

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ
İLƏHIYYAT FAKÜLTƏSİNİN

ELMİ
MƏCMUƏSİ

№ 13 APREL (NİSAN) 2010

KƏLAMA GÖRƏ ALƏMİN YARADILIŞI

i.e.n. Aqil ŞİRİNOV

Aləmin yaradılışı problemi klassik kəlam kitablarında ciddi müzakirə obyektinə çevrilmiş ən önəmli məsələlərdən biridir. Cüveyninin (ö. 478/1085) yetkinlik yaşına çatanlar üçün şəriət baxımından lüzumlu olan ən ümdə şeyin aləmin bir başlanğıcı olduğu görüşünə apararı doğru düşünmə fəaliyyəti olduğuna dair görüşü¹ kəlamçılardan bu məsələyə nə qədər əhəmiyyət verdiklərini göstərir. Biz bu məqalədə aləmin yaradılışı ilə bağlı kəlamçıların görüşlərini müzakirə edərək aşağıdakı suallara cavab tapmağa çalışacağıq:

1. Kəlamçılar “aləm” məfhumu ilə nəyi nəzərdə tuturlar?
2. Aləm əzəlidirmi (qədim), yoxsa sonradan yaradılıb?
3. Əgər aləm sonradan yaradılıbsa onda nədən (hansı maddədən) yaradılmışdır?

Yuxarıdakı suallara cavab verməzdən əvvəl klassik kəlam kitablarında qeyd olunan mövzunun hansı bölüm və fəsillər altında müzakirə olunduğuna dair məlumat vermək lazımdır. Mütəqəddimun (Qəzzalidən əvvəlki) dövrü kəlamçıları aləmin yaradılışı ilə əlaqəli mövzulardan əsasən “aləmin sonradan olması (hüdəs)”, “varlıqların qisimləri”, “ərəzlərin (aksidensiya) hüdəsu”, “cövhərin (substansiya) əzəli olmasının imkansızlığı”, “əl-cövhəru-l-fərd (atom)”, “aləmin əzəliliyini inkar edənlərin görüşləri”, “aləm haqqında insanlar arasındakı ixtilafılar”, “həyula (ilk maddə, materiya) və ünsürü qəbul edən filosofların görüşlərinin rəddi” və buna bənzər fəsillər altında bəhs ediblər. Bundan başqa, elm (bilgi), qüdrət, iradə, təkvin kimi ilahi sifətlərin (atributların) və “şey” məfhumunun müzakirə olunduğu bölümlərin də mövzu ilə əlaqəsi vardır.²

¹ İmamı-l-Hərəmeyn əl-Cüveyni, *Kitabu-l-İrşad*, thq. M. Yusuf Musa-Əli Əbdülmünim Əbdülhəmid, Qahirə, 2002/1422, səh. 3.

² Bax. Əbu Mənsur əl-Maturidi, *Kitabu-t-Tövhid*, thq. Bəkir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2005, səh. 25-62, 73-78, 92-99, 170-183, 211-268; Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, thq. Hüseyin Atay, Ankara, 2004, səh. 62-145; Cüveyni, *əş-Şamil*, Beyrut, 1999/1420, səh. 11-12, 23-115.

Mütəəxxirun (Qəzzalidən sonrakı) dövrü kəlam kitablarında isə mövzu daha çox “əl-umuru-l-ammə”³ bölümündə “qədimin (başlanğıcı olmayan, əzəli) və muhdəsin (başlanğıcı olan) xüsusiyyətləri”, “qədim bəhsləri”, “hadis (sonradan olan, başlanğıcı olan) bəhsləri” və “zaman” başlıqları altında müzakirə olunmuşdur. Bu qısa məlumatdan sonra yuxarıdakı suallara cavab verməyə çalışaq.⁴

Aləmin Hüdusu (sonradan yaradılması): Aləmi “Allahdan başqa hər şey” kimi tərif edən kəlamçılar⁵ Aristotelin (b.e.ə. 384-322) irəli sürdüyü materiya-forma mərkəzli aləm anlayışına (hilomorfizm) qarşı cövhər-ərəz (substansiya-aksidensiya) mərkəzli atomçu (bölünməyən parça - əl-cuz əlləzi lə yətəcəzzəu- الجزء الذي لا يتجزأ) bir aləm ideyasını mənimsəmişlər. Kəlamçıların bu anlayışı mənimsəyərək müdafiə etmələrinə səbəb olan ən əsas təkanverici güc aləmin sonradan olmasını və bunun öz hərəkətlərində seçmə azadlığına sahib olan bir Yaradıcı tərəfindən yaradıldığını dəlilləndirmə tələsidir. Cövhər-ərəz mərkəzli aləm anlayışı kəlamçıların bu dəlilləndirmədə ən təməl arqumenti olmaqla yanaşı onlara fizikadan metafizikaya keçmə imkanı da vermişdir. Kəlamçıların qeyd olunan anlayışı dəlilləndirmə tərzinə toxunmazdan əvvəl atomçu görüşün mənbəyi və onun kəlamdakı istifadə olunma tarixindən qısaca bəhs edək.

Kəlamın atom nəzəriyyəsinin qaynağı mövzusunda müxtəlif fikirlər irəli sürülüb. Bunlardan birincisi onun qədim yunan düşüncəsindən alındığına dair görüşdür. Bu görüşü müdafiə edənlərə görə kəlamda istifadə olunan bu nəzəriyyə qədim yunan filosoflarından biri olan Demokrit (b.e.ə. təq. 460-370) tərəfindən irəli sürülən və aləmin bölünməyən zərrəciklərdən yəni atomlardan ibarət olduğunu irəli sürən görüşə əsaslanmışdır. Mehmed Şemseddin kimi bəzi tədqiqatçılara görə isə kəlam atomçuluğu əsası filosof Kanada⁶ tərəfindən qoyulan hind atomçuluğuna daha yaxındır.⁷ Lakin yunan

³ Kəlam kitablarındakı “əl-umuru-l-ammə” bölümü bu elmin əsas mövzusu olan İslamın əqidə əsasları ilə əlaqəli bəhslərdən əvvəl gnesioloji və ontoloji mövzuların müzakirə olunduğu giriş xarakterli bölümdür. Kəlam kitablarında bu bölüm bəzən bir kitabın üçdə ikisini əhatə edəcək qədər geniş şəkildə müzakirə olunmuşdur.

⁴ Bax. Fəxrəddin ər-Razi, *Muhassal*, tərc. edən: Hüseyin Atay, səh. 78-81; Təftəzani, *Şərhu-l-Məqasid*, thq. Əbdürrəhman ‘Umeyra, II, 1-23, 179-197 ; Seyyid Şərif Cürçani, *Şərhu-l-Məvaqif*, thq. Mahmud Ömər əd-Dimyati, Beyrut, 1998/1419, III, 3-20, 181-203.

⁵ Nəsəfi, *Təbsiratu-l-Ədilla*, I, 62

⁶ Kanada bizim eradan 500 il əvvəl yaşamış bir hind filosofudur. O, maddənin daimi surətdə hərəkət edən çoxlu sayda kiçik və bəsit zərrəciklərdən ibarət olduğunu və bunların sonsuz bir şəkildə bölünməsinin mümkün olmadığını irəli sürmüşdür.

və hind ənənələrindəki görüşlərdən istifadə etsə də, kəlam atomçuluğu bu düşüncə sistemlərindəki atomçuluqdan bariz bir şəkildə fərqlənir. Materialist bir təmələ əsaslanan Demokritin atom anlayışına görə atomlar əzəli və əbədi olub nə yaradılmışlar nə də yox olacaqlar.⁸ Hind düşüncəsində də atomlar əzəlidir.⁹ Kəlam atomçuluğu isə atomların yaradılmışlığını və bundan çıxış edərək Allahın varlığının dəlilləndirilməsini mümkün edən özünəməxsus bir struktura malikdir. Bu isə kəlam atomçuluğunun məqsəd baxımından yunan və hind atomçuluqlarından tamamilə fərqli olduğunu göstərir.¹⁰

Aləmin cövhər və ərəzlərdən ibarət olduğuna dair görüşü İslam düşüncəsində ilk dəfə Cə'd ibn Dirhəm (ö.118/736) və Cəhm ibn Səfvanın (ö. 128/720) mənimsədiyi, daha sonra isə mötəzilə məzhəbinin qabaqcıl mütəfəkkirlərindən biri olan Əbu-l-Hüzeyl əl-Əllaf (ö. 235/850) tərəfindən sistemləşdirilərək kəlamı bir tezis kimi irəli sürüldüyü qəbul edilir. əl-Əllafın sistemi dörd əsasa istinad edirdi. Bunlar ərəzlər, onların hüdusu, cismin ərəzlərdən xali olmasının mümkün olmaması və başlanğıcı olmayan hadisələrin olmasının mümkünsüzlüyü idi.¹¹ Sünni kəlamçılar içərisində isə bu nəzəriyyəni ilk qəbul edən İbn Küllab əl-Bəsri (ö. 240/857) olmuşdur.¹²

Kəlamı atom nəzəriyyəsinin qayəsinin aləmin yoxkən sonra var olduğunun və öz hərəkətlərində ixtiyar sahibi olan (fail-i muxtar) Allah tərəfindən yoxdan yaradıldığının isbatı olduğunu yuxarıda qeyd etmişdik. Kəlamçılardan bu metodu induktiv bir təmələ istinad edir. Nəticəyə çatmaq üçün onlar əvvəlcə ərəzlərin varlığını və onların hadis olduqlarını isbat edir, daha sonra da cövhərlərin ərəzlərsiz olmasının mümkün olmadığını və beləcə onların da hadis olduğunu əsaslandırılar; ən nəhayət isə başlanğıcı

⁷ M. Şemseddin, "Mütəkəllim'in ve Atom Nazariyesi", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1925, I, 91-93

⁸ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002, səh. 259

⁹ Çağfer Karataş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003, səh. 132

¹⁰ M. Şemseddinə görə kəlamçılar aləmdə mövcud olan hər şeyin yeganə yaradıcısının və tənzimləyicisinin Allah olduğuna dair əqidəni əsaslandırmaq istədikləri üçün təbii olaraq aləmin varlıq səbəblərini nəticədə Allaha aparıb çıxaran münasib bir yol axtarmışlar. Bu nəticəyə çatmaq üçün izlənməsi mümkün olan ən münasib metodun isə kainatın yaradılmasındakı maddi ünsürün iştirak payını son həddə qədər azaltmağa imkan verən mənasib bir yol olduğunda şübhə yoxdur. Bu mənada kəlamçılar atom nəzəriyyəsinə mənimsəyərək ona öz görüşlərini dəlilləndirməyə yarayan yeni bir forma vermişlər. Bax. M. Şemseddin, *a.k.m.*, səh. 92-94

¹¹ M.Şemseddin, *a.k.m.*, səh. 68

¹² İzmirli İsmail Hakkı, "Âlem", *İslam Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, 1941, səh. 262-3

olmayan hadislərin olmasının mümkünsüzlüyünü dəlilləndirərək cövhər və ərəzlərin yoxdan yaradılıqları nəticəsinə gəlib çıxırlar. İndi bunlardan qısaca bəhs edək.

Kələmçılara görə, aləm ərəzlərdən və onların daşıyıcısı olan cövhərlərdən ibarətdir və yalnızca maddə deyil, eyni zamanda məkan, zaman və hərəkət də atomlardan ibarətdir.¹³ Müxtəlif görüşlər olsa da, ərəz “başlı başına mövcud olmayan” və ya “cövhərdə var (qaim) olan mənə”¹⁴, cövhər isə “başlı başına var olan” şəklində tərif olunmuşdur. Cövhərin “başlı başına mövcud olan” şəklində tərif olunmasının səbəbi onun varlığın heç bir məhəllə (yer) ehtiyac olmadan gerçəkləşməsidir.¹⁵

Kələmçılardan əksəriyyəti cövhəri ikiyə ayırır. Birinci növ cövhər mürəkkəb olmayan, nə əqli, nə kəsri (parçalanma və qırılma yolu ilə), nə də hissi baxımdan bölünməsinin düşünülməsi mümkün olmayan cövhər, yəni atomdur; kələm istilahında buna “cövhər-i fərd” və “əl-cuz əlləzi lə yəəcəzzəu (bölünməyən parça)” deyilir.¹⁶ Cövhərin ikinci növü isə atomlardan ibarət olan cismdir. İbrahim ibn Səyyar ən-Nəzzam (ö. 232/845) və Dırrar ibn Amr (ö. 200/815?) kimi mötəzilə alimləri bölünməyən bir parçanın olmasının mümkün olmadığına dair görüşü müdafiə etmişlərsə də, bu görüş kələm ənənəsində o qədər də tərəfdar toplamamışdır.¹⁷

Kələmçılar, zəruri olaraq bilindikləri üçün¹⁸ ərəzlərin var olduğuna dair əlavə bir dəlilləndirmənin lazım olmadığı görüşünü mənimsəməklə birlikdə mövzu ilə əlaqəli bəzi dəlillər də irəli sürmüşlər. Bu dəlillərdən biri belədir:

¹³ Mehmet Dağ, “Yunan və İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşünə Tepkiler”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1975, sayı 2, səh. 83; Zamanın cövhər və ya ərəz olması ilə əlaqəli mübahisələr haqqında bax. Fəxrəddin ər-Razi, *əl-Məbahisu-l-Məşriqiyyə*, thq. M. əl-Mu'tasim Billəh əl-Bağdadi, Beyrut, 1990/1410, I, 765-768

¹⁴ Kələm ənənəsindəki ərəzlə əlaqəli müxtəlif təriflər haqqında bax. Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 52; Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Kəlamında Ərəz Nazariyesi”, *MÜİFD*, İstanbul, 1987-8, Sayı 5-6, səh. 72

¹⁵ Cövhərin bu tərifini bütün kələm alimləri tərəfindən qəbul olunmamışdır. Məsələn, Əbu-l-Həsən əl-Əş'ari yalnızca Allahın başlı başına var olduğunu iddia edərək bu tərifə qarşı çıxmışdır. Bax. Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədilla*, I, 63; Cüveyni, *Kitabu-l-İrşad*, Qahirə, 2002/1422, səh. 2

¹⁶ Kələmçılardan bu görüşü ilə Demokritin atom anlayışı arasında yaxınlıq var. Belə ki, Demokritə görə də atomlar istər məfhumu, istər məntiqi, istərsə də fiziki baxımdan bölünməzlər. Bax. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, səh. 259

¹⁷ Nəzzam cövhərin varlığını inkar edir və aləmin bütövlükdə yeganə ərəz şəklində olan hərəkətdən ibarət olduğunu müdafiə edirdi.

¹⁸ Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 61; Y. Sevki Yavuz, *a.k.m.*, səh. 73

biz bir cismin, öz varlığını davam etdirməklə birlikdə, əvvəlcə qara, sonra isə ağ rəngə büründüyünü müşahidə edirik. Onun ağ və qara rənglərə bürünməsinin iki səbəbi ola bilər: bu rəng dəyişməsi ya onun özündən (zat) və ya onun xaricindəki bir şeydən qaynaqlanır. Bunun onun özündən olması mümkün deyildir, çünki belə olan halda o həmişə qara olmalıdır. Özü qalmaqla birlikdə əvvəlcə qara olan cismin sonra ağa çevrilməsi həm onun özü səbəbi ilə ağ rəngə bürünmədiyini, həm də, daha öncə qara olmasının da özü səbəbilə deyil, yox olan bir xüsusiyyət səbəbilə olduğunun dəlilidir; bu xüsusiyyət də ərəzdır.¹⁹

Başqa bir dəlilə görə, cismin sükunət halından sonra əvvəlki yerindən ayrılaraq başqa bir yönə doğru hərəkət etdiyini müşahidə edirik. Zəruri olaraq bilirik ki, cövhərin öz cəhətinə məxsus olması zəruri deyil, mümkündür. Belə ki, onun ilk cəhətdə qalması imkansız bir hal deyildir. Onun bir cəhətdə yox olaraq başqa bir cəhətə məxsus olmasını lüzumlu edən bir zəruri ediciyə ehtiyac vardır. Bu isə ya cövhərin özü və ya onun xaricində olan bir şeydir. Birincisi imkansızdır, çünki cövhərin varlığı mütəmadi (müstəmirru-l-vücut), mütəmadi olanın məxsus olduğu cəhət isə onunla birlikdə davam edir. Bu da öz növbəsində cövhərin bir cəhətdən başqa bir cəhətə keçməsinə mümkünsüz edir. Cövhərin bütün cəhətlərə olan nisbəti eyni dərəcədədir və özü eyni şəkildə qaldığı halda cəhətlərə olan nisbəti dəyişər. Elə isə onun müəyyən cəhətlərə məxsusluğunu təmin edəcək başqa bir zəruri ediciyə ehtiyac vardır. Belə olan halda isə cövhərə zaid (əlavə olan) başqa bir məna olmalıdır; bu da ərəzdır.²⁰

Ərəzlərin varlığının dəlilləndirilməsindən sonrakı mərhələ onların hadis olduqlarının, yəni varlıqlarının bir başlanğıcı olduğunun isbat edilməsidir. Bir çox kəlamçının irəli sürdüyü və artıq klassik hala gəlmiş bu dəlillərdən biri belədir: biz müəyyən bir cismin sakit bir vəziyyətdə olduğu halda daha sonra hərəkət etdiyini müşahidə edirik. Hərəkət və sükunun (sakit olma halının) ərəz olması isə məlumdur. Sakit bir halda olan cisimdə daha sonra hərəkət ortaya çıxır və o, hərəkət etməyə başlayır. Cisim sakit bir halda olanda onda hərəkət mövcud olmur. Hərəkət sonradan ortaya çıxır və biz bu

¹⁹ Nəsefi, *Təbsiratu-l-ədillə*, I, 73-74

²⁰ Dəlilin daha geniş versiyası üçün bax. Cüveyni, *əl-İrşad*, səh. 18-19; Mehmet Dağ, *İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Âlem ve Allah Görüşü*, 1976, səh. 101-102; Bağdadi, *Usulu-d-din*, Beyrut, 1981/1401, səh. 36-38

ortaya çıxmanı müşahidə və hisslərin köməyi ilə bilirik. Bundan başqa, sükun daha öncə cismdə mövcud deyildi və daha sonra yeni hərəkət meydana gəldikdən sonra yox oldu. Bu durum bizə onun hadis olduğunu və qədim olmasının əsla mümkün olmadığını göstərir. Çünki qədimin yoxluq xüsusiyyətini qəbul etməsi imkansız bir şeydir. Bu bütün ərəzlərin hadis olduğunun dəlilidir.²¹ Sünni kəlamçılara görə hadis olan ərəzlər varlıqlarını iki anda davam etdirə bilməzlər və mütəmadi olaraq yaradılıb yox edirlər. Bir anda var olan ərəzlər yox olur və ikinci anda onların bənzərləri yaradılır. Onların davam etməsi yalnızca Allahın yenidən yaratmasından asılıdır.²² Bu, kəlam terminologiyada “təcəddudu-l-əmsal (bənzərlərin yenilənməsi)” prinsipi kimi tanınır. Eyni zamanda bu anlayışa görə ərəz nə özü ilə, nə də başqa ərəzlərlə qaim ola bilməzlər; onlar yalnızca cövhərlə qaim olurlar.²³ Sünni kəlamçılardan fərqli olaraq mötəzilə kəlamçıları ərəzlərin öz varlıqlarını davam etdirmələrinin mümkün olduğunu irəli sürüblər.

Ərəzlərin hadis olduqlarının dəlilləndirilməsindən sonrakı mərhələ cövhərlərin onlardan xali olmasının mümkün olmadığını və beləcə onların da hadis olduğunun dəlilləndirilməsidir. Buna görə cövhər hərəkət və sükun ərəzlərindən xali deyildir. Hadislərdən xali olmayan özü də hadisdir. Demək ki, cövhər də hadisdir.²⁴ Cövhər və ərəzlər hadis olduğu üçün onlardan ibarət olan aləm də hadisdir. Aləmin hüdusu ilə əlaqəli irəli sürülən bütün dəlillər kəlamçılar tərəfindən nəticədə Allahın varlığının isbatında bir müqəddimə kimi istifadə edilmişdir. Hüdus dəlili adı ilə məşhur olan bu dəlilləndirmə şəkli qısaca belədir: aləm ərəz və cövhərləri ilə birlikdə hadisdir. Hər hadisın bir muhdisi (yaradıcısı) vardır. Elə isə aləmin də bir muhdisi vardır; bu da Allahdır.²⁵

Kəlamçılar hadis və qədim məfhumları ilə nəyi nəzərdə tuturlar? Müxtəlif görüşlər olsa da qədim əsasən “varlığın başlanğıcı olmayandır” şəklində tərif olunmuşdur.²⁶ Hadis isə “başlanğıcı olan”²⁷ və “əvvəli yoxluq olan” şəklində

²¹ Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, I, səh. 82-83

²² M.Şemseddin, *a.k.m.*, səh. 96

²³ Bax. Cüveyni, *əş-Şamil*, səh.72-77

²⁴ Siyalkuti, *Haşiyətin 'alə Şərhi-l-Məvqif*, thq. Mahmüd Ömər əd-Dəmyati, Beyrut, 1998/1419, III, 183

²⁵ Hüdus dəlili ətrafındakı müzakirələr haqqında bax. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamçılarının və Filozoflarının Görə Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 2001, səh. 69-73, 80-93

²⁶ Bax. Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, I, 77

tərif olunan “zaman baxımından hadis” və “əvvəli başqası olan” şəklində tərif olunan “zat baxımından hadis” olmaqla ikiye ayrılmışdır. Kəlamçılar aləmin həm zat həm də zaman baxımından hadis olduğunu iddia edərək onu zat baxımından hadis olaraq qəbul edən məşşai (peripatetik) filosoflara qarşı çıxmışlar. Xüsusən mütəqaddimun dövrü kəlam kitablarında “əbhasu-l-hadis (hadis bəhsləri)” və “əbhasu-l-qadim (qədim bəhsləri)” sərlövhəli bölümlərdə məşşai filosofların aləmi zaman baxımından qədim olaraq qəbul etmələri tənqid olunmuş və onların bu mövzudakı dəlilləri çürüdülməyə çalışılmışdır. Görəsən Allahın sifətlərini qədim olaraq qəbul edən və bunun qədim varlıqların çoxluğuna (təəddudu-l-qudəma) yol açmayacağını irəli sürən sünni kəlamçıların aləmin zaman baxımından hüdusundakı israrlarının əsas səbəbi nədir? Bizə görə Fəxrəddin ər-Razi (ö. 606/1210) və Seyyid Şərif Cürçani (ö. 816/1413) kimi kəlamçıların də qeyd etdikləri kimi kəlamçıların aləmin hüdusunu, filosofların isə qədimliyini (qidəm) müdafiə etmələrinin əsas səbəbi hər ikisinin Tanrı anlayışından qaynaqlanmışdır. Belə ki, kəlamçılar Allahın “Fail-i muxtar” yəni öz hərəkətlərində seçmə azadlığına sahib olduğunu və onun fellərinin “var etmə məqsədindən” sonra gəldiyini və bu məqsədin yoxluğa bərabər olduğunu qəbul edirlər. Onlara görə Fail-i muxtarın bütün hərəkətləri məqsəd, ixtiyar və iradə kimi şeylərdən sonra gəlir. Başqa bir varlıqdan sonra gələnin isə hadis olması zəruridir. Əgər məqsəd və iradə hərəkətin varlığı çıxması halında olarsa onda bu var olan bir şeyi yenidən var etmək mənasına gəldiyi üçün taftalogiya (təhsilu-l-hasil-الحاصل) səbəb olar. Halbuki İslam filosoflarına görə, Allah zət baxımından zəruri edicidir (mucib bi-z-zat-موجب بالذات) və feilin ondan çıxması zəruri olub heç bir məqsəddən sonra deyildir. Qısacası, kəlamçılarla məşşai filosoflar arasındakı əsas anlaşılmazlıq birincilərin iradə və qüdrət sahibi olan Allahın “muxtar” olduğunu və Onun “mucib” olmasının mümkün olmadığını, ikincilərin isə bunun mümkün olduğunu qəbul etmələrindən qaynaqlanır.²⁸ Kəlamçılar aləmin qədimliyinin qəbul edilməsinin Allahın iradə və qüdrət sifətlərinə xələl gətirəcəyi təlaşını daşımışlar. Belə ki, “mucib bi-z-zat” olan bir tanrı bir şeyi yaradıb yaratmama azadlığına malik ola bilməz; Onun yaratması zəruridir. O,

²⁷ Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 113

²⁸ Râzi, *Muhassal*, səh. 78; Cürçâni, *Şərhu-l-Məvaqif*, III, 181-183; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, səh. 180-181

ortaya çıxmanı müşahidə və hisslərin köməyi ilə bilirik. Bundan başqa, sükun daha öncə cismdə mövcud deyildi və daha sonra yəni hərəkət meydana gəldikdən sonra yox oldu. Bu durum bizə onun hadis olduğunu və qədim olmasının əsla mümkün olmadığını göstərir. Çünki qədimin yoxluq xüsusiyyətini qəbul etməsi imkansız bir şeydir. Bu bütün ərəzlərin hadis olduğunun dəlilidir.²¹ Sünni kəlamçılara görə hadis olan ərəzlər varlıqlarını iki anda davam etdirə bilməzlər və mütəmadi olaraq yaradılıb yox edirlər. Bir anda var olan ərəzlər yox olur və ikinci anda onların bənzərləri yaradılır. Onların davam etməsi yalnızca Allahın yenidən yaratmasından asılıdır.²² Bu, kəlam terminologiyada “təcəddudu-l-əmsal (bənzərlərin yenilənməsi)” prinsipi kimi tanınır. Eyni zamanda bu anlayışa görə ərəz nə özü ilə, nə də başqa ərəzlərlə qaim ola bilməzlər; onlar yalnızca cövhərlə qaim olurlar.²³ Sünni kəlamçılardan fərqli olaraq mötəzilə kəlamçıları ərəzlərin öz varlıqlarını davam etdirmələrinin mümkün olduğunu irəli sürüblər.

Ərəzlərin hadis olduqlarının dəlilləndirilməsindən sonrakı mərhələ cövhərlərin onlardan xali olmasının mümkün olmadığını və beləcə onların da hadis olduğunun dəlilləndirilməsidir. Buna görə cövhər hərəkət və sükun ərəzlərindən xali deyildir. Hadislərdən xali olmayan özü də hadisdir. Demək ki, cövhər də hadisdir.²⁴ Cövhər və ərəzlər hadis olduğu üçün onlardan ibarət olan aləm də hadisdir. Aləmin hüdusu ilə əlaqəli irəli sürülən bütün dəlillər kəlamçılar tərəfindən nəticədə Allahın varlığının isbatında bir müqəddimə kimi istifadə edilmişdir. Hüdus dəlili adı ilə məşhur olan bu dəlilləndirmə şəkli qısaca belədir: aləm ərəz və cövhərləri ilə birlikdə hadisdir. Hər hadisın bir muhdisi (yaradıcısı) vardır. Elə isə aləmin də bir muhdisi vardır; bu da Allahdır.²⁵

Kəlamçılar hadis və qədim məfhumları ilə nəyi nəzərdə tuturlar? Müxtəlif görüşlər olsa da qədim əsasən “varlığın başlanğıcı olmayandır” şəklində tərif olunmuşdur.²⁶ Hadis isə “başlanğıcı olan”²⁷ və “əvvəli yoxluq olan” şəklində

²¹ Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, I, səh. 82-83

²² M.Şemseddin, *a.k.m.*, səh. 96

²³ Bax. Cüveyni, *əş-Şamil*, səh.72-77

²⁴ Siyalkuti, *Haşiyətin 'alə Şərhi-l-Məvqif*, thq. Mahmüd Ömər əd-Dəmyati, Beyrut, 1998/1419, III, 183

²⁵ Hüdus dəlili ətrafındakı müzakirələr haqqında bax. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kəlamçılarına və Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 2001, səh. 69-73, 80-93

²⁶ Bax. Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, I, 77

tərif olunan “zaman baxımından hadis” və “əvvəli başqası olan” şəklində tərif olunan “zat baxımından hadis” olmaqla ikiye ayrılmışdır. Kəlamçılar aləmin həm zat həm də zaman baxımından hadis olduğunu iddia edərək onu zat baxımından hadis olaraq qəbul edən məşşai (peripatetik) filosoflara qarşı çıxmışlar. Xüsusən mütəqəddimün dövrü kəlam kitablarında “əbhasu-l-hadis (hadis bəhsləri)” və “əbhasu-l-qədim (qədim bəhsləri)” sərlövhəli bölümlərdə məşşai filosofların aləmi zaman baxımından qədim olaraq qəbul etmələri tənqid olunmuş və onların bu mövzudakı dəlilləri çürüdülməyə çalışılmışdır. Görəsən Allahın sifətlərini qədim olaraq qəbul edən və bunun qədim varlıqların çoxluğuna (təəddudu-l-qudəma) yol açmayacağını irəli sürən sünni kəlamçıların aləmin zaman baxımından hüdusundakı israrlarının əsas səbəbi nədir? Bizə görə Fəxrəddin ər-Razi (ö. 606/1210) və Seyyid Şərif Cürcani (ö. 816/1413) kimi kəlamçıların də qeyd etdikləri kimi kəlamçıların aləmin hüdusunu, filosofların isə qədimliyini (qidəm) müdafiə etmələrinin əsas səbəbi hər ikisinin Tanrı anlayışından qaynaqlanmışdır. Belə ki, kəlamçılar Allahın “Fail-i muxtar” yəni öz hərəkətlərində seçmə azadlığına sahib olduğunu və onun fellərinin “var etmə məqsədindən” sonra gəldiyini və bu məqsədin yoxluğa bərabər olduğunu qəbul edirlər. Onlara görə Fail-i muxtarın bütün hərəkətləri məqsəd, ixtiyar və iradə kimi şeylərdən sonra gəlir. Başqa bir varlıqdan sonra gələnin isə hadis olması zəruridir. Əgər məqsəd və iradə hərəkətin varlığına çıxması halında olarsa onda bu var olan bir şeyi yenidən var etmək mənasına gəldiyi üçün taftalogiya (təhsilu-l-hasil-التحصیل) səbəb olar. Halbuki İslam filosoflarına görə, Allah zati baxımından zəruri edicidir (mucib bi-z-zat-موجب بالذات) və feilin ondan çıxması zəruri olub heç bir məqsəddən sonra deyildir. Qısacası, kəlamçılarla məşşai filosoflar arasındakı əsas anlaşılmazlıq birincilərin iradə və qüdrət sahibi olan Allahın “muxtar” olduğunu və Onun “mucib” olmasının mümkün olmadığını, ikincilərin isə bunun mümkün olduğunu qəbul etmələrindən qaynaqlanır.²⁸ Kəlamçılar aləmin qədimliyinin qəbul edilməsinin Allahın iradə və qüdrət sifətlərinə xələl gətirəcəyi təlaşını daşmışlar. Belə ki, “mucib bi-z-zat” olan bir tanrı bir şeyi yaradıb yaratmama azadlığına malik ola bilməz; Onun yaratması zəruridir. O,

²⁷ Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 113

²⁸ Râzi, *Muhassal*, səh. 78; Cürçânî, *Şərhu-l-Məvaqif*, III, 181-183; İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, səh. 180-181

illətdir (səbəb) və məlul (səbəb olunan) ondan zəruri olaraq çıxar. Məlulun illətlə birlikdə var olması zəruridir. Bu anlayış Allahın iradə sahibi olmasını və seçmə azadlığını yox edərək Onun qüdrət sifəti ilə vəsfənmədiyini göstərir. Halbuki bu xüsusiyyət Quranın Allaha istinad etdiyi ən əsas atributlardan biridir.

Kələmçilər aləmin yaradılışında elm, iradə və qüdrət sifətlərinin təsirli olduğunu qəbul edirlər. Maturidilər buna təkvin sifətini də əlavə edirlər. Buna görə Allah hər şeyi, hətta yox olanı (mə`dum) belə əzəli bilgisi ilə bilir. Lakin məşşailərin iddia etdikləri kimi onun bilgisi yaratması manasına gəlməz. Tanrı bir şeyi bildiyində o şey bütün varlıq şərtlərini hazırlayaraq var olmaz. Bir şeyin yaradılması üçün onu bənzərlərindən ayırmağı və müəyyən bir vaxtda yaratmağı təmin edən iradənin və istəniləni yaratma qüdrətinin²⁹ olması lazımdır. Bu mənada mümkün³⁰ varlıqların bir təsir ediciyə ehtiyac səbəbinin əzəli imkan olduğunu qəbul edən məşşai filosoflardan fərqli olaraq kələmçilər bu illətin hüdus olduğunu müdafiə ediblər.³¹

Kələmçilər iradə olunan (murad) olmadan iradənin, qüdrət yetirilən (məqdur) olmadan da qüdrətin olmasının mümkün olmadığına, bundan başqa qədim bir iradədən hadis bir feilin meydana gəlməsinin imkansızlığına dair etirazlara Allahın iradəsi ilə bəşərin iradəsi arasındakı fərqə diqqət çəkərək cavablandırmağa çalışmışlar.³² Bundan başqa, problemi həll etmək üçün əzəli sifətlə sonradan olan fel arasına “zamani aidiyyəti” qoymaqladırlar. Beləcə fellər əzəli iradə və qüdrət sifətlərinin zaman içindəki gerçəkləşməsindən ibarət olmaqda, sifətlərin əzəliliyi isə fellərin də əzəli olmalarını zəruri etməməkdədir.³³

²⁹ İradə ilə qüdrət arasında fərq olmadığını irəli sürənlərə cavab olaraq Razi qüdrətin bir şeyin yaradılmasında təsirli olduğunu, lakin zamanın dəyişməsi ilə dəyişmədiyini və bu mənada bir şeyin müəyyən bir zamanda var olmasında qüdrət deyil iradənin təsirli olduğunu qeyd edir. Bax. Razi, *Mə`alimü Usulü-d-din*, thq. Səmih Dağım, Beyrut, 1992, səh. 44

³⁰ Mümkün belə tərif olunmuşdur: zatına nisbətə varlığı və yoxluğu eyni olan, varlığı və yoxluğu imkan daxilində olan.

³¹ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî* (nəşr olunmamış dissertasiya), İstanbul, 2006, səh. 57-59; Halife Keskin, “İslam Kelamında İlahi Sifətlər və Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana, 2001, sayı 1, səh. 70

³² Bax. Qəzzali, *Təhafutu-l-Fəlasifə*, tərc.ed. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarıoğlu, İstanbul, 2005, səh. 19.

³³ Halife Keskin, *a.k.m.*, səh. 78.

Kəlamçılar aləmin zaman baxımından hadis olduğunu qəbul etməklə zamanın da hadisliyini mənimsəmişlər.³⁴ Belə ki, aləm Allahdan başqa hər şey olduğu üçün zaman da hadis olmalıdır. Aləm zamanda yaradılıb, zaman da onunla birlikdə var olub. Zaman da məkan kimi sonludur və bir başlanğıca sahibdir. Qəzzali, məşşai filosofların “Allah zaman baxımından aləmdən əvvəldir deyilsə onda bu, aləm və zaman var olmadan öncə aləmin olmadığı sonsuz bir zamanın var olduğu mənasına gələr”³⁵ şəklindəki etirazlarına qarşı bir kəlamçı kimi belə cavab verir:

Zaman sonradandır və yaradılmışdır; ondan öncə əsla heç bir zaman yoxdur. “Allah aləm və zamandan öncədir” sözüümüzün mənası ondan ibarətdir ki, “Allah vardı, aləm isə yoxdu, sonra Allah yenə vardı və onunla birlikdə aləm də var oldu”; “O vardı və aləm yoxdu” sözüümüzün mənası “Yaradıcının zəti var idi və aləmin zəti yox idi”; “O vardı, Onunla birlikdə aləm də vardı” sözüümüzün mənası isə “yalnızca iki zətin var olmasıdır”. Bu halda biz “əvvəl olma” sözü ilə sadəcə Onun var olmadakı təkliyini nəzərdə tuturuq; aləm isə tək bir şəxs kimidir. Əgər biz məsələn, “Allah vardı İsa yoxdu; sonra O var olmağa davam edərkən Onunla birlikdə İsa da var oldu” desəydik bu ifadə yalnızca bir zətin varlığını, digərinin yoxluğunu, sonra da iki zətin var olduğu mənasını ehtiva edər, üçüncü bir şeyin varlığını zəruri etməzdi. Hər nə qədər xəyal gücü (vəhm) üçüncü bir şeyi, yəni zamanı nəzərdə tutmadan qane olmasa da, xəyal gücünün səhvlərinə dəyər verilməz.³⁶

Qəzzalinin son cümləsi insan ağı üçün zamanın yoxluğunu düşünməyin nə qədər çətin olduğunu etirafıdır. Zira insan zaman məfhumunu bir kənara qoyaraq düşünə bilməz.

Qəzzali zamanın gerçəkliyini qəbul etsə də, Ədududdin əl-İci (ö. 756/1355) kəlamçılardan “dünən bu gündən əvvəl olmasının yalnızca

³⁴ Kəlamçılardan əksəriyyəti zamanı “onunla məlum olmayan yenilənin ölçüldüyü məlum yenilənən (متجدد معلوم مقتر به متجدد غير معلوم)” şəklində tərif etmişlərə də (bax. Təftəzani, *a.k.ə.*, II, səh. 188), kəlam ənənəsində müxtəlif zaman tərifləri mövcuddur. Məsələn Əbu-l-Hüzeyl əl-Əllafa görə zaman “işlər arasındakı fərq”, Əbu Əli əl-Cübbai və Bəlxiyə görə isə “fələyin hərəkətidir”. Bax. Hüsəmuddin əl-Alusi, “əz-Zəmənu fi fikri-d-dini və-l-fəlsəfiyyi-l-qadim”, *Aləmu'l-Fikr*, Kütəvət, 1977 (Avqust-Sentyabr), VIII cild, II sayı, səh. 453.

³⁵ Qəzzali, *a.k.ə.*, səh. 32.

³⁶ Qəzzali, *a.k.ə.*, səh. 32.

zamani bir əvvəllik ola biləcəyini, bunun da 'zamanın da bir zamanı var' mənasına gələrək təsəlsülə³⁷ səbəb olacağını" irəli sürərək zamanı inkar etdiklərini qeyd edir.³⁸ Kəlamçılardan əksəriyyəti zamanın nisbi bir məfhum olduğunu müdafiə etmişdir.³⁹ Onlara görə zamanın varlığı cism və hərəkətlərin varlığına bağlı olub onlardan ayrı bir varlığı sahib deyildir.

Yoxdan yaratma: Aləmin bütün hissələri ilə birlikdə hadis olduğunu dəlilləndirdikdən sonra onun nədən yaradıldığı, yaradılışda hansısa bir ilk maddədən bəhs etməyin mümkünlüyü sualı ortaya çıxır. Kəlamçılardan buna cavabı "xeyr"-dir. Onlar *creatio ex nihilo* anlayışını qəbul edərək aləmin yoxdan yaradıldığını irəli sürüblər. Kəlamçılar arasında yoxdan yaratma mövzusunda yekdillik olsa da, yoxluğa verdikləri məna baxımından onlar bir-birlərindən ayrılırlar. Əş'ari və maturidilər yoxluqla mütləq mənada yoxluğu (العدم المحض-əl-adəmu-l-məhz) nəzərdə tutmuşlar. Onlara görə aləmin yaradılışında hansısa bir ilk maddədən bəhs etmək mümkün deyil. Allah aləmi yoxluqla əlaqəli qüdrəti ilə⁴⁰ yoxdan yaratmışdır. Bu mənada başda məşşailər olmaqla müxtəlif fəlsəfi məktəblərin irəli sürdüyü "həyula" anlayışı kəlamda qəbul olunmamışdır. Mütəqaddimun dövründən etibarən kəlam kitablarında "həyulanı qəbul edənlərə rəddiyyə" başlığı altında bu görüşü müdafiə edənlərə qarşı dəlillər irəli sürülüb.

Bəs elə isə kəlamçılar yoxdan yaratma fikrini necə əsaslandırınblar? İzmirlil İsmail Hakkı kəlamçılardan bu görüşə atom, yer tutma (تحيز-təhəyyuz) və boşluq (خالء-xalə)⁴¹ məfhumlarından çıxış edərək çatdıqlarını qeyd edir. Ona görə kəlamçılar fizikadan metafizikaya atom və xalə məfhumları ilə keçirlər. Belə ki, kəlamçılar atomları və onların hərəkət etdiyi boşluğu isbat etməklə aləmin hüdusunu, aləmin hüdusu ilə də Allahın varlığını isbat edirlər. Onlara görə atomlar yer tuturlar, yer tutma isə boşluq (xalə) olub yoxluqdan ibarətdir. Beləcə atomların məhəlli (tutduğu yer) yoxluq olmaqdadır. Atomların məhəldən xali olmaları mümkün olmadığı üçün yoxluqdan sonra gəlməlidirlər. Beləcə "yoxluqdan" sonra gələn atomlar

³⁷ Təsəlsül səbəblər zincirinin sonsuza qədər bir silsilədə davam etməsidir.

³⁸ Bax. İci, *əl-Məvaqif*, Qahirə: Məktəbatu-l-Mütənəbbi, [tarixsiz], səh. 108-109.

³⁹ Təhanəvi, *Kəşşafu İstilahati Fünun*, thq. Əli Dahruc, Beyrut, 1996, I, 910.

⁴⁰ Bax. İbn Fırək, *Mucərrədu Məqaləti-ş-Şeyx Əbi-l-Həsən əl-Əş'ari*, thq. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987 səh. 253

⁴¹ Xalə məfhumu haqqında bax. İlhan Kutluer, "Halā", *DİA*, XV, səh. 221-225

hadis olmaqda və hadis olduqları üçün də Fail-i muxtar olan Allaha ehtiyac duymaqladırlar.⁴²

Yoxdan yaratma anlayışını qəbul edən kəlamçılar əslində bunu anlamağın və qavramağın çətin olduğunu fərqişdirlər. Məsələn, maduridi kəlamının ikinci ən önəmli alimi olan Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi (ö. 508/1115) ələmin sonradan olduğunu dəlilləndirdikdən sonra bu mövzudakı etirazlara qarşı belə cavab verməkdədir:

“Heç bir şey olmadan bir şeyin olması (وجود الشيء لا من شيء) ağıla uyğun deyil” görüşünə qarşı belə deyirik: biz onu əqli dəlillə isbat etdik. Əqli olan (məqul) sübutu əqli dəlil vasitəsilə gerçəkləşəndir. (Yoxdan yaratma) vəhmi deyil əqlidir. Çünki vəhm hissın nəticələrindəndir. Belə ki o (vəhm) hissə yox olduğdan sonra hiss olunanın surətinin düşüncədə iz salmasıdır. Hisslərlə dərk olunmayan vəhmdə təsəvvür oluna bilməz. Qeyblərlə (metafizika) əlaqəli məlumat əldə etmə yolu isə hiss deyil ağıldır. Hiss baxımından gizli olanı hissi faktlarla bilmək istəyən o şeyi bilinməsi üçün qoyulmuş bilgi səbəbləri xaricində olan bir şeylə bilmək istəyir və (bu) şəxs rəngləri qulağı ilə, səsləri gözü ilə, cismlərin dadlarını da əli ilə ayırd edən kimidir. Bu isə ifrat cəhalətdən başqa bir şey deyildir.⁴³

Yuxarıdakı parçadan da görüldüyü kimi Nəsəfi əqli olanla hissi olanı bir-birindən ayıraraq heç bir material olmadan var edilməyi birinci kateqoriyada dəyərləndirir. Bu, yoxdan yaradılışın yalnızca əqlən imkansız olmadığını bilə biləcəyimizi, lakin hissi faktlardan çıxış edərək onun dəlilləndirilməsinin mümkün olmadığını göstərir.

Mötəzilənin Bağdad məktəbinə mənsub olan kəlamçılar sünni kəlamçılarla eyni görüşü bölüşsə də, eyni məzhəbin Bəsrə məktəbi bu mövzuda fərqli görüşlər irəli sürmüşdür. Onlar ələmin yoxdan yaradıldığını qəbul etsələr də, “yox” məfhumuna verdikləri mənə baxımından digər kəlamə düşüncə məktəblərindən ayrılmışlar. Bu məktəbə görə sübut (sabit olma) və nəfy (mənfilik) varlıq (vücut) və yoxluqdan (ədəm) daha geniş məfhumdurlar. Bu mənada var olmayan amma var olma potensialını daşıyan şeylər (mümkün mə`dum) var olmasalar da sabitdirlər. Əslində “yox olanın”

⁴² İzmirli, *a.k.ə.*, səh. 179-181

⁴³ Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, I, səh. 99

“şey” məfhumunun əhatə dairəsinə girdiyini irəli sürmək “yoxdan yaratma” problemini həll etmək məqsədindən qaynaqlanır.⁴⁴ Bu məktəbin bütün mə’dumları deyil yalnızca “mümkün mə’dumlar”-ı “şey” məfhumunun əhatə dairəsində qəbul etməsi bu iddianı daha da qüvvətləndirməkdədir. Belə ki, var olmayan, lakin sonradan var olma potensialını daşıyan “mümkün mə’dumlar”-a “şey” demək onları bir baxımdan varlıqla əlaqələndirmə mənasına gəlir. Bu, yoxdan yaratmanı, “mütləq yoxdan yaratma” fikrini rədd edərək əsaslandırma təlaşından qaynaqlanır. Beləcə Bəsrə mötəziləsi “yoxdan ancaq yox çıxar (ex nihilo nihil fit)” etirazını cavablandırmağa çalışmışdır. Başda əş’arilər olmaqla digər məktəblərə mənsub olan kəlamçılar Bəsrə mötəziləsinin bu müddəasına qarşı çıxmışlar. Bəsrə mötəziləsinin qeyd olunan görüşünə etiraz edən digər kəlamçıların əsas qorxusu mə’duma “şey” deyilsə Allahla birlikdə ikinci bir qədimin olacağı və beləcə Tövhid əqidəsinin zədələnməyədir. Nəsəfiyə görə mötəzilənin bu mövzudakı əsas səhvi hissi-əqli bölgüsü aparmamasından və hisslərlə dərk olunmayanların əqlən də dərk olunmasının mümkün olmadığı fikrini müdafiə etməsindən qaynaqlanır.⁴⁵

Görəsən Quranda açıq bir şəkildə qeyd olunmamasına baxmayaraq kəlamçıları yoxdan yaradılış doktrinasını müdafiə etməyə sövq edən əsas amillər nələrdir? Bizə görə onların bu görüşü müdafiə etmələrinin əsas səbəbi ələmin yaradılışında hansısa bir ilk maddənin qəbul edilməsinin Allahla birlikdə ikinci bir qədimin qəbul edilməsinə aparıb çıxaracağı və bundan başqa, işi yalnızca maddəyə şəkil (forma) verməkdən ibarət olan bir tanrı anlayışına səbəb olaraq bütövlükdə Quranın ruhuna hakim olan “Fail-i muxtar” Allah anlayışını zədələyəcəyi qorxusudur. Məhz bu təlaş səbəbilə Plotinosdan (b.e.ə. 205-270) bəri var olan, Fərabî, İbn Sina kimi məşşai filosoflar tərəfindən də qəbul olunan “südur nəzəriyyəsi” və bu nəzəriyyənin “birdən ancaq bir çıxar”⁴⁶ prinsipi kəlamçılar tərəfindən İslama zid bir

⁴⁴ “Yoktan yaratma” sadəcə ələmin ilk yaratılışı deyil, aynı zamanda yok olan cesetlerin yeniden var edilməsi bağlamında cismāni haşrin imkanıyla ilgili bir sorundur

⁴⁵ Nəsəfi, *Təbşiratu-l-ədillə*, I, səh. 100.

⁴⁶ Bu prinsipi qısaca belə xülasə etmək mümkündür.: Səbəb və səbəblilər nəticədə “zəruri varlıq”-da bitir ki, bu varlıq da bəbu ilkeyi qısaca şöyle özetlemek mümkündür: İlet ve malüller sonda “zorunlu varlık”ta bitmektedir ki, bəsit olan bu varlıq bütün cəhət və yönlərdən mücərrəddir. Belə olan bir varlıqdan ancaq özü kimi tək bir bəsit varlıq südur edə bilər. Əks təqdirdə zəruri varlıq bəsit deyil mürəkkəb olar. Südur nəzəriyyəsinə görə zəruri

düşüncə kimi qəbul olunmuşdur. Bu mənada özü də məşşai ənənəyə mənsub bir mütəfəkkir olan və filosofların məramını açıqlamaq üçün “birdən ancaq bir çıxar” prinsipi ilə əlaqəli bir risalə (traktat) yazan Nəsirəddin Tusinin (ö. 672/1274) belə özünün *Fusul* adlı əsərində bu prinsipi bir kəlamçı kimi tənqid etməsi düşündürücüdür. Tusiyə görə Tanrıdan çıxan “ilk ağıl”-dakı çoxluğun (kəsrət) süduru (çıxması) mövzusunda iki ehtimal ola bilər. Birincisi, bu çoxluğun Allahdan südur etməsidir ki, onda bunların “bir”-dən südur etmələri lazım gələr. İkincisi, onların Allahdan başqa bir şeydən südur etməsidir ki, belə olan halda zəruri varlığın (Vacibu-l-vücut-Tanrı) tək olmaması lazım gələr. Üçüncü ehtimal isə hansısa bir çoxluğun var olmadığıdır. Tusiyə görə belə olan halda da var olmayan bir çoxluğun var olanlara təsirinin qəbul edilməsi lazım gələr ki, bu da mümkün deyildir. Tusi qeyd olunan üç ehtimalın mümkünsüzlüyünü ortaya qoymaqla südur nəzəriyyəsinin doğru olmadığı nəticəsinə çatır.⁴⁷

Nəticə olaraq kəlamçıların aləmin yaradılışı ilə əlaqəli görüşlərini qısaca belə ifadə etmək mümkündür: hadis olan cövhər və ərəzlərdən ibarət olan aləm “Fail-i muxtar” olan Allah tərəfindən yoxdan yaradılmışdır. Aləm həm zat, həm də zaman baxımından hadisdir. Tanrının “Fail-i muxtar” olması kəlamın ən ümdə prinsiplərindən biridir və məşşailərdən fərqli olaraq kəlamçıların “zaman baxımından hüdus” anlayışını mənimsəyərək aləmin qədim olmasının mümkün olmadığını müdafiə etmələrindəki ən əsas amildir. Belə ki, kəlamçılara görə vəzifəsi var olan materiyaya forma verməkdən ibarət olan və aləmi “südur” yolu ilə yaratdığı güman olunan “Mucib bi-z-zat” bir tanrı anlayışı Qurana uyğun deyildir. Bundan başqa kəlamçılar “Mucib bi-z-zat” tanrı anlayışının iradə və qüdrət kimi ilahi sifətlərə də xələl gətirəcəyini düşünmüşlər.

varlıqdan ilk olaraq imkan və varlıqdan ibarət olan çoxluğu ehtiva edən tək bir ağıl südur etmişdir. Bu ağıldan da başqa bir ağıl və nəfs, bundan başqa həyula və surəttən (materiya və forma) ibarət olan fələk südur etmişdir.

⁴⁷ Bax. Tusi, *Fusul* (Abdullaha Nemətin *al-Ədillətu-l-Celyyə fi Şərhi Fusuli-n-Nasiriyyə* adlı əsəri ilə birlikdə), Beyrut, 1987, səh. 65

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Alusi, Hüsəmuddin, "əz-Zəmənu fi fikri-d-dini və-l-fəlsəfiyyi-l-qadim", *Aləmu'l-Fikr*, Küveyt, 1977 (Avqust-Sentyabr), VIII cild, sayı 2.

Bağdadi, Əbdülqahir, *Usulu-d-din*, Beyrut, 1981/1401.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002.

Cürcani, Seyyid Şərif, *Şərhu-l-Məvaqif*, thq. Mahmud Ömər əd-Dimyati, Beyrut, 1998/1419, III.

Cüveyni, *aş-Şamil*, thq. Abdullah Mahmud Muhamməd Ömer, Beyrut, 1999/1420.

Cüveyni, *Kitabu-l-İrşad*, təhqiq edən: M. Yusuf Musa-Əli Əbdülmünim Əbdülhəmid, Qahirə, 2002/1422.

Dağ, Mehmet, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1975, sayı 2.

Dağ, Mehmet, *İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Âlem ve Allah Görüşü*, 1976.

İbn Furək, *Mucərrədu Məqaləti-ş-Şeyx Əbi-l-Həsən əl-Əş'ari*, thq. Daniel Gımarət, Beyrut, 1987.

İci, Ədududdin, *əl-Məvaqif*, Qahirə: Məktəbətü-l-Mütənəbbi, [tarixsiz].

İsmail Hakkı, İzmirli, "Âlem", *İslam Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, 1941.

İsmail Hakkı, İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981.

Karataş, Çağfer, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003.

Keskin, Halife, "İslam Kelamında İlahi Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fköltesi Dergisi*, Adana, 2001, sayı 1.

Kutluer, İlhan, "Halâ", *DİA*, XV.

Qəzzali, Əbu Hamid, *Təhafutu-l-Fəlasifə*, tərc.ed. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarioğlu, İstanbul, 2005.

Maturidi, Əbu Mənsur, *Kitabu-t-Tövhid*, Thq. Bəkir Topalğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2005.

Nəsəfi, Əbu-l-Muin, *Təbratu-l-ədiyyə*, təhqiq edən: Hüseyn Atay, Ankara, 2004.

Razi, Fəxrəddin, *əl-Məbahisu-l-Məşriqiyyə*, thq. M. əl-Mu'tasim Billəh əl-Bağdadi, Beyrut, 1990/1410, I.

Razi, Fəxrəddin, *Muhassal*, tərc. edən: Hüseyin Atay, Ankara, 2002.

Razi, Fəxrəddin, *Mə'alimu Usuli-d-din*, thq. Səmih Dağim, Beyrut, 1992.

Siyalkuti, *Haşiyətu 'alə Şərhi-l-Məvqif*, thq. Mahmûd Ömər əd-Dəmyati, Beyrut, 1998/1419, III.

Şemseddin, M., "Mütəkəllimîn ve Atom Nazariyesi", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1925, sayı 1.

Təftəzani, Sə'duddin, *Şərhu-l-Məqasid*, thq. Əbdürrəhman 'Umeyra, Beyrut, 1989/1409, II.

Təhanəvi, *Kəşşafu İstilahati Fünun*, thq. Əli Dahruc, Beyrut, 1996, I.

Topaloğlu, Bekir *İslâm Kelamcılarına ve Fəlozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 2001.

Tusi, Nəsirəddin, *Fusul* (Abdullah Nemətin *əl-Ədillətu-l-Celiyyə fi Şərhi Fusuli-n-Nasiriyyə* adlı əsəri ilə birlikdə), Beyrut, 1987.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürçânî* (nəşr olunmamış dissertasiya), İstanbul, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İslam Kəlamında Ərəz Nazariyesi", *MÜİFD*, İstanbul, 1987-8, Sayı 5-6.

RESUME**CREATION IN ISLAMIC THEOLOGY (KALAM)***Aqil SHIRINOV*

The question of the creation of the universe occupies a central place in kalamic books. al-Juwayni (d. 478/1085) emphasizes that the most important thing in Islam is the meditation on the creation of the universe. It shows how important was the problem for the kalamic scholars (*mutakallimin*). In this article we will discuss the opinions of pre-Ghazali kalamic scholars on the creation of the universe and will seek answers to the following questions: What do Islamic theologians mean with the universe (العالم)? Does the universe have any beginning or not? If the universe has a beginning, what substance it was created from?