varlıklar, zaman açısından kadîm olan, fakat zât açısından Vâcibü'l-vücûd'dan sonra gelme anlamında yaratılmış (*muḥdes*) olmakla nitelenen akıllar ve semavî varlıklardan farklıdır. Öte yandan İbn Sînâ her hâdis varlığın öncesinde madde bulunması gerektiğini ifade ederek kelâmdaki kullanımıyla bağdaştırılması mümkün olmayan bir hudûs anlayışı ortaya koymaktadır. Ona göre varlığın öncesinde madde, başka bir deyişle *heyûlâ* veya *mevzû<sup>c</sup>*un bulunması, onun var olma imkânına işaret etmektedir.<sup>55</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sînâ direkt bir hudûs delili eleştirisi yapmaktan ziyade, kendi ontolojik sistemi içerisinde bir delil kurgusu geliştirmektedir. Dolayısıyla onun itirazında ret değil, tercih gayesi güttüğünü söylemek bir anlamda doğru görünmektedir.<sup>56</sup> İbn Sînâ ilke olarak ontolojik delile meyilli görünse de, imkân delilini kullanmaktadır. Bu delil kurgusunda hudûs kavramına yer vermekle birlikte, kavrama tamamen farklı bir anlam yüklemektedir. Ona göre eğer *muḥdes* terimi zaman açısından sonralık aranmaksızın “yok” iken “var” olan şeyler için kullanılırsa bu anlamda her ma<sup>c</sup>lûl muhdestir.<sup>57</sup> Ancak terim mutlak olarak kullanılmaz ve varlığın varlığından önce

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ<sup>2</sup>: el-İlâhiyyât (I)*, 402: 5 vd.; a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât (III): el-İlâhiyyât*, 214: 1 vd.; krş. a. mlf., *el-Mebde<sup>3</sup> ve'l-me<sup>c</sup>âd*, 81: 9-13; ayrıca bk. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 184 vd., T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, 254: 10-12.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, 254: 24 vd.

<sup>56</sup> bk. Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı*, 135.

<sup>57</sup> Burada İbn Sînâ'nın yokluk ile kastı, *adem* terimiyle karşılanan mutlak bir yokluk değil, izâfî bir yokluktur; zira yukarıda belirtildiği üzere ona göre sebebin yokluk üzerinde tesiri olamaz. Bu düşünceye uygun biçimde “yokluk” ve “varlık”ı *leys* ve *veys* tabirleriyle karşılamakta, “yok iken var olmak” için de *et-te<sup>3</sup>yîs ba<sup>2</sup>de'l-leys* tabirini kullanmaktadır; İbn Sînâ, *eş-Şifâ<sup>2</sup>: el-İlâhiyyât (I)*, 267: 13.

mevcut olmadığı bir zamanın bulunması şartına bağlanarak kayıtlı hale getirilirse, o halde her ma<sup>l</sup>ûl muhdes değildir.<sup>58</sup> Bu ifadeleriyle İbn Sînâ'nın, akıllar ve semavî varlıklarla diğer varlıkların yaratılmışlık hususiyetleri arasındaki ayrımı da muhafaza ederek, *hudûsu* kelâmında kullanılan terim anlamının dışında, sadece Vâcibü'l-vücûd dışındaki varlıkların yaratılmışlığına işaret etmek üzere kullandığı açığa çıkmaktadır. Hem yaratılmışlığı ispat vasıtası olarak İbn Sînâ'nın kabul etmediği cevher teorisini kullanması itibariyle, hem de vâcib - mümkün varlık ontolojisine uyumsuzluğu sebebiyle kelâmcıların hudûs anlayışının İbn Sînâ düşüncesinde kendine yer bulması imkânsızdır. Nitekim o, hudûs tarîkinin ancak zayıf kelâmcıların rağbet ettiği bir metot olduğunu, hattâ onların hayalî kurgularından öte gitmediğini açıkça ifade etmektedir.<sup>59</sup>

### c. İbn Rüşd

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Aḥmed İbn Rüşd el-Ḳurtubî (ö. 595/1198), kendisini eleştiren İbn Teymiyye tarafından bile sahih nakille sarîh aklın uzlaştırılması noktasında görece tutarlı ve doğru yaklaşımından dolayı hakkı teslim edilen bir düşünürdür.<sup>60</sup> İbn Rüşd, dinî olan ile felsefî olanın görünürdeki uzlaşmazlığını aşmaya bir temel olmak üzere ikisinin kendi bağlamları içerisinde değerlendirilip ele alınmasını öngörür. Ona göre felsefe ve dinin kendine özgü prensip ve esasları vardır, bunlar birbirinden farklı olmak durumundadır; birinin diğerine karıştırılması yanlışlıklara sebep olur. Şu halde dinî meselelerin de felsefî problemlerin de doğrusu kendi içinde belirlenecektir. Dolayısıyla filozof dinî meseleleri tartışmak istiyorsa felsefî bağlamda değil, dinî bağlamda tartışmalıdır. Bunun için dinin ortaya koyduğu gerçekleri anladıktan sonra tartışmasını bunlar üzerine bina etmelidir. Aynı şekilde bir din adamı da herhangi bir felsefî problemi tartışmak istiyorsa o problemin dayanağı olan sistemin üzerine bina edildiği temel ilkeleri bilip öğrenmeli ve tartışmasını o bağlamda yürütmelidir.<sup>61</sup> Ayrıca İbn Rüşd'e göre, dinin (*şerî'at*) suskun kaldığı

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, 266: 16 vd.; a. mlf., *Kitâbü't-ta<sup>l</sup>ikât*, 368: 11 vd.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, 249: 15.

<sup>60</sup> bk. İbn Teymiyye, *Der<sup>3</sup>ü te<sup>3</sup>âruzi'l-<sup>3</sup>akl ve'n-na<sup>3</sup>kl*, VI, 248: 2-4, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su<sup>3</sup>ûd el-İslâmiyye, 2. bs., Riyad 1991.

<sup>61</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, II, 791: 6 vd., thk. Süleymân Dünyâ, *Dâru'l-Ma<sup>3</sup>ârif*, Kahire 1965; ayrıca bk. Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 259, ss. 257-288, İstanbul 1999.

hususları araştırmaktan kaçınmak, bizzat dinin emridir.<sup>62</sup> Onun bu sözlerinin, Allah'ın varlığını delillendirme meselesine yaklaşımını belirlediği ve dinî olanı felsefi kavram ve açıklamalarla temellendirmeye çalışan, fakat muhalif felsefi görüşleri dinî kaygılarla eleştiren kelâmcılara yönelik üstü kapalı bir tenkit olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'ün eleştirel yaklaşımı, felsefesinin temel dayanaklarından birini teşkil etmektedir.<sup>63</sup> Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşüncenin körü körüne kabul edilmemesi, eleştirici ve seçici davranılması şeklinde vaz ettiği ilkeye, meseleleri incelerken kendisinin de sadakatle bağlı kaldığı görülmektedir.<sup>64</sup> Nitekim onun bu eleştirel bakış açısı, Allah'ın varlığının ispatı meselesindeki görüşlere dair tahlilinde de kendini göstermektedir. İbn Rüşd, bu konuda dört ayrı görüşten bahseder. Birinci grup olan Hâşviyye, Allah'ın varlığının akıl değil ancak nakil ve vahiy yoluyla bilineceğini savunur.<sup>65</sup> İbn Rüşd'e göre bu yöntem akıl ve zekâ yönünden sınırlı olan kimselere hitap edebilirse de bunlar insanlar arasında azınlıktadır ve bu yöntemi benimsemek, dinin maksadını anlayamamış olmanın bir göstergesidir.<sup>66</sup> Sufiler ise Allah hakkındaki bilginin, şehvanî arzu ve engellerden arındırılması ve düşüncenin ulaşılmak istenen şeye yöneltilmesi ile kalbe ve nefse ilkâ ya da ilham yoluyla elde edileceği kanaatindedir.<sup>67</sup> İbn Rüşd, bunun bir bilgi edinme yolu olduğunu ve aklî düşüncenin sağlıklı olması için şehvanî arzuların bastırılmasının önemini teslim etmekle birlikte, sufilerin metodunun tüm insanlar için geçerli olamayacağı ve akılla istidlâlin yerini tutamayacağını ifade etmektedir.<sup>68</sup> İbn Rüşd'ün isbât-ı vâcib konusundaki en köklü eleştirileri ise Eş'ariyye ve Mu'tezile şeklinde iki grup halinde ele aldığı kelâmcılara yöneliktir.<sup>69</sup>

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, II, 606: 1-14, 649: 3-16.

<sup>63</sup> İrâkî, Âtıf, *el-Menhecü'n-nakdî fi felsefeti İbn Rüşd*, 13, Dâru'l-Ma'ârif, 2. bs., Beyrut 1984.

<sup>64</sup> bk. Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, 25-26, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille*, 101: 10-11.

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 102: 1-3, 15-18.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 117: 2-4.

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 117: 9-12.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, kelâma yönelik eleştirilerini daha ziyade Eş'ariyye'nin ismini kullanarak yapmaktadır. Bu durum kendi ifadesiyle, görüşlerini tespit edebileceği Mu'tezilî eserlerin kendisine ulaşmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak o, Mu'tezile'nin isbât-ı vâcib konusundaki görüşlerinin Eş'ariyye'ye benzediği yolunda kanaat serdeder. (bk. İbn Rüşd, *el-Keşf*, 118: 2-4). Dolayısıyla eleştirilerinin ayırım gözetmeksizin kelâmın isbât-ı vâcib metoduna şâmil olduğunu söylemek isabetli görünmektedir.

İbn Rüşd'ün kelâmcıların isbât-ı vâcib delillerine yönelik eleştirisi iki yönlüdür ve bu eleştiri, onun “(Resûlüm!) Sen, Rabbin’in yoluna hikmet ve güzel öğütle (*bi’l-hikmeti ve’l-mevciizati’l-ḥasenetî*) çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et (*câdilhüm bi’lletî hiye aḥsen!*)” (Nahl 16/125) âyetinden mülhem olarak insanlar arasında yaptığı üçlü tasnife dayanmaktadır. İbn Rüşd, tasdik açısından insanları üç kısma ayırmaktadır. Birinci grup bir hükmü kesin aklî delillerle (*burhân*) tasdik edenlerdir ki, felsefe esasen bunlara hitap etmektedir. İkinci grup, aynı hükmü cedelî sözlerle (*bi’l-ekâvîli’l-cedeliyye*), tıpkı burhan ehlinin burhan ile tasdik ettiği gibi tasdik eder. Zira bu kimselerin tabiatı ve istidadı itibariyle ancak böylesi mümkündür. Üçüncü grup ise yine burhan ehlinin kesin aklî delillerle tasdik etmesi gibi, fakat iknaî sözlerle (*bi’l-ekâvîli’l-ḥatâbiyye*) tasdik eder.<sup>70</sup> İbn Rüşd’e göre bu tasnif muvacehesinde kelâmcıların tutumu cedel ve mücadeleye, Selefiyye’nin metodu ise güzel öğütle davete karşılık gelmektedir. Onun tutumundan, cedel metodunun, avama hitap eden hatâbî metottan daha üst, seçkinlere hitap eden burhanî metottan ise daha alt seviyede yer aldığı, dolayısıyla diğer ikisi varken cedelî metodun insanlara esaslı bir fayda sağlamadığı ve bir anlamda içinde bulunulan durum ve şartlara bağlı olarak kullanılabilceği, her zaman ve zeminde geçerlilik arz etmediği kanaatine sahip olduğu çıkarılabilir.<sup>71</sup>

İmdi, İbn Rüşd'ün eleştirisinin birinci ayağı, daha ziyade yukarıda zikredilen üçüncü grup insanla ilgili görünmektedir. Buna göre, kelâmcıların hudûs delili oldukça muğlâk ve zor anlaşılır bir yapı sergilemektedir. Öyle ki, muhatap kitlenin büyük çoğunluğunu oluşturan söz konusu grup bir yana, cedel sanatında (veya bir anlamda kelâmda) yetkinlik kazanan kimseler tarafından bile takip edilmesi ve kullanılması zor bir metottur.<sup>72</sup> Ayrıca Kur’ân’da âlemin yaratılmasına ilişkin hususlarda hudûs ve kıdem gibi lâfızlar kullanılmamıştır. Dolayısıyla bu terimleri istimal etmek bid’attir.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, *Faşlü’l-makâl fimâ beyne’l-hikme ve’ş-şerîca mine’l-ittişâl*, 31: 1-4, 55: 9 vd., thk. Muhammed ‘Amâra, Dâru’l-Ma‘ârif, 2. bs., Kahire 1983.

<sup>71</sup> ‘Irâkî, *a.g.e.*, 48. Nitekim İbn Rüşd ile aynı kültür çevresinin mensubu olan İbn Haldûn’da bu meyanda ifadelere rastlanmaktadır. Ona göre, kendi yaşadığı dönemde kelâm ilmi (ve dolayısıyla cedel sanatı) gerekli olmaktan çıkmıştır. Zira inkârcılar (*el-mülhîde*) ve bid’atçılar (*el-mübtedi‘a*) artık mevcut olmadığından, dinî akidelerin savunulduğu dönemde telif edilen eserlerde yer alan aklî delillere ihtiyaç kalmamıştır; bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 369: 24-26.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *el-Kesf*, 103: 9-10.

Delilde söz konusu edilen âlemin maddesiz ve zamansız yaratılması gibi hususları avam anlayamayacağı için, bu gibi kavramların kullanılması halkın çoğunluğunun, özellikle de cedel ehli olan kelâmcıların akidesini bozacak bir takım şüphelere sebep olmuştur.<sup>73</sup>

İbn Rüşd'ün, hudûs delilinin muhatap kitlesinin sınırlı olduğu ve Allah'ın varlığı konusunda avamı irşada hizmet etmeyeceği tespiti haklıdır. Ancak cevher - araz metoduna dayalı bu delilin, bilhassa yaratıcının varlığını veya daha geniş çerçevede âlemin yaratılmışlığını inkâr eden felsefî nosyona sahip kişi ve akımlara karşı geliştirildiği ve özellikle bunlara karşı tartışmalar bağlamında kullanıldığını gözden kaçırmamak gerekir. Bu tarz bir mücadelede muhatapın verilerini ve argümanlarını içselleştirip Kur'ân'ın âlem - Allah tasavvuruna uyarlanmış biçimde kullanmak kaçınılmaz olsa gerektir. Nitekim, kelâmcılar bu delilin yanında avama hitap edecek daha mücmel ispat tarzlarına yer verdikleri gibi, isbât-ı vâcib konusunda farklı muhatap kitleleri hedefleyen daha ziyade iknaî içerikli müstakil eserler de kaleme almışlardır. Delilin genele hitap etmemesinin, onu tamamen geçersiz kılması söz konusu olamaz. Nitekim sonraki dönemde İbn Rüşd gibi hudûs delilini, incelikli aklî mukaddimelerin herkese hitap etmeyeceği şeklinde eleştiren İbn Teymiyye, yine de bunun uygulanabilir bir metot olduğunu kabul etmekte ve farklı delillerle aynı sonuca ulaşmanın mümkün olduğunu ifade ederek<sup>74</sup>, kelâmcıların muhatapları arasında yapmış oldukları ayırımın bilincinde olduğu intibai vermektedir.

İbn Rüşd'ün eleştirisinin ikinci ayağı, bizzat delilin mantığına ve mukaddimelerine yöneliktir. O, müstakil olarak her bir mukaddime üzerinde durmadan önce, delilin temel esprisi olan “âlemin muhdes oluşu” üzerinde durmaktadır. Ona göre, âlemin muhdes olduğu varsayılsa, kelâmcıların da dediği gibi, yaratıcı (*muḥdis*) bir failin bulunması gerekir. Ancak böyle bir yaratıcının varlığı hususunda, kelâm delilinin üstesinden gelemeyeceği şüpheler ârız olmaktadır. Bu yaratıcının ne kadîm ne de muhdes olduğu söylenebilir. Muhdes olduğu varsayılsa, o zaman kendisi de bir muhdise ihtiyaç gösterir ve bu durum sonsuz bir teselsül biçiminde geriye doğru gider. Bu ise imkânsızdır. Yaratıcının kadîm olduğu varsayıldığında ise, onun yaratılmışlara taalluk

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 172: 4-9.

<sup>74</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye*, I, 196: 11 vd.

eden iradesinin ve dolayısıyla mahlûkâtın da kadîm olması gerekir. Hâdis bir varlığın mevcudiyeti, hâdis bir fiile bağlı olmalıdır. Eş'arîler kadîm bir failden hâdis bir fiilin sâdir olmayacağını savunduklarına göre, onların sistemi açısından muhdisin kadîm olması ihtimali de sorunlu hale gelmektedir.<sup>75</sup>

İbn Rüşd'ün, "âlemin muhdes oluşu" prensibine getirdiği eleştiride, âlemin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu tartışmasının esasında lâfzî bir ihtilâftan öte gitmediği kanaatinin etkisi görülmektedir.<sup>76</sup> O bu noktada üçlü bir varlık tasnifi ortaya koymaktadır: Birinci varlık türü, su, hava, toprak, hayvan ve bitkiler gibi bir başka şeyden (maddeden), bir başka şey aracılığı ile var edilen (*vücade min şey'in gayrihî ve 'an şey'in*) ve varlığından önce zaman söz konusu olan şeylerdir. Bunların varlığa gelişimi duyular yoluyla idrak edilebilir ve muhdes oldukları hususunda kelâmcılarla felsefeciler arasında ittifak vardır.<sup>77</sup>

Bunun tam karşısında yer alan ikinci varlık, başka bir şeyden ve başka bir şey vasıtasıyla var olmayan, varlığından önce zaman geçmeyen, kesin aklî deliller (burhan) yoluyla varlığı idrak edilebilen, her şeyin faili, yaratıcısı olan ve onların varlığının devamını sağlayan Allah Te'âlâ'dır. O'nun kadîm olarak isimlendirilmesi hususunda da ittifak söz konusudur.

Üçüncü varlık türü ise yukarıda geçen ikisinin arasında yer alır. Bu, başka bir şeyden var olmayan, varlığından önce zaman geçmeyen, fakat bir fail tarafından var edilen bir bütün olarak âlemdir.<sup>78</sup>

İbn Rüşd'e göre bu üçüncü varlık türü bir yönüyle zaman ve mekânla sınırlı maddî varlığa, bir yönüyle de kadîm varlığa benzemektedir. Muhdes varlığa benzeme yönünü baskın görenler bu varlığı muhdes olarak değerlendirirken, daha ziyade kadîm varlığa benzediğini düşünenler onun da kadîm olduğunu söylemişlerdir. Ancak âlem ne gerçek anlamda kadîm ne de gerçek anlamda muhdestir (*leyse muhdesen hakikiyyen ve*

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, 103: 12-20.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl*, 40: 7-9.

<sup>77</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 40: 13 vd.

<sup>78</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 41: 3-10.

*lâ kadîmen hakîkiyyen*). Zira hakikî muhdes bozulma ve yok olmaya mahkûmdur (*fâsidün zarûraten*), hakikî kadîmin ise illeti yoktur.<sup>79</sup>

Esasen bizzat İbn Rüşd âlemin kîdemi veya hudûsu meselesinin aklın sınırlarını zorlayan bir problem olduğu kanaatindedir. “Âlemin kadîm ya da muhdes olması mümkün müdür?”, “onun kadîm ya da muhdes olması mümkün değil midir?”, “muhdes olması mümkün olup, kadîm olması mı mümkün değildir?”, “şayet muhdes ise Allah’ın ilk fiili olması mümkün müdür?” gibi paradoksal soruları akılla kavramak mümkün olmadığından, bu konuda vahye başvurmadan başka yol yoktur.<sup>80</sup> O, kelâmcıların, âlemin muhdes olduğu görüşünü eleştirirken, her ne kadar kendi ortaya koyduğu üçlü varlık tasnifinin hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından ittifakla kabul edildiğini söylese de<sup>81</sup>, kelâmcılarda bunun karşılığı bulunmamaktadır. Onlar Allah’ın ezeliği ile O’nun dışında kalan her şeyi ifade eden âlemin yaratılmışlığı arasındaki karşıtlığı daima muhafaza etmeye çalışmışlardır; sistemlerini ve delillerini biçimlendiren de bu olmuştur.

İbn Rüşd âlemin muhdes oluşu prensibini genel anlamda eleştirdikten sonra hudûs delilinin mukaddimelerinin eleştirisine geçmektedir. Kelâmcıların delilinin “Cevherler arazlardan ayrı kalamaz. Arazlar hâdistir. Hâdislerden ayrı kalamayan şey de hâdistir” şeklinde üç mukaddimededen müteşekkil olduğunu belirten İbn Rüşd’e göre, birinci mukaddimede “cevherler” ile kastedilen, duyularla idrak edilebilen, bizâtihi kaim müşahhas cisimler ise, o zaman mukaddime doğru bir mukaddimedir. Ancak eğer cevheri (*el-cüz<sup>3</sup> ellezî lâ yenkasim, el-cevheru’l-ferd*) kastediyorlarsa, bu takdirde ciddî bir problem ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, cevherin varlığı duyular vasıtasıyla veya aklen bedîhi olarak bilinen bir husus değildir, ancak nazar ve istidlâl yoluyla bilinebilir. Bu konuda birbirine zıt ve bağdaştırılması mümkün olmayan görüşler söz konusudur. Bu gibi görüşler arasından doğruyu tespit etmek, kelâmcıların değil, ancak burhan ehlinin

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *Faşlü’l-makâl*, 42: 1-6.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-tehâfüt*, I, 179: 10 vd.

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *Faşlü’l-makâl*, 40: 10.

yapabileceği bir şeydir. Kelâmcıların bu konudaki delilleri daha ziyade hatâbî mahiyettedir.<sup>82</sup>

Eş'arîler'in cevherin varlığına dair klasik delillerinden olan "iki cisim arasındaki büyüklük farkının, birinin diğerinden daha fazla sayıda bölünemeyen cüzden teşekkül etmesinden kaynaklandığı" argümanını eleştiren<sup>83</sup> İbn Rüşd, "cevherin arazlardan hâlî olamayacağı" öncülü hakkında şu soruyu da ortaya atmaktadır: Şayet cevher hâdis olarak varlık sahasına çıkmışsa, bu hudûsu taşıyacak olan (*kâbil*) nedir? Hudûs bir arazdır. Hâdis mevcut varlık sahasına çıktığında, hudûs arazi ortadan kalkacaktır. Eş'arîler'e göre arazlar cevherlerden ayrı olarak var olamayacağına göre, hudûstan bahsedebilmek için onu araz olarak taşıyacak bir varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Eğer cevher hâdis olarak ortaya çıkıyorsa, cevherin varlığından önce hudûs arazını taşıyacak bir varlık yok demektir. Bu varlık olmayınca, hudûs arazi de söz konusu olmaz, dolayısıyla eşyanın hâdis değil, kadîm olması gibi bir sonuç ortaya çıkar.<sup>84</sup> Görüldüğü üzere, kelâm bu gibi güçlükleri çözebilme kabiliyetine sahip değildir, bu sebeple de bu gibi hususların özellikle avama yönelik olarak Allah'ın varlığı noktasında temel alınması mümkün görünmemektedir.<sup>85</sup>

İbn Rüşd'ün bu eleştirisinde Aristoteles'in etkisini görmek mümkündür. O da atomcu görüşe karşı çıkan Aristoteles'in izinden gitmektedir. Aristoteles'in cevher konusunda kendisinden önce geçmiş görüşlere dair eleştirisini yorumlarken, bölünemeyen parçacıklar (*el-eczâ<sup>3</sup> elletî lâ teteceze<sup>3</sup>*) teorisi de dâhil olmak üzere tamamının yanlış (*fâsid*) görüşler olduğunu ifade etmekte ve reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>86</sup>

İbn Rüşd'e göre, kelâmcıların delilinde arazların hâdis olduğunu ifade eden ikinci mukaddime de açık ve yakînî bir bilgiye dayanmamaktadır. Öncelikle, arazların tamamı hakkında hudûs hükmünün verilmesi, duyuvar yoluyla yaratılmışlığı idrak

<sup>82</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, 105: 12 vd.

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 106: 1 vd.

<sup>84</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 107: 1-4.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 107: 11-12.

<sup>86</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi (Telhîşu mâ ba<sup>c</sup>de't-tabî<sup>c</sup>a)*, 37: 15-21, Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004; krş. İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba<sup>c</sup>de't-tabî<sup>c</sup>a*, II, 760: 11 vd., thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Meşriq, 3. bs., Beyrut 1990.



edilen arazların hükmünün, idrak edilemeyenlere de teşmil edilmesi suretiyle (*en yünkale hükmü's-şâhidi minhâ 'ale'l-gâ'ib*) olmaktadır. Şu halde aynı prosedürü bizzat cisimlerin yaratılmışlığı hususunda da uygulamak mümkündür ve dolayısıyla cisimlerin yaratılmışlığına ulaşmak için arazların hudûsunu ispat etmeye gerek kalmamaktadır. Ayrıca, bazı tikellerden, yani müşahede âlemindeki arazlardan hareketle arazların tümü hakkında mutlak bir hükme varmak, meselâ özellikle semavî cisimlerin arazları hakkında yaratılmışlık hükmü vermek mümkün değildir.<sup>87</sup> Kelâmcıların delili, gaibin şâhide kıyası esasına dayandığı için hatâbî bir delildir. Görünürler âlemindeki bir hükmü gaibe tatbik etmek ancak gaibin her anlamda müşahede âlemindeki şey ile eşit tabiatta olduğuna dair kesin bilgiye sahip olmakla mümkün olabilir.

İbn Rüşd, “havâdisten hâlî olamayan şeyin de bizâtihi hâdis olduğu”nu ifade eden üçüncü mukaddimenin iki şekilde anlaşılabilceğini belirtir. Bununla, bir cismin belirli tek bir arazdan hâlî olamayacağı kastedilse ve meselâ “şu görünen siyahlıktan hâlî olamayan şey de hâdistir” denilse bu hüküm doğru olacaktır. Zira siyahlık arazının hâdis olduğu kesin olarak bilinmektedir ve dolayısıyla bu arazi taşıyan şey de (*el-mevzû'*) kaçınılmaz biçimde hâdis olmak durumundadır. Oysa kelâmcıların zihnindeki manâ, mahallin belirli, müşahhas bir arazdan değil, bir bütün olarak havâdisten hâlî kalamayacağıdır. İbn Rüşd'e göre ise bir cisim üzerinde birbirine zıt olan ya da olmayan sonsuz sayıda arazın birbiri ardınca yer almasını düşünmek mümkündür.<sup>88</sup> Nitekim sonraki kelâmcılar bu güçlüğü farkına vararak, hâdislerin geriye doğru sonsuz bir teselsül biçiminde devamını reddetme mecburiyeti duymuşlardır.<sup>89</sup> Burada Cüveynî'nin “sana öncesinde sonsuz sayıda dinar vermeden bir dinar vermeyeceğim” diyen adam örneğini zikreden İbn Rüşd, arazların geriye doğru sonsuz teselsülünün buna kıyas edilemeyeceğini, iki hususun yapı itibarıyla farklı olduğunu belirtmektedir.<sup>90</sup>

İbn Rüşd hudûs deliline ilişkin eleştirisini, bu delilin hem burhanî olmadığı, hem de avama hitap kabiliyetinden mahrum olduğu şeklinde noktalamaktadır. Delil cedelî bir kıyas olmanın ötesine geçip burhan ve kesin bilgi seviyesine yükselememektedir ve

<sup>87</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, 108: 1-8.

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 109: 10 vd.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, I, 365: 17-22.

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, 110: 8 vd.

dolayısıyla Allah'ın varlığı noktasında kesin bir itikada sevk etmeyecektir.<sup>91</sup> Ona göre bu eksiklik esasen cedelî kıyasın yapısından kaynaklanmaktadır. Cedelî kıyasın mukaddimelerinde gözetilen tek şart, bunların meşhûrât nev'inden bilgiler olmasıdır. Kesin bilgi veren yakînî mukaddimelerin şartlarını taşıyıp taşıyamaları önemli görülmemiştir.<sup>92</sup>

İbn Rüşd, hudûs delilinin yanısıra, bizzat Cüveynî'nin adını zikrederek, cevaz / imkân delilini de tenkide tâbi tutmaktadır. Bu delilin, "içinde bulunan her şeyle birlikte âlemin caiz ve mümkün olduğu, dolayısıyla meselâ âlemin mevcut halinden farklı bir şekilde olmasının ya da taşın yukarıya, ateşin de aşağıya doğru hareket etmesinin imkân dâhilinde bulunduğunu" ifade eden birinci mukaddimesi İbn Rüşd'e göre hatâbî karakterdedir.<sup>93</sup> Bu delil, özünde âlemdeki varlıklar ve olaylar arasında zorunlu bir sebeplilik ilişkisinin reddine dayanmaktadır. Allah'ın varlığını âlemdeki gayelilik ve nizamdan hareketle açıklamaya çalışan İbn Rüşd açısından, bir şeyin tabiatının mevcut halinden farklı olabileceğini ve dolayısıyla bir anlamda kesin biçimde öngörülmesinin imkânsız olduğunu savunan bu görüş kabul edilemezdir. Ona göre, kâinata geçerli olan tertip ve düzenden anlaşıldığına göre, bütünüyle kâinatı kuşatan küllî bir gayenin yanı sıra, ay üstü veya ay altı âlemdeki her şeyin de bir gayesi vardır. Bir hikmet ve gaye olmaksızın bu düzen açıklanamaz.<sup>94</sup> Kelâmcıların cevaz ve imkânı öngören tavrı, âdeta sanatkâr olmadığı halde sanat eserinin parçalarına bakıp değerlendirmede bulunan kimseye benzemektedir. Böyle bir kimse, bu eserde mevcut olan her şeyin veya büyük bir kısmının mevcut halinin tam aksi biçimde olabileceğini (*en yekûne bi-hilâfi mâ hüve 'aleyhi*), fakat bu eserin yapılış gayesinin yine de mevcut bulunacağı zannına kapılır. Dolayısıyla bu eserin varlığı veya var oluş tarzında bir hikmetten söz edilemez. O sanatın bilgisine sahip sanatkâr bir kimse esere baktığında ise, diğer kimsenin tam aksini düşünür. Ona göre bu eserde var olan her şey ya gerekli ve zorunludur (*vâcibün zarûriyyün*) ya da öyle olmasa bile eseri daha iyi ve daha mükemmel hale getirmektedir.

<sup>91</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, 111: 16-18.

<sup>92</sup> İbn Rüşd, *Telhîşu'l-burhân (Şerhu'l-burhân li-Aristû ile birlikte)*, 93: 18-20, thk. 'Abdurrahmân Bedevî, el-Meclisü'l-Vaṭanî li'ş-Şekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Edeb, Şafât 1984.

<sup>93</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, 112: 1-5.

<sup>94</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, II, 743: 2 vd.

İşte âlem ve içindekiler bir anlamda bu kabilden bir sanat eserine benzemektedir.<sup>95</sup> Dolayısıyla bir bütün olarak âlemin veya onu teşkil eden varlıkların herhangi birinin, mevcut halinin aksi veya bundan farklı olmasının imkânı anlamında bir cevaz düşüncesi, bu hususu gözden kaçırmaktadır.

İbn Rüşd, delilin bu birinci mukaddimesinin hikmeti ortadan kaldırdığını açık biçimde ifade eder. Zira ona göre hikmet, bir şeyin sebebini bilmekten ibarettir. Eğer bir şeyin mevcut hali üzere olmasını gerektiren zorunlu sebeplerin varlığı inkâr edilirse, hikmet sahibi bir yaratıcının varlığına dair bilgiye ulaşmak da mümkün olmayacaktır. Bir şeyin sanat olmasını gerektiren zorunlu sebeplerin bulunmadığı yerde, yaratıcıya (şâni<sup>96</sup>) nispet edilecek sanat ve hikmet de bulunmayacaktır. Meselâ -cevaz düşüncesinin mantığına uygun biçimde- insanın bütün fiillerinin rastgele herhangi bir uzvundan sâdir olması mümkün olsa ve gözle görüldüğü gibi kulakla da görülebilse ya da burunla koku alındığı gibi gözle de koku alınabilse insanın varlığında nasıl bir hikmetten söz edilebilir? İşte tüm bu sebeplerle bu mukaddime hikmetin ve Allah'ın kendisini *hakîm* olarak isimlendirdiği manânın iptali anlamına gelmektedir.<sup>96</sup>

İbn Rüşd, Cüveynî'nin delilinin "caiz muhdestir" şeklindeki ikinci öncülünü de açık olmamak ve kesin bilgi vermemekle tavsif eder<sup>97</sup>, ardından bu mukaddimenin kendi içinde şu mukaddimelerden teşekkül ettiğini belirtir:

Caiz olan şey, kendisi için mümkün olan iki alternatiften birini öncelikli kılacak bir tercih ediciye ihtiyaç duyar.

Bu muhassısın muhakkak irade sahibi olması gerekir.

İradenin dahli ile var olan şey muhdestir.<sup>98</sup>

İbn Rüşd'e göre, Cüveynî bu üç mukaddimeden ikincisini iki ayrı hususla delillendirmektedir. Cüveynî'ye göre her fiil ya bir tabiatın ya da iradenin eseri olarak meydana gelir. Şayet tabiat eseri meydana gelmiş olsa, birbirine denk olan alternatiflerden her ikisinin de ortaya çıkması gerekir. Zira tabiat, birbirine benzer olan

<sup>95</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, 112: 16 vd.

<sup>96</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 113: 6-14.

<sup>97</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 114: 9-10.

<sup>98</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 115: 1-4.

iki şeyden birini yapıp diğerini var etmeden bırakmaz (*lâ tef'alü'l-mümâsile düne mümâsilihî bel tef'alühümâ me'an*). Dolayısıyla mümkün alternatiflerden birinin varlığa çıkışını sağlayan, irade olmalıdır.<sup>99</sup> İbn Rüşd, “irade, birbirinin dengi olan iki şeyden birini tercih ve tahsîs eder” şeklindeki bu ilk delillendirmeyi isabetli bulmaktadır.<sup>100</sup>

İkinci delillendirme ise âlemin mevcut bulunduğu boşluk (*halâ<sup>3</sup>*) içerisinde hâlihazırdaki konumunda olmasıyla başka bir konumda olmasının birbirine denk olduğu, dolayısıyla şu anda bulunduğu yeri irade sahibi bir varlığın belirlediği esasına dayanır. İbn Rüşd'e göre bu hüküm ise asılsız veya en azından muğlaktır; zira böyle bir boşluğun mevcudiyetini varsaymak, onun kadîm olmasını gerektirir. Şayet söz konusu boşluk muhdes olsa, o da başka bir boşluğa ihtiyaç gösterecektir.<sup>101</sup>

“İradeden ancak muhdes bir fiil sâdır olacağı” mukaddimesinin de açıklık ve kesinlik ifade etmediğini savunan İbn Rüşd, bilfiil irade ile bilkuvve irade arasında bir ayrımaya gider. Bilfiil irade, bizzat irade edilen şeyin de var olması anlamına gelmektedir. İrade ile irade edilen arasında karşılıklı bir bağ söz konusudur (*enne'l-irâdete mine'l-muzâf*) ve bunlardan birisi bilfiil var olduğunda diğeri de bilfiil var olur (*izâ vücide ehadü'l-muzâfeyni bi'l-fi'li vücide'l-âharu bi'l-fi'li*). Bu durumda, bilfiil irade muhdes ise irade edilen de muhdes, ve eğer bilfiil irade kadîm ise irade edilen de kadîm olacaktır.<sup>102</sup> İki şey birbirine izafetle (*muẓâf* olarak) var ve bu şekilde bilinmekte iseler, bunlardan birinin mahiyetinin bilinmesiyle diğerinin mahiyeti hakkında da bilgi sahibi olunur.<sup>103</sup> İşte irade ile irade edilenin kıdem ve hudûs noktasındaki irtibatı bu esastan hareketle kurulmaktadır. Eş'arî düşüncede “hâdislerden hâlî olamayan şey de hâdistir” prensibi uyarınca Allah'ta muhdes bir iradeden söz edilemediği ve O'nun iradesi kadîm olarak değerlendirildiğinden, irade edilen şey de kadîm demektir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında “iradeden ancak muhdes bir fiil sâdır olur” hükmü yanlıştır. Bu meselenin anlaşılması güç olduğundan, vahiy de sadece iradenin hâdis

<sup>99</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, 115: 5-7.

<sup>100</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 115: 13-14.

<sup>101</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 115: 10 vd.

<sup>102</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 115: 17 vd.

<sup>103</sup> İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-makûlât*, 119: 1-3, thk. Maḥmûd Kâsım, *el-Hey<sup>3</sup>etü'l-Mıṣriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb*, Kahire 1980.

varlıkların var edicisi olduğunu bildirmiş, fakat bunun hâdis mi yoksa kadîm bir irade mi olduğu hususu üzerinde durmamıştır.<sup>104</sup>

Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün kelâmcıların isbât-ı vâcib delillerini eleştirisinde temel dinamikleri, özellikle burhanî ve yerine göre de hatâbî metot karşısında cedel metodunun zayıflığı ve gereksizliğini göstererek burhanın otoritesini tesis etme gayreti ile âlemin kıdemi düşüncesine kail olmasıdır. O, kelâmcıların görüşlerindeki problemleri ortaya koyarak, delil kurgularının bunları çözmekte başarılı olamadığını ifade etmekte, dolayısıyla delillerinin ne kesin bilgi veren aklî ve nazarî bir yöntem, ne de yine kesin bilgi veren dinî bir metot olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.<sup>105</sup>

İbn Rüşd'ün âlemin kıdemi düşüncesi ise, kendi ifadesiyle nasların zâhirî anlamına dayanmaktadır. Ona göre, “O, Arş’ı su üzerinde iken gökleri ve yeri altı günde yaratandır” (Hûd 11/7) âyeti, âlemin yaratılmasından önce bir ilk varlığın (yani suyun) ve âlemin yaratılmasıyla ortaya çıkan zamandan önce bir zamanın varlığına, ayrıca yaratmanın mutlak yokluktan (*el-‘ademü’l-mahz*) olmadığına delâlet etmektedir. “Sonra duman halinde olan göğe yöneldi” (Fussilet 41/11) ve “İnkâr edenler daha önce göklerle yerin yapışık olduğunu bilmezler mi” (Enbiyâ 21/30) âyetleri göklerin ve yerin başka bir şeyden yaratıldığını, “Yer başka bir yerle, gökler de başka göklerle değiştirildiği zaman ...” (İbrâhîm 14/48) âyeti de gelecekte mutlak yokluktan söz edilemeyeceğini, dolayısıyla varlığın ezeli ve ebedî bir süreç olduğunu göstermektedir.<sup>106</sup> Her ne kadar İbn Rüşd, âlemin bizâtihi kadîm olduğunu iddia edenlerin aksine, onun kıdeminin yetkin bir yaratıcının fiili ve eseri olmasından kaynaklandığını savunsa da, yukarıda geçen âyetleri anlama tarzı ile birlikte bu kanaati, onun kelâmcıların delilini eleştirisine altyapı oluşturmuştur.

Sonuç itibariyle, İbn Rüşd'ün kelâmî delillerin avama hitap etmediği yolundaki tenkidi görece haklı olabilirse de, delilin yapısı ve mukaddimelerine yönelik tenkitlerine temel teşkil eden âlemin kıdemi, irade sıfatının kadîm oluşu gibi hususlar, kelâmcılarla

<sup>104</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, 116: 6-11.

<sup>105</sup> İbn Rüşd, *a.e.*, 15-16.

<sup>106</sup> İbn Rüşd, *Faşlü’l-makâl*, 42: 14 vd.; a. mlf., *el-Keşf*, 171: 10-16.

felsefeciler arasında tartışılagelen hususlardır ve bu iki grubun âlem - Allah tasavvuru ile zihniyetleri arasındaki farkın bir yansımasıdır.

## SONUÇ

Kozmolojik deliller, insanın gözlem ve tecrübe alanı içerisindeki varlık, hadise ve gerçekliklerden hareket etmesi, bu anlamda herkes tarafından ulaşılabilir ve ilk elde kavranabilir verileri esas alması itibarıyla âlemin ötesinde varlığın ilk ilkesine veya özelde Tanrı'nın varlığına ulaşma noktasında tarih boyunca en fazla müracaat edilen ve belki de en muteber görülen deliller olmuştur. Bu delillerin Batı felsefesindeki tarihi Platon'a kadar geri götürülebilirken, Doğu düşüncesinde de Hint felsefesi içinde özellikle Nyāya ekolü tarafından benzer tarzda açıklama girişimleri görülmektedir. Merkezî ve hâkim bir konumda bulunsun ya da bulunmasın sonraki dönemde bütün Hint felsefi ekolleri tarafından kabul edilen bir metodoloji ve mantık ortaya koyması açısından Nyāya'nın Hint felsefesi içindeki yeri Aristoteles mantığının Batı bilim ve felsefesine büyük ölçüde temel teşkil etmesine benzemektedir. Ekolün tarihi ve yazılı eserlerinin ortaya çıkışının, M. Ö. III. asırdan daha öncesine kadar götürülmesinden hareketle, kozmolojik karakterli delil oluşturma çabalarının bilinen en eski örnekleri olarak bunları görmek mümkündür. Nyāya felsefesinde atomların âlemin kurucu unsurları olarak değerlendirilmesi, bir sonuç / eser / fiil olarak değerlendirilen âlemin yaratıcı bir varlığa, bir fail sebebe ihtiyacının öngörülmesi, âlemdaki düzenin böyle bir varlık olmaksızın açıklanamayacağı düşüncesi gibi unsurların yanısıra, sebepler konusunda yapmış oldukları üçlü tasnif ile atomların Grek atomculuğundan farklı olarak mekanik tarzda birleşmelerini reddetmeleri, İslâm düşüncesinde ve özellikle kelâmcılar tarafından ortaya konulan kozmolojik delil kurgularıyla yer yer paralellik arz etmektedir. Her ne kadar kelâm atomculuğunun en azından kaynaklarından birisi Hint atomculuğu olarak değerlendirilse de, yukarıda anılan benzerlikleri Hint felsefesinden bir iktibasın sonucu olarak değerlendirmek zordur. Meselenin özünü teşkil eden Tanrı tasavvuru tamamen farklı olduğundan, benzerliği araçlar ve metot ile sınırlı görmek ve kelâmdaki kurguların kaynağını başta Kur'ân'ın ifadeleri olmak üzere iç dinamiklerde aramak daha isabetli olacaktır.

Benzer bir değerlendirmeyi, delilin Grek felsefesindeki erken dönem formları olan Platon ve Aristoteles örnekleri hakkında da yapmak mümkündür. Bilhassa Aristoteles'in görüşleri İslâm filozoflarının sistemlerini oluşturmalarında ve özelde delil kurgularında önemli bir etkiye sahip olmakla birlikte, vardıkları sonuçlar itibariyle kelâmın ve hattâ İslâm felsefesinin delillerini gerek Platon, gerekse Aristoteles'in delilleriyle özdeşleştirmek mümkün görünmemektedir. Zira her ikisi de teistik bir bakış açısıyla yola çıkmamak itibariyle, sonuçta semavî dinlerin her türlü kemal sıfatına sahip yaratıcı Tanrı'sından farklı varlıklara ulaşmaktadır.

Yağyâ en-Nahvî'den Mûsâ b. Meymûn'a ve Thomas Aquinas'a kadar semavî dinlere mensup ilâhiyatçı ve filozoflarda ise gaye, varlığın ve düzenin felsefi bir açıklamasını yapmak değil, Tanrı'nın varlığını ispattır. Bu anlamda, İslâm filozofları ve kelâmcıları ile mezkûr müelliflerin görüşleri ve delil kurguları arasında daha fazla örtüşmeden, karşılıklı iktibaslardan söz etmek lâ-dinî filozoflara nazaran çok daha mümkün ve muhtemeldir. Maamâfih, İslâm kelâmı yapı ve kullanılan malzeme açısından belli hususiyetlere sahip ve son tahlilde kendine özgü bir delil kurgusu oluşturmuştur.

İslâm düşüncesinde Kur'ân-ı Kerîm tabiatıyla temel referans kaynağını teşkil ettiğinden, âlemden hareketle Allah'ın varlığına ulaşma düşüncesinin ilk ve en önemli saiki, Kur'ân âyetleri olmuştur. Kur'ân'da insanın çevresinde olup bitenlere bakması, araştırıp incelemesi, âlemin yapısı üzerinde düşünmesi açık biçimde buyurulmuş, bu şekilde akl-ı selîm sahiplerinin âlemi yaratan yüce bir Yaratıcı'nın varlığı ve birliğine, güç, kuvvet, kudret sahibi ve eşsiz, emsalsiz tek bir varlık olduğu idrakine ulaşacakları müteaddit olarak bildirilmiştir. Hz. Peygamber'in hadislerinde de Kur'ân'ın bu ifadelerine paralel olarak Allah'ın varlığı konusunda insanın kendisi ve bir bütün olarak âleme nazar edilmesi hususunda yönlendirmeler mevcuttur. İslâm'ın, kelâm / felsefe birikim ve kültürünün zuhuruna kadar olan erken döneminde bu seviyede bir bilgi yeterli ve tatmin edici olmuştur. Yabancı dinî ve felsefi geleneklerle yüzleşmenin başlamasıyla akaide ilişkin meselelerde daha ziyade inanç esaslarını müdafaa ve muhafaza yönünde aklî istidlâllere ihtiyaç duyulmaya başlamıştır. Oldukça erken dönemden itibaren bu meyanda ortaya konulan bir takım görüşlerde kozmolojik delilin



ilk unsurlarına rastlanmakla birlikte, sistemli bir delil formunun ortaya konulması, Mu'tezilî Ebü'l-Hüzeyl el-<sup>c</sup>Allâf ile gerçekleşmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl cevher teorisini İslâm kelâmının ilgi sahası içine dâhil etmek ve bunu Allah'ın varlığının ispatı konusunda kurgulayacağı delilinin temeli haline getirmekle bir çıkırın başlangıcı olmuştur. Hangi kaynaktan iktibas edilmiş olursa olsun, cevher teorisi İslâm kelâmcılarının elinde bir dönüşüme uğramış, Kur'ân'ın sunduğu Allah tasavvurunu destekleyecek tarzda evrilen bu teorinin kökenleri de yine bizzat Kur'ân-ı Kerîm'den çıkarılmaya çalışılmıştır. Grek felsefesinin mekanik bir düzene tâbi ezeli atomları, varlığın, Allah'ın yaratma fiiliyle vücut bulan ve varlığının devamı da Allah tarafından sağlanan yapıtaşları olarak yorumlanmaya başlamıştır. Cevher teorisi, mutlak irade ve kudret sahibi, yaratıcı ve âleme her an müdahil olan Allah anlayışını temellendirmenin elverişli bir zeminini oluşturmuştur. Bu bağlamda, Allah'ın varlığının kelâm düşüncesindeki başlıca delilini âlemin yaratılmışlığı öncülüne dayanan ve bunun ispatı için de cevher - araz ikilisini kullanan hudûs delili teşkil etmiştir. Sahih bir Allah tasavvurunun nasıl ortaya konulabileceğine ilişkin görüş farklılıklarına bağlı olarak tabiat görüşleri ve bunun zımında cevher - arazları değerlendirme tarzları ne kadar farklı olursa olsun, kelâm düşüncesinde ortak payda âlemin yaratılmışlığına yapılan vurgu olmuştur. Varlık kadîm / ezeli ve muhdes / yaratılmış şeklinde temel bir ikili ayrımâ tâbi tutulup, Allah'tan başka her şeyi ifade eden âlemin yaratılmışlığı ispatlandığında, bunun karşısında tek kadîm ve yaratıcı varlık olarak Allah yer alacak ve bu şekilde O'nun varlığına ulaşılmış olacaktır. İşte kelâmcılar hudûs delilinde cevher - araz - cisimlerden müteşekkil olarak değerlendirdikleri âlemin bu kurucu unsurlarının varlıklarının geçici olmasını ve müstakil bir varlığa sahip olamamalarını onun yaratılmışlığını ispat sadedinde kullanmışlardır.

Özellikle İbn Sînâ'dan itibaren İslâm felsefecilerinin isbât-ı vâcib delillerinde esas alınan vâcib - mümkün ayrımı ve imkân kavramı, kelâmcılar tarafından daha ziyade mantık önermelerine ilişkin, reel âlemdeki varlıklara tatbik edilemeyecek unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Her ne kadar zaman içerisinde, bilhassa Cüveynî'den itibaren *cevâz* ve *taḥşîş* kavramlarıyla kelâmın delilinde açılımlar gerçekleştirilmişse de, bunlar yine temel delil olan hudûsu ve âlemin yaratılmışlığı anlayışını tesis etmekte yardımcı

unsurlar olarak rol oynamışlardır. Bu anlamda kelâmcılar *imkân* veya *cevâzı* felsefeden farklı olarak *bizâtihi* varlığa yüklenen bir vasıf olarak değerlendirmemiş, “*imkân*”ı varlığın oluşturucu unsurlarının şu veya bu şekilde, şu veya bu zamanda “yaratılmış olması”nın *imkânı* olarak yorumlamışlardır. Böyle bir *imkân*, mümkün alternatiflerden birini seçip tercih edecek ve bilfiil hale geçirecek bir varlığın mevcudiyetini temellendirmeyi mümkün kılacaktır. Felsefecilerin, “var olması da olmaması da *imkân* dahilinde bulunan bir varlık mevcutsa, bu varlığın karşısında varlığı zorunlu bir varlık da bulunmalıdır” şeklinde özetlenebilecek *imkân* delilleri, kelâm düşüncesinin vazgeçilmezi olan âlemin yaratılmışlığı prensibini tesis edemediği ve hattâ dışladığı için, kelâmın neredeyse tamamen felsefî renge büründüğü Râzî ve sonrası döneme kadar kelâmcılar arasında taraftar bulamamış ve şiddetle eleştirilmiştir. Söz konusu döneme kadar cedelin zorunlu kıldığı nadir hallerde felsefecilerin *imkân* delili kullanılmışsa da, bu örnekler hiçbir zaman genelgeçer bir uygulama veya kabule delâlet edecek seviyeye ulaşmamıştır.

Kelâmın delili, iktibas ettiği cevher teorisini yaratılmışlık prensibine dayanak olacak tarzda yeni bir yoruma tâbi tutması ve yeni bir forma kavuşturması itibariyle tamamen kendine özgüdür, başka bir deyişle kelâmın ayırt edici karakteristik delili hudûs delilidir. Bunun da ötesinde Selefî ve felsefî çizgi arasında orta yolu temsil eden kelâmın zihnî arka planının çözümlenmesinde de âdetâ bir mihenk taşı mesabesinde.

Bu delile yöneltelen eleştirilerin bir kısmı, felsefeye, kelâma ve itikadî meselelerin akılla temellendirilmesine toptan karşı çıkışın eseri olan, vahyin ve naklin bu hususlarda yeterliliğini savunan Selefî bakış açısının ürünüdür. Felsefe cenahından gelen ikinci grup eleştiri ise metot ve yapı açısından olmak üzere iki başlık altında değerlendirilebilir. Delilin metot açısından eleştirilen yönü, anlaşılması ve çözümlenmesi zor bir takım felsefî öncüllere dayanması, hattâ bu anlamda itikadî zedeleyici olma ihtimalinin bulunması ve dolayısıyla avam açısından faydadan çok zarara yol açabilir görünmesidir ki bunu tamamen haksız olarak değerlendirmek güçtür. Yapı açısından eleştirilen hususlar ise, zaten kelâmcılar ile felsefecileri birbirinden ayıran, onların uzlaşmazlık noktalarını teşkil eden âlemin kıdemi gibi hususlardır.

Netice itibariyle kelâm, itikadın temelini teşkil eden Allah'ın varlığı hususunda, ayrıntılardaki farklılaşmaya rağmen âlemin yaratılmışlığı temelinde kendi içinde tutarlı, sistemli bir delil serdetmiş, bu delili ile felsefecilerle arasına mesafe koymuş, belki imanı temin ve tesis etme noktasında olmasa da, muhalif tasavvur ve anlayışların bertaraf edilmesi ve sahih Allah tasavvurunun muhafazası noktasında önemli katkıda bulunmuş ve bu anlamda vazifesini ifa etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

- °Abdülbâkî, Muḥammed Fu'âd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990.
- Abrahamov, Binyamin, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, c. 20, sy. 1 (1993), ss. 20-32.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, I-XX, nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir - Ḥamza Aḥmed ez-Zeyn, Dâru'l-Ḥadîs, Kahire 1995.
- Allan, Donald James, "Philoponus, John", *Encyclopaedia Britannica*, XVII, 864.
- Alousi, Husam Muhieldin, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadîth, Commentaries and Kalâm*, The National Printing and Publishing Co., Cambridge 1965.
- Âmidî, Seyfüddîn Ebû'l-Ḥasen °Ali b. Muḥammed, *el-Mübîn fî şerhi elfâzi'l-ḥukemâ' ve'l-mütekellimîn, el-Muṣṭalahü'l-felsefî 'inde'l-°Arab içinde*, ss. 303-388, thk. °Abdülemîr el-A°sem, el-Hey°etü'l-Mışriyyetü'l-°Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1989.
- Annambhatta, *Tarkasamgrahadîpikâ*, İngilizce'ye çev. Gopinath Bhattacharya, Progressive Publishers, Calcutta 1976.
- Aquinas, *Summa Theologica*, Burns Oates and Washbourne Ltd., London 1913-1942.
- \_\_\_\_\_ *Summa Contra Gentiles*, İngilizce'ye çev. Anton C. Pegis vdğr., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1975.
- Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*, İngilizce'ye çev. Harold H. Joachim, Clarendon Press, Oxford 1922.
- \_\_\_\_\_ *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_ *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_ *On the Heavens (De Caelo)*, İngilizce'ye çev. J. L. Stocks, <http://classics.mit.edu/Aristotle/heavens.1.i.html>, 12. 04. 2007.
- Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2006.
- Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- \_\_\_\_\_ "İslâm Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sy. 1 (2003), ss. 3-10, <http://www.kelam.org/kader/index.php/kelam/article/view/2/12>.
- °Avn, Fayşal Büdeyr, "Şerḥü'l-uşûli'l-ḥamse ve'l-Ḳâdî °Abdülcebbâr", Ebû Muḥammed Ḳâsım b. İbrâhîm el-Ḥasenî er-Ressî, *el-Uşûlü'l-ḥamse el-*

*mensûb ile'l-Kâdî 'Abdilcebbâr b. Aḥmed el-Esedâbâdî* içinde, ss. 25-36, thk. Fayşal Büdeyr 'Avn, Câmî'atü'l-Küveyt, Şafât 1998.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlähiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. bs., İzmir 1999.

Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa 2002.

'Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ b. Aḥmed, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, I-XXV, nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Muhammed 'Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2001.

Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muḥyiddîn 'Abdülhamîd, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire ts.

\_\_\_\_\_ *Kitâbü usûli'd-dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. bs., Beyrut 1981.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Başrî, *et-Temhîd fi'r-redd 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Richard J. McCarthy, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut 1957.

\_\_\_\_\_ *el-İnşâf fîmâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevşerî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. bs., Kahire 2000.

Bayrakdar, Mehmet, "al-Kindî ve İbn Sînâ'da Atomculuğun Tenkidi", *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ss. 471-480, der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984.

Bedevî, 'Abdurrahmân, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I-II, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1997.

Ben-Shammai, Haggai, "Kalâm in Medieval Jewish Philosophy", *History of Jewish Philosophy*, ss. 115-148, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman, Routledge, London & New York 2003.

Beyâzîzâde, Aḥmed b. Ḥasen b. Sinânüddîn, *el-Uşûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe*, Türkçe tercümesiyle birlikte nşr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

Bhattacharyya, Sibajiban, "Indian Philosophies", *ER*, VII, ss. 163-168, New York 1987.

Billington, Ray, *Religion without God*, Routledge, New York 2002.

Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Aḥmed el-Ḥârizmî, *Taḥkîk mâ li'l-Hind min maḳûle maḳbûle fi'l-'aql ev merzûle*, Dâ'iretü'l-Ma'ârifî'l-'Oşmâniyye, Ḥaydarâbâd 1958.

Blumenfeld, David, "Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments", *The Cambridge Companion to Leibniz*, ss. 353-381, ed. Nicholas Jolley, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Bowker, John W., *The Religious Imagination and the Sense of God*, Oxford University Press, Oxford 1978.

- Brockelmann, Carl - Perlmann, Moshe, *History of the Islamic Peoples: With a Review of Events, 1939-1947*, İngilizce'ye çev. Joel Carmichael - Moshe Perlmann, G. P. Putnam's Sons, New York 1947.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'u's-şahîh*, I-IV, nşr. Muhibbüddîn el-Ḥaṭîb - Muhammed Fu'âd 'Abdûlbâkî, el-Maṭba'atü's-Selefiyye, Kahire 1980.
- \_\_\_\_\_ *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-redd 'ale'l-Cehmiyye ve aşhâbi't-ta'îl*, 'Akâ'idü's-selef içinde, ss. 115-219, nşr. 'Ali Sâmî en-Neşşâr - 'Ammâr Cem'î eṭ-Ṭâlibî, Münşe'âtü'l-Ma'ârif, İskenderiye 1971.
- Burnet, John, *Greek Philosophy: Part I: Thales to Plato*, Macmillan, London 1914.
- Burrill, Donald R., "Introduction", *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*, ss. 1-21, ed. Donald R. Burrill, Anchor Books, New York 1967.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid, *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî: Dirâse tahlîliyye nakdiyye linuzumi'l-ma'rife fi's-sekâfeti'l-'Arabiyye*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 6. bs., Beyrut 2000.
- Câhiz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leysî, *Kitâbü'l-hayevân*, I-VIII, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1988.
- Caird, Edward, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers: The Gifford Lectures. Volume: I*, James MacLehose and Sons, Bristol 1904.
- Chakrabarti, Kisor Kumar, *Classical Indian Philosophy of Mind: The Nyāya Dualist Tradition*, State University of New York Press, Albany 1999.
- Chrysostom, Brother, "The Theistic Argument of Saint Thomas", *The Philosophical Review*, c. 3, sy. 2 (1894), ss. 148-167.
- Clack, Beverley - Clack, Brian R., *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2000.
- Clark, David H. - Clark, Matthew D. H., *Measuring the Cosmos: How Scientists Discovered the Dimensions of the Universe*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 2004.
- Clooney, Francis X. - Nicholson, Hugh, "From Truth to Religious Truth in Hindu Philosophical Theology", *Religious Truth*, ss. 43-63, ed. Robert Cummings Neville, State University of New York Press, Albany 2001.
- Clooney, Francis X., *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break down the Boundaries between Religions*, Oxford University Press, New York 2001.
- Conze, Edward, *Buddhism: Its Essence and Development*, Harper & Row, New York 1959.
- Copleston, F. C., *Aquinas*, Penguin Books, Harmondsworth 1955.
- Craig, William Lane, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon 1980.

- \_\_\_\_\_ *The Kalām Cosmological Argument*, The Macmillan Press, London 1979.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen ʿAli b. Muḥammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerḥu'l-mevâkıf*, I-VIII (4 mücellet halinde), tsh. Muḥammed Bedruddîn en-Naʿsânî, İntişârâtü'ş-Şerîf er-Rağî, Kum 1991.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meʿâlî ʿAbdülmelik b. ʿAbdullâh, *el-ʿAkîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muḥammed Zâhid el-Kevşerî, Maḥbaʿatü'l-Envâr, Kahire 1948.
- \_\_\_\_\_ *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, thk. ʿAli Sâmi en-Neşşâr - Fayşal Büdeyr ʿAvn - Süheyr Muḥammed Muḥtâr, Münşeʿâtü'l-Maʿârif, İskenderiye 1969.
- \_\_\_\_\_ *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fi uşûli'l-iʿtikâd*, thk. Esʿad Temîm, Müʿessesetü'l-Kütübi'ş-Şekâfiyye, 3. bs., Beyrut 1996.
- \_\_\_\_\_ *Lümaʿu'l-edille fi kavâʿidi ʿakâʿidi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*, thk. Fevkiyye Hüseyin Maḥmûd, el-Müʿessesetü'l-Mışriyyetü'l-ʿÂmme li't-Teʿlif ve'l-enbâʿ ve'n-neşr, Kahire 1965.
- Çağdaş, Kemal, *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_ “Akidenin Kelâmlaşması ve Kelâmın Akideleşmesi Süreci Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2, sy. 1 (2004), ss. 23-26.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. bs., Ankara 1971.
- Dağ, Mehmet, *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (basılmamış doçentlik tezi), Ankara 1976.
- Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York 1987.
- \_\_\_\_\_ “Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy”, *Philosophy East and West*, c. 18, sy. 4 (1968), ss. 299-314.
- \_\_\_\_\_ “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”, *Journal of the American Oriental Society*, c. 89, sy. 2 (1969), ss. 357-391.
- Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, New York 1992.
- De Boer, T. J., *History of Philosophy in Islam*, İngilizce'ye çev. Edward R. Jones, Dover Publications, New York 1967.
- Defilippo, Joseph G., “Aristotle's Identification of the Prime Mover as God”, *The Classical Quarterly*, c. 44, sy. 2 (1994), ss. 393-409.

- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology*, E. J. Brill, Leiden 1994.
- Dîb, ʿAbdülʿazîm, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, *DİA*, VIII, ss. 141-144, İstanbul 1993.
- Druart, Thérèse-Anne, “Philosophy in Islam”, *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ss. 97-120, ed. A. S. McGrade, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Dundas, Paul, *The Jains*, Routledge, New York 2002.
- Durusoy, Ali, “İbn Sînâ (Felsefesi)”, *DİA*, XX, ss. 322-331, İstanbul 1999.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. Eşʿas b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-V, (Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Meʿâlimü's-sünen* ile birlikte), nşr. ʿİzzet ʿUbeyd ed-Deʿâs - ʿÂdil es-Seyyid, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997.
- Ebü Hanîfe Nuʿmân b. Şâbit, *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde*, ss. 9-32, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebü Rîde, Muhammed ʿAbdülhâdî, *Min şüyûhi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâʾühü'l-kelebiyyetü'l-felsefiyye*, Dâru'n-Nedîm, 2. bs., Kahire 1989.
- Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Endress, G., “Yaḥyâ b. ʿAdî”, *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman vdğr., Brill 2007, [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_SIM-7949](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-7949), 26. 07. 2007.
- Eşʿarî, Ebü'l-Hasen ʿAli b. İsmâʿîl, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*, I-II, nşr. Hellmut Ritter, Maṭbaʿatü'd-Devle, İstanbul 1929-30.
- \_\_\_\_\_ “Ebü'l-Hasen el-Eşʿarî'nin Bâbü'l-ebvâb Ahâlîsine Yazmış Olduğu Mektup (Risâle ilâ ehli's-Şeğr)”, çev. Kıvâmüddîn Burslan, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 2, sy. 8 (1928), ss. 50-108.
- \_\_\_\_\_ *el-İbâne ʿan uşûli'd-diyâne*, thk. ʿAbbâs Şabbâğ, Dâru'n-Nefâ'is, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_ *el-Lümaʿ fi'r-redd ʿalâ ehli'z-zeyği ve'l-bidaʿ*, nşr. Richard J. McCarthy, el-Maṭbaʿatü'l-Kaşûlikiyye, Beyrut 1952.
- \_\_\_\_\_ *Risâle fi istihsâni'l-ḥavz fi ʿilmi'l-kelebiyye*, (el-Lümaʿ ile birlikte), nşr. Richard J. McCarthy, el-Maṭbaʿatü'l-Kaşûlikiyye, Beyrut 1952.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, 2. bs., New York 1987.



- \_\_\_\_\_ *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, George Allen & Unwin Ltd., London 1958.
- \_\_\_\_\_ “The Classical Islamic Arguments for the Existence of God”, *The Muslim World*, sy. 47 (1957), ss. 133-145.
- \_\_\_\_\_ “İslâm’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 25, ss. 153-167.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân, *Ârâ’ü ehli’l-medîneti’l-fâzıla ve müzâddâtühâ*, thk. ‘Ali Bû Mülhim, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1995.
- \_\_\_\_\_ *İhşâ’ü’l-‘ulûm*, haz. ‘Ali Bû Mülhim, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1996.
- Fazlur Raḥmân, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996.
- \_\_\_\_\_ *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, 3. bs., Ankara 1993.
- Frank, Richard M., *Al-Ghazālî and the Ash‘arite School*, Duke University Press, Durham & London 1994.
- \_\_\_\_\_ *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-‘Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, İstanbul 1966.
- \_\_\_\_\_ “Al-ma’nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu‘ammar”, *Journal of the American Oriental Society*, c. 87, sy. 3 (1967), ss. 248-259.
- Gaon, Saadia, *The Book of Beliefs and Opinions*, İngilizce’ye çev. Samuel Rosenblatt, Yale University Press, New Haven 1989 (Arapça baskısı, *Kitâbü’l-emânât ve’l-i‘tikâdât*, thk. S. Landauer, Leiden 1880).
- Gautama, “Nyāya Sūtras”, *The Nyāya Sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Udyotakara*, İngilizce’ye çev. G. Jha, Motilal Banarsidass, Delhi 1984.
- Ġazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Aḥmed eṭ-Ṭûsî, *el-Münkız mine’d-dalâl*, thk. Cemil Şalîbâ - Kâmil ‘Ayyâd, Dâru’l-Endelüs, 7. bs., Beyrut 1967.
- \_\_\_\_\_ *Cevâhiru’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Ḳabbânî, Dâru İhyâ’i’l-‘Ulûm, 3. bs., Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_ *el-İktisâd fi’l-i‘tikâd*, thk. İbrahim Ağâh Çubukçu - Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1962.
- \_\_\_\_\_ *el-Kıstâsü’l-müstakîm (el-Mevâzînü’l-ḥamse li’l-ma‘rife fi’l-Kur‘ân)*, thk. Maḥmûd Bîcû, el-Maṭba‘atü’l-‘İlmiyye, Dîmeşk 1993.
- \_\_\_\_\_ *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, I-II, el-Maṭba‘atü’l-Emîriyye, Bulak 1322-1324.

- \_\_\_\_\_ *Feḍâ'ihü'l-Bâṭniyye*, thk. 'Abdurrahmân Bedevî, ed-Dâru'l-Ḳavmiyye li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1964.
- \_\_\_\_\_ *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- \_\_\_\_\_ *İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-keâm*, thk. Muḥammed el-Mu'taşım billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_ *Mekâşidü'l-felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1961.
- \_\_\_\_\_ *Mihakkü'n-naẓar fi'l-mantık*, thk. Muḥammed Bedruddîn en-Na'sânî, Dâru'n-Nehḍati'l-Ḥadîse, Beyrut 1966.
- \_\_\_\_\_ *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Ma'ârif, 6. bs., Kahire 1972.
- Gilson, Etienne, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, İngilizce'ye çev. Edward Bullough, Dorset Press, New York 1987.
- Gimaret, Daniel, *Théories de l'Acte Humain en Théologie Musulmane*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1980.
- \_\_\_\_\_ "Les Uşûl al-Ḥamsa du Qāḍî 'Abd al-Ġabbâr et Leurs Commentaires", *Annales Islamogiques*, sy. 15 (1979), ss. 47-96.
- \_\_\_\_\_ "Note Annexe", İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, II. cilt içinde, ss. 19-32, Dâru'l-Meşriḳ, Beyrut 1981.
- Goodman, Lenn E., "Ghazali's Argument from Creation (I)", *International Journal of Middle East Studies*, c. 2, sy. 1 (1971), ss. 67-85.
- Govinda, Lama Anagarika, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy and Its Systematic Representation according to the Abhidhamma Tradition*, Rider & Company, London 1961.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 8. bs., İstanbul 2000.
- Gölcük, Şerafeddin, "Bâkılânî", *DİA*, IV, ss. 531-535, İstanbul 1991.
- Ġurâbî, 'Ali Muştafa, *Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf*, Dâru'l-Fikri'l-Ḥadîs, 2. bs., Kahire 1953.
- Guthrie, W. K. C., "The Development of Aristotle's Theology I", *The Classical Quarterly*, c. 27, sy. 3-4 (1933), ss. 162-171.
- Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, İngilizce'ye çev. David W. Silverman, Holt, Rinehart & Winston, New York 1964.
- Ḥafînî, Abdülmün'im, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, ed-Dâru's-Şarḳiyye, Kahire 1990.
- Ḥayyât, Ebü'l-Hüseyn 'Abdürrahîm b. Muḥammed, *el-İntişâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, nşr. Albert Naşrî Nâdir, el-Maṭba'atü'l-Kaşûlikiyye, Beyrut 1957.
- Herevî, Ebü İsmâ'îl Ḥâce 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Ali el-Enşârî, *Zemmü'l-keâm ve ehlihî*, I-V, thk. Ebü Câbir 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Osmân el-Enşârî, Mektebetü'l-Ġurabâ'i'l-Eşeriyye, Medine 1998.

- Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1973.
- \_\_\_\_\_ “The Cosmological Argument”, *The Existence of God: Readings Selected, Edited and Furnished with an Introductory Essay by John Hick*, ss. 71-98, ed. John Hick, The Macmillan Company, New York 1967.
- Ḥucvîrî, Ebü'l-Ḥasen Dâtâ Gencbaḡş °Ali b. °Oḡmân, *Keḡfü'l-maḡcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludaḡ, Dergâh Yayınları, 2. bs., İstanbul 1996.
- Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Dover Publications, Mineola 2002.
- °Irâkî, °Âtıf, *el-Menhecü'n-naḡdî fî felsefeti İbn Rüḡd*, Dâru'l-Ma°ârif, 2. bs., Beyrut 1984.
- İbn °Asâkir, Ebü'l-Kâsım Şıḡatüddîn °Ali b. Ḥasen b. Hibetullâh, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasen el-Eḡ°arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-°Arabî, 3. bs., Beyrut 1984.
- İbn Ebî Uḡaybi°a, Ebü'l-°Abbâs Muvaffaḡuddîn Aḡmed b. Kâsım, *°Uyûnü'l-enbâ° fî ṭabaḡati'l-eṭubbâ°*, thk. Nizâr Rızâ, Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, Beyrut ts.
- İbn Ebi'l-Ḥadîd, Ebû Ḥâmid °İzzüddîn Abdülḡamîd b. Hibetullâh b. Muḡammed el-Medâ°inî, *Şerḡu Nehci'l-belâḡa*, I-XX, thk. Muḡammed Ebü'l-Faḡl İbrâḡîm, Dâru İḡyâi't-Türâḡi'l-°Arabî, Beyrut 1965.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muḡammed b. Ḥasen el-İḡfahânî, *Mücerredü maḡâlâti'l-Eḡ°arî*, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Meḡriḡ, Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_ *Kitâbü'l-ḡudûd fî'l-uḡûl (el-Ḥudûd ve'l-muvâza°ât)*, thk. Muḡammed Süleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İbn Ḥacer el-°Aḡḡalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbüddîn Aḡmed b. °Ali, *Fetḡu'l-bârî bi-ḡerḡi Şaḡîḡi'l-Buḡârî*, I-XIII, thk. °Abdülkâdir Şeybe el-Ḥamd, y. y. 2001.
- İbn Ḥaldûn, Ebû Zeyd °Abdurraḡmân b. Muḡammed el-Ḥaḡramî, *Muḡaddime*, Dâru'l-Kütübi'l-°İlmiyye, Beyrut 1993.
- İbn Ḥazm, Ebû Muḡammed b. °Ali b. Aḡmed b. Sa°id ez-Zâhirî el-Endelüsî, *el-Faḡl fî'l-milel ve'l-ehvâ° ve'n-niḡal*, I-V, Dâru'l-Ma°rife, Beyrut 1986.
- İbn Keḡḡr, Ebü'l-Fidâ° °İmâdüddîn İsmâ°il b. °Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XXI, thk. °Abdullâh b. °Abdülmüḡsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muḡammed b. Yezîd el-Ḡazvînî, *es-Sünen*, I-II, thk. Muḡammed Fu°âd °Abdülbâḡî, Dâru İḡyâi'l-Kütübi'l-°Arabiyye, Kahire 1953.
- İbn Metteveyh, Ebû Muḡammed Ḥasen b. Aḡmed, *et-Tezkire fî aḡḡâmi'l-cevâhir ve'l-a°râz*, thk. Sâmi Naḡr Lûṭf - Fayḡal Büdeyr °Avn, Dâru's-Şeḡâfe, Kahire 1975.

- \_\_\_\_\_ *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhîṭ bi't-teklîf*, 1. cildi Kâḏî 'Abdulcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben, el-Maṭba'atü'l-Kaşûlikiyye, Beyrut 1965.
- İbn Meymûn, Mûsâ el-Ḳurtubî el-Endelüsî, *Delâletü'l-hâ'irîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Aḫmed b. Aḫmed el-Ḳurtubî, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâ'idü'l-mille ev naḫdü 'ilmi'l-keîâm zıdden 'ale't-tersîmi'l-idyûlûcî li'l-'akîde ve difâ'an 'ani'l-'ilmi ve hürriyyeti'l-iḫtiyâri fi'l-fikri ve'l-fi'l*, thk. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, Merkezü Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2. bs., Beyrut 2001.
- \_\_\_\_\_ *Faşlü'l-makâl fîmâ beyne'l-ḫikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl*, thk. Muhammed 'Amâra, Dâru'l-Ma'ârif, 2. bs., Kahire 1983.
- \_\_\_\_\_ *Metafizik Şerhi (Telḫîşu mâ ba'de't-ṭabî'a)*, Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_ *Tefsîru mâ ba'de't-ṭabî'a*, I-IV, thk. Maurice Bouyges, Dâru'l-Meşriḳ, 3. bs., Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_ *Tehâfütü't-tehâfüt*, I-II, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1965.
- \_\_\_\_\_ *Telḫîşu kitâbi'l-maḫûlât*, thk. Maḫmûd Ḳâsım, el-Hey'etü'l-Mışriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1980.
- \_\_\_\_\_ *Telḫîşu'l-burhân (Şerḫu'l-burhân li-Aristû ile birlikte)*, thk. 'Abdurrahmân Bedevî, el-Meclisü'l-Vaṭanî li's-Şekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Edeb, Şafât 1984.
- İbn Sînâ, Ebü 'Ali el-Hüseyin b. 'Abdullâh b. 'Ali, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (Naşîruddîn eṭ-Ṭûsî şerhiyle birlikte), I-IV, thk. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Ma'ârif, 2. bs., Kahire ts.
- \_\_\_\_\_ *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. 'Abdullâh Nûrânî, Mü'essese-i Mütâla'ât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, Tahrân 1363.
- \_\_\_\_\_ *eş-Şifâ': el-İlähiyyât (I)*, thk. George C. Anawati - Sa'îd Zâyid, el-Hey'etü'l-Mışriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1975.
- \_\_\_\_\_ *eş-Şifâ' el-Mantıḳ (II): el-Maḫûlât*, thk. George C. Anawati - Maḫmûd el-Huḏayrî - Fu'âd el-Ehvânî, Vezâretü's-Şekâfe ve'l-İrşâdi'l-Ḳavmî, Kahire 1959.
- \_\_\_\_\_ *eş-Şifâ' eṭ-Ṭabî'îyyât (I): es-Semâ'u't-ṭabî'î*, nşr. Sa'îd Zâyid, gözden geçiren İbrâhîm Medkûr, el-Hey'etü'l-Mışriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1975.
- \_\_\_\_\_ *Kitâbü'n-necât fi'l-ḫikmeti'l-mantıḳiyye ve't-ṭabî'îyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâḳi'l-Cedîde, Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_ *Kitâbü't-ta'likât*, thk. Ḥasen Mecîd el-'Ubeydî, Beytü'l-Ḥikme, Bağdat 2002.
- \_\_\_\_\_ *Livre des Définitions (Kitâbü'l-ḫudûd)*, Fransızca çevirisiyle birlikte nşr. M. Goichon, Publications de l'Institute Français d'Archéologie Orientale du Caire, Kahire 1963.

- \_\_\_\_\_ *Uyûnü'l-hikme*, thk. °Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1980.
- İbn Sivâr, Ebü'l-Ḥayr b. el-Ḥasen b. Bâbâ b. Behnâm b. el-Ḥammâr el-Bağdâdî, “Maḳâle li-Ebi'l-Ḥayr el-Ḥasen b. Sivâr el-Bağdâdî fî enne delîle Yahyâ en-Nahvî °alâ ḥadeṣi'l-°âlem evlâ bi'l-ḳabûli min delîli'l-mütekellimîne aşlen”, *el-Eflâtûniyyetü'l-muḥdese °inde'l-°Arab*, ss. 243-247, thk. °Abdurrahmân Bedevî, Vekâletü'l-Maṭbû°ât, 2. bs., Kuveyt 1977.
- \_\_\_\_\_ “Alemin Hudusuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması”, çev. Cemalettin Erdemci, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 2 (2004), ss. 155-164.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-°Abbâs Taḳiyyüddîn Aḫmed b. °Abdülḫalîm, *Mecmû°atü'l-fetâvâ*, I-XXXVII, nşr. °Âmir el-Cezzâr - Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ°, 3. bs., Mansûre 2005.
- \_\_\_\_\_ *Der°ü te°ârûzi'l-°aḳl ve'n-naḳl*, I-XI, thk. Muḫammed Reşâd Sâlim, Câmi°atü'l-İmâm Muḫammed b. Su°ûd el-İslâmiyye, 2. bs., Riyad 1991.
- \_\_\_\_\_ *et-Tis°iniyye*, I-III (tek mücellet halinde), thk. Muḫammed İbrâhîm el-°Aclân, Mektebetü'l-Ma°ârif, Riyad 1999.
- \_\_\_\_\_ *Minḥacü's-sünneti'n-nebeviyye*, I-IX, thk. Muḫammed Reşâd Sâlim, Câmi°atü'l-İmâm Muḫammed b. Su°ûd el-İslâmiyye, Riyad 1986.
- İbnü'l-Eṣṣîr, Ebü'l-Ḥasen °İzzüddîn °Ali b. Muḫammed b. °Abdülkerîm, *el-Kâmil fî't-târîḫ*, I-XII, Dâru Şâdir, Beyrut 1965.
- İbnü'l-Ḳıfṫî, Ebü'l-Ḥasen Cemâlüddîn °Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm, *Târîḫü'l-ḫukemâ°*, thk. Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903.
- İbnü'l-Murtaẓâ, Mehdî Lidînillâh Aḫmed b. Yahyâ, *el-Münye ve'l-emel fî şerḫi'l-milel ve'n-niḫal*, thk. Muḫammed Cevâd Meşḳûr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muḫammed b. İşḫâḳ, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân, Dâru'l-Ma°rife, Beyrut 1994.
- Îcî, Ebü'l-Fazl °Aḫdudüddîn °Abdürrahîm b. Aḫmed b. °Abdülgaffâr, *el-Mevâḳıf fî °ilmi'l-°kelâm*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ts.
- İşfahânî, Ebü'l-Ḳâsım Ḥüseyin b. Muḫammed b. Mufaḫḫal er-Râğıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur°ân*, thk. Şafvân °Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1996.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer Şahfûr b. Ṭâhir b. Muḫammed, *et-Tebşîr fî'd-dîn ve'temyîzû'l-fırḳati'n-nâciyeti °ani'l-fırâḳi'l-hâlikîn*, thk. Yûsuf Kemâl el-Ḥût, °Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muḫaşşalü'l-°kelâm ve'l-ḫikme*, Evḳâf-ı İslâmiyye Maṭba°ası, İstanbul 1336.
- \_\_\_\_\_ “Ebü Bekr Bâḳıllânî”, *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 2, sy. 5-6 (1926), ss. 137-172.

- \_\_\_\_\_ “İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Me'âlî İbnü'l-Cüveynî", *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 2, sy. 9 (1928), ss. 1-33.
- \_\_\_\_\_ Kâdî 'Abdülcebbâr, 'İmâdüddîn Ebü'l-Hasen 'Abdülcebbâr b. Aḥmed el-Hemedânî, *el-Muḥtaşar fî uşûli'd-dîn, Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde, II, ss. 161-253, thk. Muḥammed 'Amâra, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.
- \_\_\_\_\_ *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, IV (Ru'yetü'l-Bârî), thk. Muḥammed Muṣṭafa Ḥilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ġanîmî, ed-Dâru'l-Mıṣriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire ts.
- \_\_\_\_\_ *el-Muḡnî*, V (el-Fıraḡu ġayru'l-İslâmiyye), thk. Maḥmûd Muḥammed el-Ḥuḍayrî, ed-Dâru'l-Mıṣriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire ts.
- \_\_\_\_\_ *el-Muḡnî*, VI/1 (et-Ta'dîl ve't-tecvîr), thk. Aḥmed Fu'âd el-Ehvânî, el-Mü'essesetü'l-Mıṣriyyetü'l-'Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1962.
- \_\_\_\_\_ *el-Muḡnî*, VI/2 (el-İrâde), thk. George C. Anawati, el-Mü'essesetü'l-Mıṣriyyetü'l-'Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1962.
- \_\_\_\_\_ *el-Muḡnî*, VII (Ḥalku'l-Ḳur'ân), thk. İbrâhîm el-Ebyârî, eş-Şirketü'l-'Arabiyye li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1961.
- \_\_\_\_\_ *el-Muḡnî*, VIII (el-Maḥlûk), thk. Tevfik eṭ-Ṭavîl - Sa'îd Zâyid, el-Mü'essesetü'l-Mıṣriyyetü'l-'Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, Kahire ts.
- \_\_\_\_\_ *el-Muḡnî*, XI (et-Teklîf), thk. Muḥammed 'Ali en-Neccâr - 'Abdülḥalîm en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mıṣriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire 1965.
- \_\_\_\_\_ *el-Muḡnî*, XII (en-Nazar ve'l-ma'ârif), thk. İbrâhîm Medkûr, el-Mü'essesetü'l-Mıṣriyyetü'l-'Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, Kahire ts.
- \_\_\_\_\_ *Faḍlü'l-i'tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâ'iri'l-muḥâlifîn, Faḍlü'l-i'tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, ss. 135-350, nşr. Fu'âd Seyyid, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus 1974.
- \_\_\_\_\_ Kâ'bî, Ebü'l-Ḳâsım 'Abdullâh b. Aḥmed b. Maḥmûd el-Belḥî, *Bâbü zikri'l-Mu'tezile min maḳâlâti'l-İslâmiyyîn, Faḍlü'l-i'tizâl ve ṭabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, ss. 63-119.
- \_\_\_\_\_ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, İngilizce'ye çev. Norman Kemp Smith, The Modern Library, New York 1958.
- \_\_\_\_\_ Karadaş, Cağfer, *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları Bursa 2003.
- \_\_\_\_\_ “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 1 (2004), ss. 57-72.

- \_\_\_\_\_ “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife*, yıl: 2, sy: 2 (2002), ss. 81-100.
- \_\_\_\_\_ “Kelâm İlminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 19, sy. 2 (İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu II), ss. 205-223.
- Karlığa, H. Bekir, “İbn Rüşd”, *DİA*, XX, ss. 257-288, İstanbul 1999.
- Kaştallânî, Ebü'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, I-X, el-Maţba'atü'l-Emîriyye, Bulak 1323.
- Kaya, Mahmut, “Esîr”, *DİA*, XI, 390, İstanbul 1995.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Kemâl Paşazâde, İbn Kemâl Ahmed Şemsüddîn, *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiya 'alâ Tahâfüt al-falâsifa)*, çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Kestelî, Muşlihüddîn Muştafa b. Mehmed, *Hâşiyetü'l-Kestelî 'alâ Şerhi'l-Akâ'id*, Şirket-i Şahâfiyye-i 'Osmâniyye Maţba'ası, Dersa'âdet 1326.
- Kierkegaard, Søren Aabye, *Philosophical Fragments: Or, a Fragment of Philosophy*, giriş ve notlarla İngilizce'ye çev. David Ferdinand Swenson, Princeton University Press, 4. bs., Princeton 1946.
- Koloğlu, Orhan Ş., *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi* (basılmamış doktora tezi), danışman: Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, E. J. Brill, 2. bs., Leiden 1992.
- \_\_\_\_\_ “The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy”, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ss. 38-68, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Kreisel, Howard, “Moses Maimonides”, *History of Jewish Philosophy*, ss. 245-280, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman, Routledge, London & New York 2003.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Şikâtü'l-İslâm Muhammed b. Ya'qûb b. İshâk, *Uşûlü'l-kâfi*, I-II, thk. Muhammed Cevâd el-Faķîh, Dâru'l-Eğvâ', Beyrut 1993.
- Küng, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today*, İngilizce'ye çev. Edward Quinn, William Collins Sons & Co., London 1980.
- Lâlekâ'î, Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr eţ-Taberî er-Râzî, *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a mine'l-kitâbi ve's-sünne ve icmâ'i ş-şahâbe ve't-tâbi'îne min ba'dihim*, I-IX (5 mücellet halinde), thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî, Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 4. bs., Riyad 1995.

- Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- \_\_\_\_\_ *Key Concepts in Indian Philosophy*, Routledge, New York 1999.
- \_\_\_\_\_ *Moses Maimonides*, Routledge / Curzon Press, Richmond 1997.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1935.
- \_\_\_\_\_ “Mr. Leibnitz’s Second Paper Being an Answer to Dr. Clarke’s First Reply”, *The Leibniz-Clarke Correspondence: Together with Extracts from Newton's Principia and Opticks*, ss. 15-20, ed. H. G. Alexander, Manchester University Press, Manchester 1956.
- \_\_\_\_\_ “Principles of Nature and Grace, Based on Reason”, ed. Jonathan Bennett, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibpng.pdf>, 23.08.2005
- \_\_\_\_\_ “The Ultimate Origin of Things”, ed. Jonathan Bennett, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibuo.pdf>, 22.08.2005.
- Lloyd, Geoffrey E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- M. Şemseddin, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi”, *Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 1, sy. 1 (1925), ss. 58-119.
- Macit, Muhittin, “İmkân Metafiziği Üzerine -Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi-”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, yıl: 2, sy. 3 (1997), ss. 93-141.
- Madelung, Wilferd, “Abd al-Jabbâr”, *Encyclopaedia Iranica*, I, ss. 116-118.
- Mağribî, ‘Ali ‘Abdülfeṭṭâḥ, *İmâmü Ehli’s-sünne ve’l-cemâ‘a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâ‘ühü’l-keîâmîyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1985.
- Mahdi, Muhsin, “Alfarabi against Philoponus”, *Journal of Near Eastern Studies*, c. 26, sy. 4 (1967), ss. 233-260.
- Mağdisî el-Beşşârî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed, *Aḥsenü’t-teḳâsîm fî ma‘rifeti’l-eḳâlîm*, thk. M. J. de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1906.
- Mağdisî, Mutahhar b. Ṭâhir, *el-Bed’ ve’t-târîḥ*, nşr. Clement Huart, Mektebetü’l-Müşennâ, Bağdat ts.
- Manekin, Charles H., “Jewish Kalâm”, *The Jewish Philosophy Reader*, ss. 165-181, ed. Oliver Leaman - Charles H. Manekin - Daniel H. Frank, Routledge, London 2000.
- Mânkdim Şeşdîv, Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. Ebî Hâşim el-Ḥüseynî, *Ta‘lîḳ ‘alâ Şerḥi’l-uşûli’l-ḥamse, Şerḥu’l-uşûli’l-ḥamse* adıyla Kâḏî ‘Abdülcebbâr’a izafetle nşr. ‘Abdülkerîm ‘Oşmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1965.
- Marmura, Michael E., “Avicenna and the Kalâm”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, c. 7 (1991), ss. 172-206.



- Martin, C. F. J., *Thomas Aquinas: God and Explanations*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Maḥmûd, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003.
- \_\_\_\_\_ *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, I-V, thk. Fâḫîma Yûsuf el-Ḥaymî, Mü'essesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Mookerjee, Satkari, "Nyāya - Vaisesika", *The Cultural Heritage of India*, III, ss. 91-124, ed. Haridas Bhattacharyya, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta 1953.
- Muller, F. Max, *Six Systems of Indian Philosophy: Samkhya and Yoga, Naya and Vaiseshika*, Susil Gupta, Calcutta 1899.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbûrî & Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muḥyiddin Yaḫyâ b. Şeref b. el-Mûrî, *Şaḫîḫü Müslim bi-şerḫi'n-Nevevî*, I-XVIII, el-Maḫba'atü'l-Mıṣriyye, Kahire 1930.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muḥammed, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I-II, thk. Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Baḫru'l-keîâm*, thk. Zekiyyüddîn Muḥammed Şâliḫ el-Ferfûr, Dâru'l-Ferfûr, Dimeşk 1997.
- \_\_\_\_\_ *et-Temhîd fî uşûli'd-dîn*, thk. 'Abdülḫayy Ḳâbil, Dâru's-Şekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1987.
- Nisâbûrî, Sa'îd b. Muḥammed b. Sa'îd Ebü Reşîd, *fî't-Tevhîd*, thk. Muḥammed 'Abdülhâdî Ebü Rîde, Vezâretü's-Şekâfe, Kahire 1969.
- \_\_\_\_\_ *el-Mesâ'il fî'l-ḫilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'cn Ziyâde - Rıdvan es-Seyyid, Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-'Arabî, Beyrut 1979.
- O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1922.
- 'Osmân, 'Abdülkerîm, *Naẓariyyetü't-teklîf: Ârâ'u'l-Ḳâdî 'Abdilcebbâr el-keîâmîyye*, Mü'essesetü'r-Risâle, Beyrut 1971.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Patañjali, *The Yoga Sutras of Patañjali*, İngilizce'ye çev. James Haughton Woods, Dover Publications, Mineola 2003.
- Pessin, Sarah, "The Influence of Islamic Thought on Maimonides", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/maimonides-islamic/>, 02.09.2005.

- \_\_\_\_\_ “Saadya [Saadiyah]”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2003 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/saadya/>, 09.09.2005.
- Peters, Jan R. T. M., *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Muṣṭazilī Qādī l-Qudāt Abū l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī*, E. J. Brill, Leiden 1976.
- Pines, Shlomo, *Mezhebü'z-zerre ʿinde'l-müslimîn ve ʿalâkatühû bi-mezâhibi'l-Yûnân ve'l-Hunûd*, Arapça'ya çev. Muhammed ʿAbdülhâdî Ebû Rîde, Mektebetü'n-Nehḍati'l-Miṣriyye, Kahire 1946.
- \_\_\_\_\_ “A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XVII (1994), ss. 182-203.
- Platon, *Yasalar*, I-II, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, Kabcacı Yayinevi, İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_ “Phaedrus”, *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, ss. 475-525, ed. Huntington Cairns - Edith Hamilton, Pantheon Books, New York 1961.
- Pretzl, Otto, *Die frühislamische Attributenlehre: ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1940.
- Proclus, *On the Eternity of the World (de Aeternitate Mundi)*, giriş ve notlarla İngilizce'ye çev. Helen S. Lang - A. D. Macro, University of California Press, Berkeley 2001.
- Qadir, C. A., “Pre-Islamic Indian Thought”, *A History of Muslim Philosophy*, I, ss. 15-45, ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963.
- Randall Jr., John Herman, *Aristotle*, Columbia University Press, New York 1960.
- Râzî, Ebû ʿAbdullâh Faḥruddîn Muhammed b. ʿÖmer b. Ḥüseyn, *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtîhu'l-ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_ *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*, I-VII (5 mücellet halinde), thk. Aḥmed Ḥicâzî es-Sekḳâ, Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_ *Kitâbü'l-erbaʿîn fî uşûli'd-dîn*, I-II (tek mücellet halinde), thk. Aḥmed Ḥicâzî es-Sekḳâ, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2004.
- Reichenbach, Bruce R., *The Cosmological Argument: A Reassessment*, Charles C. Thomas, Springfield 1972.
- \_\_\_\_\_ “Cosmological Argument”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/cosmological-argument/>, 03. 05. 2006.
- Ross, David, *Aristotle*, Routledge, London - New York 1995.

- Rowe, William L., *The Cosmological Argument*, Fordham University Press, New York 1998.
- Rudavsky, Tamar M., *Time Matters: Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2000.
- Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy, and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Simon and Schuster, New York 1945.
- \_\_\_\_\_ *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen & Unwin, London 1951.
- Şâ'îd el-Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Şâ'îd b. Aḥmed b. ʿAbdurrahmân, *Ṭabakâtü'l-ʿümem*, thk. Ḥayât Bü ʿAlvân, Dâru't-Ṭâlfî'a, Beyrut 1985.
- Sambursky, S., *The Physical World of Late Antiquity*, Basic Books, New York 1962.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Schacht, Joseph, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, sy. 1 (1953), ss. 23-42.
- Scoon, Robert, *Greek Philosophy before Plato*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1928.
- Shand, John, *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, UCL Press, London 1993.
- Sharma, Chandradhar, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Rider & Company, London 1960.
- Sheikh, M. Saeed, "al-Ghazālî: Metaphysics", *A History of Muslim Philosophy*, III, ss. 581-616, ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963.
- Sicistânî, Ebü Süleymân Muḥammed b. Ṭâhir b. Bâbâ b. Behrâm, *Şivânü'l-ḥikme: ve hüve târiḥun li'l-ḥukemâ'i kable zuhûri'l-İslâm ve baʿdehü*, thk. ʿAbdurrahmân Bedevî, Dâru Bibliyon, Paris 2004.
- Sicker, Martin, *Between Man and God: Issues in Judaic Thought*, Greenwood Press, Westport 2001.
- Sorley, W. R., "Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza", *Mind*, c. 5, sy. 19 (1880), ss. 362-384.
- Sturch, R. L., *The Cosmological Argument* (basılmamış doktora tezi), Oxford University, 1972.
- Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muḥammed b. ʿAbdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, thk. Muḥammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Maʿrife, Beyrut 1975.
- \_\_\_\_\_ *Nihâyetü'l-iḳdâm fi ʿilmi'l-keâm*, thk. Alfred Guillaume, London 1934.

- Şevkânî, Muhammed b. ʿAli b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr: el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr*, I-V, Muştafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. bs., Kahire 1964.
- Şeyh Müfid, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Muhammed en-Nuʿmân el-ʿUkberî el-Bağdâdî, *Evâʿilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, nşr. Mehdî Muhaqqıq, Tehran University Press, Tahran 1993.
- Taberî, Ebû Caʿfer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Tefsîru't-Taberî: Câmiʿu'l-beyân ʿan teʿvîli âyi'l-Kurʿân*, I-XXVI, thk. ʿAbdullâh b. ʿAbdülmüşsin et-Türkî, Dâru ʿÂlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- \_\_\_\_\_ *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ʿümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm, Dâru Süveydân, Beyrut 1967.
- Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_ "Aquinaslı Thomas", *Felsefe Ansiklopedisi*, I, ss. 508-524, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 1998.
- Taylor, Alfred Edward, *Plato: The Man and His Work*, Methuen, London 1926.
- \_\_\_\_\_ *Platonism and Its Influence*, Marshall Jones Company, Boston 1924.
- Teftâzânî, Saʿdüddîn Mesʿûd b. ʿÖmer b. ʿAbdullâh, *Şerhu'l-ʿAkâʿidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed ʿAdnân Dervîş, Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, Beyrut 2005.
- Tehânevî, Muhammed b. ʿAli el-Fârûkî, *Keşşâfü işlâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, I-II, thk. ʿAli Daḥrûc, Mektebetü Lübnân Nâşîrûn, Beyrut 1996.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân ʿAli b. Muhammed b. ʿAbbâs, *Kitâbü'l-ımtâʿ ve'l-muʿânese*, I-III, nşr. Aḥmed Emîn - Aḥmed ez-Zeyn, Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, Beyrut 1953
- \_\_\_\_\_ *el-Muḳâbesât*, thk. Ḥasen es-Sendûbî, Dâru Suʿâd eş-Şabâḥ, 2. bs., Küveyt 1992.
- Tigunait, Rajmani, *Seven Systems of Indian Philosophy*, Himalayan International Institute, Honesdale 1983.
- Tillich, Paul, *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball, Oxford University Press, London 1964.
- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Topaloğlu, Aydın, *Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları: Teizm ya da Ateizm*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına Göre ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. bs., Ankara 1998.
- \_\_\_\_\_ *Kelâm İlmi: Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.
- \_\_\_\_\_ "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik*

- Mezhebi*, ss. 177-202, haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003.
- \_\_\_\_\_ “Hâlik”, *DİA*, XV, ss. 303-304, İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_ “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *DİA*, XXVIII, ss. 151-157, Ankara 2003.
- Troupeau, Gérard, “Conversion to Islam”, *Encyclopedia of the Middle Ages*, I, ss. 367-368, ed. André Vauchez vdğr., James Clarke & Co., Cambridge 2000.
- Ṭûsî, Ebû Ca<sup>c</sup>fer Naşîruddîn Muḥammed b. Muḥammed, *Risâletü kavâ<sup>c</sup>idi'l-<sup>c</sup>aḳâ<sup>c</sup>id*, thk. <sup>c</sup>Ali Ḥâsen Ḥâzim, Dâru'l-Ğurbe, Beyrut 1992.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, 2. bs., Ankara 1993.
- Tümer, Günay, “Brahmanizm”, *DİA*, VI, ss. 329-333, İstanbul 1992.
- Udayanacharya, *Nyāya-kusumānjali*, <http://mgmt.iisc.ernet.in/~raghavan/searchdir/Nk-translation.html>, 04. 05. 2006.
- Ulaş, Sarp Erk vdğr., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Ulutürk, Veli, *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- van den Bergh, Simon, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, I-II, E. J. W. Gibb Memorial Trust, Cambridge 1954.
- van Ess, Josef, “Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ss. 13-30, 280-287, ed. Michael E. Marmura, State University of New York Press, Albany 1984.
- Wallace, William, *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, ed. Edward Caird, Clarendon Press, Oxford 1898.
- Walzer, Richard, “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, ss. 60-113, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts 1962.
- Wardy, Robert, *The Chain of Change: A Study of Aristotle's Physics VII*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1963.
- Webb, Clement C. J., *Studies in the History of Natural Theology*, Clarendon Press, Oxford 1915.
- Wildberg, Christian, “John Philoponus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/philoponus/>, 11.08.2005.

- Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Catholic University of America Press, Washington D. C. 2000
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, London 1976.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6 (1987-88), ss. 71-83.
- \_\_\_\_\_ “Araz”, *DİA*, III, ss. 337-342, İstanbul 1991.
- Yazıcı, Tahsin - Uludağ, Süleyman, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, XVII, ss. 222-226, İstanbul 1998.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Mâturîdî Kelâm Ekolü’nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebu’l-Mu‘în Neseffî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII (1985), ss. 281-298.
- Yeşilyurt, Temel, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (2000), ss. 337-355.
- Yurdagür, Metin, “Son Dönem Mu‘tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar: Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1986), ss. 117-136.
- \_\_\_\_\_ “Âfâkî (İslâm Düşüncesi)”, *DİA*, I, ss. 397-398, İstanbul 1988.
- \_\_\_\_\_ “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, ss. 330-332, İstanbul 1994.
- Yücedoğru, Tevfik, *Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yayınları, Bursa 2006.
- \_\_\_\_\_ *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yayınları, Bursa 2006.
- Zehabî, Ebû ‘Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. ‘Osmân, *Mizânü’l-i‘tidâl fi nakdi’r-ricâl*, Ebü’l-Fazl Zeynüddîn ‘Abdurrahîm b. el-Ḥüseyn b. ‘Abdurrahmân el-İrâkî, *Zeylü Mizâni’l-i‘tidâl* ile birlikte, I-VII, thk. ‘Ali Muhammed Mu‘avvaḍ - ‘Âdil Aḥmed ‘Abdülmevcûd, Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, Beyrut 1995.