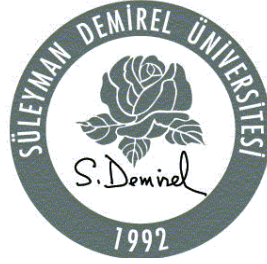


ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2006/1

Sayı (Number): 16

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (Dekan)

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY

Editör Yardımcıları (Assistant Editors)

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖKKIR

Yrd. Doç. Dr. İ. Latif HACINEBİOĞLU

Fakülte Yayın Kurulu (Faculty Editorial Board)

Yrd. Doç. Dr. Haluk SONGUR

Yrd. Doç. Dr. Ramazan UÇAR

Yrd. Doç. Dr. Galip TÜRCAN

Yrd. Doç. Dr. Nevin KARABELA

Yrd. Doç. Dr. Nuri TUĞLU

Yrd. Doç. Dr. Bahattin YAMAN

Yrd. Doç. Dr. İshak ÖZGEL

Arş. Gör. Dr. Nejdet DURAK

Dizgi (Composition)

SDÜ İlahiyat Fakültesi

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

Ali ÇOLAK

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2006

İsteme Adresi (Communication Adress)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA

Tlf: 0 246 237 10 61 Fax: 0 246 237 10 58

ÂLEMİN HUDÛSU BAĞLAMINDA KELÂM'IN KOZMOLOJİK YAPILANMASI

Hasan Tevfik MARULCU¹

ÖZET

Milâdî on ve onbirinci yüzyıllardan itibaren Kelâmcıların, Allah'ın bir eseri olarak değerlendirdikleri âlemi, O'nun yetkinliğini ispatlamak amacı ile konu etmeleri, kelâma göre şekillenmiş bir kelâm kozmolojisinin oluşmasına neden olmuştur. Ayrıca onların, tabiat ve tabiat olayları konusundaki yorumlarında felsefî görüşlerden istifade ile birlikte, din ekseninden hareket ederek özel bir takım hipotezler ortaya koymaları, kelâma farklı bir konsept, terminoloji ve metodoloji kazandırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kozmoloji, Âlem, Felsefe, Metodoloji

ABSTRACT

The Cosmological Structure for Kalam in Terms of Created Universe

Mutakallimun of the tenth and eleventh centuries A.D. who evaluated this universe as evidence of God for to prove His perfection, made new cosmological structure way for Kalam. Besides, they, in the interpretations of nature and natural happens, with their religious view, taken advantage of antique philosophical evidences about cosmology without copying. The arguments about nature is made that a 'discrete' rather than a 'continuous' conception of philosophical cosmology. In the end this action, kalam has a different conception, terminology and methodology special for it.

Key Words: Kalam, Cosmology, Universe, Philosophy, Methodology

İlk dönem kelâmında yaratma (ihdâs) kavramının etkinliği ve kelâm kozmolojisindeki yerini belirlemek, öncelikle kelâmcıların kozmoloji kaynaklarının, tabiat ile ilgili konuların kelâmda nasıl

¹ Arş. Gör., SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı.

istihdam edildiğinin ve kelâmî önceliklerle kozmolojinin nasıl telif edildiğinin tespiti ile mümkün olacaktır. Şüphesiz kelâmın gerçek hedefi teolojiktir. Ancak kelâm, oluşum döneminden itibaren farklı söylemleri de konu edinmiş, bunları teolojik merkezli olarak incelemiştir. Bu nedenle kelâm terminolojisi, nasların yanı sıra, farklı kozmolojik kavramları da ihtiva ederek zenginleşmiştir. Bu durum kelâmın kendisine özel farklı bir metodoloji geliştirmesine de neden olmuştur. Örneğin kelâm, bilgi ve kaynaklarını, epistemolojiyi, kozmolojiyi ve antropolojiyi de konularına dahil etmiştir. Bu yeni nitelik hicrî üç, miladî dokuzuncu yüzyıldan itibaren başlamış, sadece kelâmın ilk dönemlerine ait değil, daha sonraki dönemlerinde de devam etmiştir. Örneğin Eş'arî'nin (ö.324/936) *Makâlât*'ı ve yine Bâkılânî'nin (ö.403/1013) *Temhîd*'inde, kelâm kozmolojisi hakim unsurdur. Yine Adududdîn el-İcî (ö.756/1355) tarafından yazılmış *Mevâkıf* adlı eserin, sadece beşinci ve altıncı bölümleri doğrudan Allah ve Peygamberlik konuları hakkında iken, diğer bölümlerinde ağırlıklı olarak epistolomoloji, ontoloji ve tabiat olaylarına değinilmiş olması, kelâmın kozmolojiye ne denli önem verdiği için açık bir göstergesidir.

Kelâmcıların kozmolojiye eğilimlerinde felsefenin oldukça güçlü bir etkisi vardır. Onlar Helenistik kozmoloji hakkında Sokrat öncesi kozmolojiye uzanmayı başarmışlardır. Ayrıca onların kozmolojiye din eksenli bakmaları, kelâma yeni ve farklı bir görünüm kazandırmış, bu nedenle eski felsefî görüşleri taklit değil, kendilerine özel bir takım hipotezler ortaya koyarak tabiatı konu edinmişlerdir. Bu şekilde kelâm kozmolojisi iki temel evre geçirerek gelişmeye başlamıştır.² İlk evrede kelâmcılar, kozmoloji hakkında yazılmış felsefî eserleri mütalaa etmiş, ikinci de ise felsefî görüş ve metotları kendi anlayışlarına uygun bir şekilde yeniden yorumlayarak yeni bir kozmoloji üretmişlerdir. Bunun neticesinde ise kendine has belirgin özellikleriyle kelâm kozmolojisi oluşmuştur.

Kelâmcıları, kendilerine özel yeni düşünce metotları üretmeye sevk eden temel etken ise, onların kendi disiplinlerini metafizik alanında zengin bir felsefî alt yapı ile desteklemeleri olmuştur. Filozoflar da tabiatı konu edinmiştir. Ancak bir kelâmcıyı, kendilerini gerçek filozoflar olarak değerlendiren kişilerden ayıran temel etken, onların tabiatı salt bir bakıştan ziyade, dinî bir amaç için incelemeleridir. Bu amacın Tanrı merkezli olması, kelâmın teolojik yönünü oluşturmuştur. Bununla birlikte o, sırf dinî yani teoloji değildir. Sırf felsefe de değildir. Zira kozmoloji, kelâmın sadece bir parçasını oluşturmakta, felsefe ise

² İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Dâru'n-Nahda, Kahire ty., III, 1082; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul 1946, I, 88.

kullandığı metotların şekillenmesini sağlayan birer unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kelâmcıların felsefî eserleri incelemeleri esnasında onların karşılaştığı ve üzerinde yoğunlaştığı en önemli ilk problem, kozmoloji ile ilgili bir problem olan tabiat ve olayları olmuştur. Bu problem, kelâm kozmolojisinin oluşumu için bir muharriktir. Nitekim bu problem hakkında, her birisi Antik felsefe orijinli üç teoriden bahsedilebilir. Bu teoriler:

a. Tabiatta görülen her şey arazların toplamından ibarettir.

b. Tabiatta görülen her şey sonsuza kadar bölünmeyi kabul eden şekilsiz parçacıklardan oluşmuştur.

c. Tabiatdaki her şey, sınırlı sayıda ve şekilli atomlardan ve belli bir formu olmayan arazlardan oluşmuştur.

Kelâmın bu teorilerle bağlantısını sağlayanlar ise dehriler (dualistler) ve tabiat filozofları (ashab-ı heyûlâ) olmuştur. Bu teorilerin birincisini Dırrar b. Amr (ö.200/815); Hafs el-Ferd (195/810); Huseyin en-Neccâr (ö.220-230/835-845) gibi Mu'tezile bilginlerin savunduğunu görürüz. Onlara göre âlemin aslı arazlardan ibarettir. Dolayısıyla cisimler arazların birleşmesinden meydana gelmiştir.³

İkincisini ise yine Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd (ö.220/835) ve İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö.231/845) tarafından savunulmuştur ki, onlara göre arazlar yaratılmış değildir. Onlar, cevherlerin tabiatından sadır olur. Örneğin Tanrı, ateşi yaratmıştır. Sıcaklık ise ateşten sadır olur. Yani Tanrı'nın doğrudan yarattığı sadece cevherlerdir. Bu sebepten ötürü Abbâd'a göre, kudret sadece cevherlerle bağlantılıdır. Arazilarda, Tanrı'nın kudreti söz konusu olamaz.⁴

Üçüncü görüş ise atomcu metafizik olarak ta adlandırılan ve cisimlerin sınırlı sayıda parçacıklardan oluştuğu anlayışına dayalı görüştür ki, İslâm kaynakları, bu anlayışın yukarıdaki kişiler dışında

³ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyanu'l-Fırkati'n-Nâciye minhum*; thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1977, s. 316.

⁴ el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (thk. Helmut Rayter), Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ty., s. 548; eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcuddîn Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*; (thk. Muhammed Seyyid Keylani), Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1961, I, 66; Nader, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Dâru Neşri's-Sikâfiyye, Mısır 1950, I, 88.

çoğu Müslümanlar tarafından benimsendiğini kaydetmiştir.⁵ Bu nedenle kelâm kozmolojisinin şekillenmesi atom merkezli olarak gelişmiştir.

İçerik açısından değerlendirildiğinde, kelâm kozmolojisinin merkezi, Tanrı'dır. Tanrı, zâtı bakımından bütün olarak bilinemez olan zorunlu varlıktır. Tanrı'nın zâtı aklın, bilgi gücünün, anlama yetisinin sınırlarını kesinlikle aşmaktadır. Ancak Tanrı'nın zâtı bilinemese de, sıfatları araştırma konusu olabilir. Buna göre, Tanrı "kadim"dir, tüm varlık türlerinden öncedir. O'nun başlangıcı ve sonu yoktur; Tanrı en yetkin varlıktır. Yaratıcıdır, ezeli ve ebedîdir. O'nun bütün bu sıfatları akıl yoluyla anlaşılabilir. O'nun sıfatlarının anlaşılabilmesi için kelâmcıların hareket noktalarından birisi de, O'nun tarafından yaratılmış (muhtes) olan âlem olmuştur. Bu nedenle kelâm kozmolojisi, deney ve gözlemlerden daha ziyade, rasyonalist bir tarzda ortaya çıkmıştır. Zira o, deneyimden çok düşünceye, duyu verileri kadar akıl ilkeleri ve mantık kurallarına dayalı olarak gelişimini sürdürmüştür.

Âlem, "âlâmet ve nişan koymak, büyük dağ, eser, iz anlamındaki 'a-l-m' veya bilmek anlamındaki 'i-l-m' kökünden türetilmiş olup, yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun varlığının bilinmesini sağlayan belirti" anlamlarında kullanılmaktadır.⁶ Terim olarak ise, "duyu ya da akıl yoluyla hissedilebilen⁷ veya varlığı düşünülebilen, Tanrı'nın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eden bir kavramdır. Çünkü 'âlâmet' kökünden gelen 'âlem', yaratıcısının varlığını gösteren bir belirtidir." İnsanlar, melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için "âlemûn", diğer varlıkları belirtmek içinde "avâlim" şeklinde çoğulu kullanılmıştır.⁸

Âlemi ifade eden diğer bir kavram da "tabiat"tır. Kelâm kozmolojisinin ilgi alanını tabiat ve tabiat olayları oluşturmaktadır. Sözlük anlamı bakımından tabiat, "yaratılmışlık, mühürlenmiş olmak"⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Tabiatın tüm türevlerinde ortak olan anlam kökü "süreklilik"tir. Terim olarak tabiat ile daha çok dış dünya, insan ve

⁵ el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 308; İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Mektebetü'l-Hânicî, Kâhire 1990, V, 92.

⁶ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., XII, 420, 421; el-Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984, s. 188.

⁷ el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Farabî, *es-Sıhah fi'l-Luğa ve'l-Ulûm*, Dâru'l-Hadârati'l-Arabiyye, Beyrut 1974, II, 152.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 420; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, s. 149.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 232.

içinde bulunduğu ortam kastedilmektedir. Zira insanın dış dünyası sebep ve sonuçlarla örülmüş olması bakımından, sürekli bir döngü görünümüne sahiptir. Nitekim herhangi bir şey soyut olarak kendine ve kendi haline göre düşünüldüğü takdirde bir devamlılık vasfını kazanır ki, buna “onun tabiatı” veya “zâtının gereği” denilir. Bu nedenle kelâmcılardan bir kısmı, tabiatı “eşyadaki özelliğın devamını sağlayan bir güç” olarak tanımlamıştır.¹⁰

Kelâmcılar, Allah'ın varlığı ve fiili sıfatlarının bir göstergesi olarak gördükleri için, dış dünya ve tabiat olaylarını konu etmişlerdir. Zira âlemin yetkinliği, Tanrı'nın yüceliğini ve yaratıcı gücünün enginliğini göstermektedir. Bu durumu bidat olarak değerlendiren ve karşı çıkan bazı kişiler olmuşsa da, kelâm düşünürleri metotlarından vazgeçmemişler, hatta bu fiillerini dînî temellere dayandırmak için gayret göstermişlerdir. Örneğın Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209): “Şayet ay, güneş ve yıldızlardan bahsetmek ve onların hallerini ve mahiyetlerini araştırmak ve düşünmek câiz olmasaydı, bizzat Allah, kendi Kitabı'na bunları koymaz ve bunlardan bahsetmezdi”¹¹ demektedir.

Kelâmcılar, evrendeki eşsiz denge örgüsü, basit elementlerden başlayarak hayatın oluşması, onun gelişmesi bitkisel ve hayvansal organizmaların, göklerin, yıldızların, gezegenlerin, galaksilerin ve bunların işleyiş düzeninin, organik ve inorganik unsurların, rüzgarın ve bulutların cereyan ettiği tabiat kanunlarının, müdebbir ve hakîm, ezeli ve ebedî bir yaratıcı olmadan rastlantı sonucu gerçekleşemeyeceğinden hareket ederek, tabiatı, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve O'nun dışında her şeyin yaratılmış ve sonlu olduğunu ispatlamak amacıyla konu etmişlerdir.¹² Onlar tabiatın, kendi kendine etkileyici ve hâkim olamayacağı sonucuna varmışlar, bu nedenle kendi sebep-sonuç zincirini, kendisinin oluşturamadığını söylemişlerdir. Zorunluluk (icâb, yani bir sebebin bir sonucu doğurması) ve yaratma (icad) tabiat üstü ve âlemin dışında olmalıdır. Zira dış dünyada bir zıddının karşı koymasına maruz olmayan, durdurulamayan ve değiştirilemeyen hiç bir şey bulunmamaktadır. Bu noktadan hareketle kelâm kozmolojisi eşyanın tabiatının hâkim değil, mahkûm olduğu gerçeğinden hareket etmiştir.¹³ Bu nedenle kelâm kozmolojisi, Tanrı tasavvuruna göre şekillenmiş ve Tanrı'nın “ezelilik” sıfatının aksine âlemin “sonradan olma (muhtes)” ve “yaratılmış olma (mahlûk)” özelliklerini ön plana çıkarmıştır.

¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 20, 26.

¹¹ er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin, *et-Tefsiri'l-Kebîr -Mefâtihu'l-Gayb- Dâru'l-Fikr*, Beyrut 1994, XVI, 157.

¹² İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 20, 22.

¹³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 31, 43.

Atomcu metafizik anlayışına dayalı olan kelâm kozmolojisinin temel argümanı, tabiatın ve dolayısıyla Tanrı'dan başka her şeyin sonradan yaratılmış (muhtes) olmasıdır. Kelâmcıları bu konuda titizliğe iten ana etken, tabiatı kutsal olarak gören Tanrı ve tabiatın bir ve aynı olduğu esasına dayalı olan bir takım inanışlara bağlı olarak yaratma konusunda değişik görüşlerin ileri sürülmüş olmasıdır. Bu konuda yaratma eylemi ile ilgili teoriler üç noktada toplanabilir:

1- Yaratma eylemi bir kez olmuştur. Tanrı her olayı yeniden yaratmaz.

2- Âlem, sürekli bir yaratılma eylemi içindedir, her oluş, sonradan ortaya çıkan her olay, yeni baştan ve Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Yaratma bir kez olup biten bir şey olmayıp, süreklidir.

3- Âlem kadîmdir, yaratılmamıştır, dolayısıyla Tanrı ile eş zamanlıdır. Tanrı ile bir oluş akımı içindedir. Tabiatın kendi yasaları, kendi kuralları vardır. Her olay kendi özü gereği, bağımsız bir kurala göre ortaya çıkar.

Tanrı'nın varlığı, yaratmayı ve dolayısıyla evreni gerekli kılmıştır. Bu nedenle kelâmcılar, iki kadîm olamayacağı gerçeğinden hareketle tabiat filozoflarının öne sürdüğü üçüncü görüşü hedef alarak, tabiatın sonradan olmuş ve yaratılmış (muhtes) olduğu öğretisini ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte bazı Mu'tezilîlerin de bu görüşü iddia ettikleri rivayet edilmiş, ancak onlar diğer Mu'tezilîler tarafından dahi eleştirilmiştir. Örneğin Amr b. Bahr el-Câhız (ö.256/869)'ın, Tabiat filozofları ve Aristo'dan etkilenerek, âlemde mevcut olan hiçbir nesnenin yok olmayacağını iddiâ ettiği rivayet edilmektedir. Zira ona göre, bir şey var ise yok olmaz. Var olan, yok olmayandır. Hayyât'ın *el-İntisâr* adlı eserinde belirttiği üzere, İbn Râvendî (ö.301/913) ve günümüz yazarlarından Hannâ el-Fâhûrî, Câhız'ın¹⁴ bu fikrinin açıkça âlemin kâdemi anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.¹⁵

¹⁴ Câhız'ın tabiatı işlediği eserlerinin büyük kısmı kaybolmuştur. Nitekim bunlardan biri olan *el-Mârife* adlı eserine karşı, Ebû Ali el-Cubbâî'nin bir reddiye yazdığı bilinmektedir. Bir diğer eseri olan *el-İttihâm* hakkında ise, Ebû Hâşim bir reddiye yazmıştır. Ne yazık ki, bu kitaplar günümüze ulaşmamıştır. Ancak Câhız'ın günümüze ulaşan eserlerinde, onun doğa ile ilgili bazı açıklamaları vardır. Nitekim Hayyât, *İntisâr* adlı eserinde bu görüşleri tartışma konusu yapmış, Kâdî Abdülcebbâr'da *Muğnî* adlı eserinde Câhız'ın özellikle Tabiat felsefesinden etkilenerek iddia ettiği "bilginin zorunlu oluşu" hipotezini reddetmiştir (bkz. Kâdî Abdülcebbâr Ebû'-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî, fi Ebvâbi't-Tevhîd* (nşr. A. Fuâd el-Ehvânî), Kâhire 1962, XII, 333, 346; V, 26, 61; VIII, 20, 33; Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (çev,

İslâm'a göre Allah dışında hiçbir şey ilâhî değildir ve ondan başka her şey sonradan değildir ve yaratılmıştır.¹⁶ Yaratılan evren “hadis” olduğundan Tanrı “kadîm”dir. Dolayısıyla tabiat ve olayları da, Allah’ın emriyle yoktan var edilmiştir. Yaratılmış olanı Yaratan’la karıştırmak bir hatadır. Bu konuda kelâm bilginlerinin dayandığı naslar, Allah’ın tek yaratıcı olduğuna,¹⁷ O’ndan başka tanrılar olsaydı, yerin de, göğünde bozulacağına,¹⁸ bütün yaratılmışların yoktan “ol” emriyle yaratıldığına¹⁹ dair âyetlerdir. Bu nedenle çekme ve itme, hareket ve sükûn, sıcak ve soğuk, yaş ve kuru, hayat ve ölüm, gam ve sevinç.. gibi tabiat olayları muhdestir. Hiç biri varlık ve fiilini bizzat yaratan değildir. Tabiat olaylarının akışında görülen sebeplerin hiçbirinde gerçek etki ve illiyet yoktur. Bunlar yok olanı var etmez ancak birbirlerini etkileyerek yeni oluşumlar ve varlıklar meydana getirirler.

Âlem, kelâmcılara göre, Tanrı’nın eseridir yaratılmıştır. Evrenin bir başlangıcı vardır ve o, er geç yok olacaktır. Daha önce yaratılmış bulunan bir sebebe bağlı olarak meydana gelen yaratılış olayları, bir önceki aşamanın yakın sebep ve etkenlerinin etkisiyle meydana gelmiş olduğundan, bunlarda yoktan yaratılışı görmek zordur. Bu nedenle kelâmcılar, mantık kıyasları kurarak genellikle dış dünyada mevcut herhangi bir varlıktan hareketle onun ilk yaratılışını, bir de nihâi sonucunu konu edinmişlerdir. Zira herhangi bir şeyin, daha önce benzeri olmayan ilk yaratılışını, ilk maddenin başlangıcını göz önünde bulundurmamak, yaratılışın bütün niteliğini ve özünü anlatması, yaratıcı gücün, eşyanın tabiatı üstünde hâkim bir ilk varlığın olması sonucuna götüreceği kabul edilmiştir. Bu durum, kelâmcıları, tabîî olaylar zincirinin, başlangıcında olduğu gibi, halkanın hangisi olursa olsun tabiatın kendisinden değil, yaratandan kaynaklandığı sonucuna götürmüştür.

Bu konuda farklı düşünen kelâmcılar olmuşsa da, onların hepsi âlemin muhdesliği konusunda ittifak halindedirler. Örneğin Hayyât ve onun görüşünde olanlara göre muhdeslik, Tanrı’nın fiili değil, bilakis hâdis olandan kaynaklanan bir sıfattır. Zira ona göre araz, cismin

Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 118, 124; Yusuf, Şevki Yavuz, “Câhız” *DİA*, VII, 25.

¹⁵ el-Hayyât, Ebû'l-Huseyn el-Mu'tezilî, *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbn er-Râvendî el-Mülhid mâ Kasâdâ bihi'l-Kizb ale'l-Müslimîn ve't-Ta'n aleyhim* (nşr. Albert Nader), Beyrut el-Matbaatu'l-Katûlîkiyye 1957, s. 135.

¹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 43.

¹⁷ er-Ra'd 13/16.

¹⁸ el-Bakara 2/22.

¹⁹ el-Bakara 2/118.

kendisinin meydana getirdiği bir özelliktir.²⁰ İş böyle olunca âlemin sonradan meydana gelmiş (muhtes) oluşu, onlara göre bizzât âlemden kaynaklanmış, âlemin meydana getirdiği bir sıfat olur ki, bu ise mümkün olan bir şeyin kendi kendine oluşması anlamına geleceği için çok kabul görmemiştir.²¹

Âlemin ezeli olmadığına en önemli göstergesi, onu oluşturan varlıkların bir başlangıcının bulunmasıdır. Başlangıcı olan her şeyin mutlaka bir sonu vardır. Bu nedenle âlemde yer alan her obje parçalanmayı kabul eder ve bir noktada biter.²² Abdullah b. Mukaffâ'nın (ö.142/759) Aristo'nun *Kategoriler*'inde yer alan ousia'yı Arapça'ya cevher olarak tercüme etmesinden sonra, bu terim, kelâmcılar tarafından kullanılmaya başlamıştır. Daha sonra da aynı kavramla, maddenin bölünmeyen en küçük parçasını ifade eden “cüz-ü lâ yetecezzâ (atom)” ve “cevher-i ferd”²³ gibi anlamlar kastedilir olmuştur.²⁴ Bu noktadan itibaren kelâm kozmolojisi de tabiat filozoflarının konu ettiği beş kısım cevher olan heyûlâ, sûret, cisim, nefis ve akli eserlerinde işlemişlerdir. Bir cevher, başka bir cevher için yer teşkil ediyorsa heyûlâ adını alır. Başka bir cevherde hulul ediyorsa (içine girip, onunla bütünleşiyorsa), sûrettir. Eğer hem sûret, hem de yerden oluşmuşsa cisimdir.²⁵

Kelâm literatüründe bir cismin renk, şekil, tat, sertlik gibi fizikî nitelikleri onun arazları, bunları taşıyan özü ise cevheri yada atomları kabul edilmiştir.²⁶ Mu'tezile'den Dirâr b. Amr (ö.200/815), Huseyin b.

²⁰ en-Nesefî, Ebû'l-Muin Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulü'd-Dîn alâ Tarîkati'l-İmam Ebû'l-Mansûr el-Mâtürîdî* (thk. Claude Saleme), Dımeşk 1990, I, 75.

²¹ eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 33, 34; Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 143.

²² İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 22.

²³ Asla bölünmeyi kabul etmeyen cevherdir. Atomcu felsefenin kelamda etkili olmasıyla ilk kelâmcıların yaptıkları “cevher” tanımı yerini, “cevher, atomdur” tanımlamasına bırakmıştır. Bunu karşılamak içinde özellikle “cevher-i ferd” deyimini kullanılmıştır. Cevher-i ferd deyimini, Demokrit'te atom, Aristo'da ise bunun karşılığı olarak kullanılan “ousia” deyiminin İslâm kelamında aldığı isimdir (bkz. el-Harpûtî, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi ehli'l-İslâm* (çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Diyanet Yayınları, Elazığ 2000; Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah- Âlem İlişkisi* Ankara 1998, s. 98).

²⁴ Hilav, Selahaddin, *Felsefe El Kitâbı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1975, s. 57.

²⁵ Devvânî, Ebû Abdillâh Celaledîn Muhammed b. Esad b. Muhammed, “*Şerhu Akâidi'l-Adudiyye*” üzerine yazılmış “*Tavâlî' haşiyesi*”, Serveti Fünun matbaası 1321, s. 41; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.108, 109.

²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 50.

Muhammed en-Neccâr (ö.220/835) ve Nazzâm (ö.231/845) dışındaki kelâmcılara göre âlemin asıl ana unsurunu atomlar teşkil etmektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre bunlar kadîm olamaz. Zira kadîm olanın arazlardan önce bulunması gerekir. Halbuki onlar, arazlardan ayıramaz ve devamlı beraberdir. O halde onlar da arazlar gibi muhdes yani yaratılmıştır.²⁷

Tabiat filozoflarının cevher anlayışı ile kelâm kozmolojisindeki anlayış arasında fark vardır. Felsefede cevherin “kendi kendine kâim olan yani kendi başına bulunan ve bir hizada yani mekanda olmayan” anlamı tercih edilirken, kelâmda “özü itibariyle yer kaplayan arazın zıttı mevcud” anlamında terimleşmiştir.²⁸ Zira kelâmcılara göre âlemde bulunan her şey zaman ve mekana nispet edilmektedir. Bu durum muhdes olmanın getirdiği bir özelliktir.²⁹ Tabiatta bulunan her şey bir sayı ile sınırlıdır. Bu da Tanrı’dan başka her şeyin zaman ve mekanla mukayyed olmasını zorunlu kılmakta ve tabiatın ezeli olmayıp son bulduğu anlamına gelmektedir.³⁰

Kelâmcılara göre tabiatın muhdesliğinin diğer bir göstergesi de sürekli değişime maruz kalması ve yenilenmesidir. Yenilenme olayı ise kelâmda “araz” adı altında ifade edilmiştir. Pek çok kelamcı, Tanrı’dan başka evrendeki her şeyin iki ayrı unsurdan, atom ve arazlardan (nitelikler) meydana gelmiş olduğunu iddia etmişlerdir. Sözlük anlamı olarak araz, “sonradan ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan, durum, kaza, hastalık, felaket” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, “var oluşu, ancak kendisini taşıyan, başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutamayan şey, cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamlarında kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimidir.”³¹ Tabiat ve tabiat olaylarının sürekli değişim ve yenilenme içinde olması, kadîm olamayacağını göstermektedir. Zira her yeni bir oluşum yeni bir başlangıç, bir önceki durumun ise bitmesi anlamına gelmektedir.

²⁷ Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan b. Ahmed, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, ta'lik Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Hâşim Mektebetü Vehbe, Kahire 1988; s. 114, 115.

²⁸ el-Firuzâbâdi, Ebû't-Tâhir Mecduddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *el-Okyanusu'l-Basût fi Tercümeti Kâmusi'l-Muhît*, (trc. Asım Efendi), Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1886, II, 233.

²⁹ el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Huccetüslâm Muhammed b. Muhammed, *Meâricu'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 119.

³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 20.

³¹ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 192; ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Vâsıtî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. Ali Seyrî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, X, 74.

Kelâmcıların tabiatın muhdesliğine dair delil getirdikleri diğer bir nokta da tabiattaki sebep ve sonuç ilişkisidir. Kur'ân'ın tabiatı düzenli bir âlem olarak değerlendirmesinden hareketle³² kelamcılar, tabiat ile ilgili bazı düşünce metotları geliştirmişlerdir. Örneğin bir olay, sebebinin bir sonucu olarak meydana gelmektedir; dönüşümlü olarak, bu sonuç da bir başka olayın sebebi olmaktadır. Dış dünyada olaylar için sebep gereklidir. Her sebebin ise bir ilk sebebi olmalıdır. Tabiat, ilk sebep farz edilse bile başkalaşım ve değişim noktası onun böyle olmadığını göstermektedir. Yine sebep olunanın sebebe dayanması ve sebepten fazla bir kudret ifade edememesi, o sebebin de muhdes olduğunun delili kabul edilmiştir. Bunların devamlılıkları da bir yaratıcının varlığını gösteren alametlerdendir.

Kelâmcıların maddenin hudusuna dair diğer bir dayanakları, hareket veya sükûndan hâli olamamasıdır. Nitekim evrende hareket veya sukûn halinde olmayan hiçbir madde yoktur. Yalnız hareket bile, tabiatın küllî (tümel) kanunu olan birbirini takip etme ve aynılığa aykırı, yenilik ve değişim ifade eden bir araz kabul edilmiştir. Bu konuda Aristo'nun Tanrı hakkında zikrettiği sıfatlara bakacak olursak; o "ilk muharrik" (hareket ettirici) ve "Tanrı" kavramlarını aynileştirmiş ve ikisini aynı anlamda kullanmıştır. O, ilk muharriği, cevher ve sırf fiil olarak tanımladıktan sonra, bu varlığın mahiyetini araştırarak, Tanrı'nın zorunlu varlığını beyan etmiştir. Tanrı'nın zâtının yer, boşluk, zaman gibi şeyleri kuşatmadığını, onun hareketsiz, etki almaz, başkalaşmaz, yorulmaz, canlı ve ölümsüzlüğünün zorunluluğunu belirtmiştir. Bunun gibi onun, oluş ve yok oluşa tâbi olmadığını, zıttı bulunmadığını, başkaları ile münasebeti olmadığını, ne madde, ne kuvve, ne nicelik ne de niteliğe sahip olduğunu, etki kabul etmediğini ve bölünmediğini, parçalanmadığını söyleyerek, Tanrı'nın zâtından tenzih edilen sıfatlardan bahsetmiştir.³³

Tabiatın her değişikliği bir değiştiriciye bağlı olduğu için, her olayın meydana gelişi, bir yaratıcının olduğuna işaret eder. Tabiatta benzer şart ve sebeplerde benzer olayların meydana gelmesi ve sonradan olanın, öncekinin tabiatını ve izlerini taşıması, tabiattaki tüm sebep sonuç ilişkisine bağlı oluşların muhdesliğini göstermektedir. Bu durumda tabiattaki edilgenler kadar etkenler de kendiliğinden meydana gelemez ve o değişikliği gerekli kılacak bir dış sebep bulunması gerekir. Yani tabiattaki sebep ve sonuç zinciri dışında onları yöneten bir

³² et-Talâk 65/3; Yâsin 36/12; el-Mülk 67/3-4; el-Feth 48/23.

³³ Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Düşünce Yayınları, Ankara 1976, s. 107, 109.

zorunlu varlık olması gerekir. Kelâmcılara göre bu varlık, varlığı zorunlu olan Allah'tır.

Herhangi bir şeyin bir andan bir ana uğradığı değişme ve gelişmeyi tabiata mal etmek, onun kendi kendisini değiştirmesi anlamına gelmektedir. Bu ise tabiat farz edilenin tabiat olmadığını itiraf etmektir. Çünkü tabiat, tabiat olması bakımından ancak değişmezlik özelliğiyle tasavvur olunabilir. Halbuki tabiatta meydana gelen değişme ve gelişmelerin her aşamasında o değişmeyi gerektiren sebep, tabiatın kendisi değil, tabiat üzerinde etkili olan bir sebeptir. Bu durum ise tabiatın da muhdes olduğu sonucunu ortaya koymuştur. Nitekim tabiatta devamlı bir hareketlilik söz konusudur. Hareket ise iki uç arasında bir geçişten ibaret olduğu için eksik ve tamamlanmamış bir fiildir.³⁴

Tabiatın muhdes olduğu anlaşıldıktan sonra, tabiat olaylarının da zorunlu değil imkan ile vasıflanan fiiller olduğu da anlaşılmış olur. Bu durumda bir sebebe zıt olan bir sonucun meydana gelmesi de mümkündür. Fahrüddin er-Razî, konu ile ilgili olarak düşünürlerin üç görüşünden bahsetmiştir: Birincisi, genel olarak bu tür olayları mümkün görenlerdir. Bunlar Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarıdır. İkincisi, genel olarak bu tür olayları imkânsız sayanlardır. Genellikle tabiatçı filozofların görüşü budur. Üçüncüsü de bir kısmını mümkün görüp, bir kısmını imkânsız kabul edenlerdir. Bazı Mu'tezilî düşünürlerin tavrı bu olmuştur. En çok tartışmaya konu olan ise olağanüstü olayların meydana gelebileceğine ihtimal vermeyen tabiatçı filozofların görüşü olmuştur.

Tabiat kanunları denilen ve varlıkların tabiatleri üzerinde hakim görünen genel kurallar, önce gözlem, sonra deney, daha sonra da sonuç olarak tespit edilip ortaya konulan ve genelleştirilen uyumlu oluşlardır. Bunlar içinde en önemlisi sebepliliktir. Bilimsel metotta bir olayın sebebi aynı şartlar altında tekrar ederek aynı sonucu veriyorsa, bu deneysel bulgu, zihnen tüm benzerlerini kuşatacak tarzda genelleştirilerek genel bir teori oluşturulur. Tekil ve özel olandan genel olana giden, tek tek olgulardan, genel önermelere varan yöntem anlamında bu genelleştirmeye "istikra (tüme varım)" ve o teoriye de "bir tabiat kanunu" adı verilmiştir.³⁵

Kelâm düşünürlerine göre tabiat ilimleri istikrâya dayandığı için, onun prensipleri zarurî değildir. Mantıkta "mutlaka-i amme" adı verilen bu teoriler, bil-fiil vâki olanı bildirmektedir. Yani bunlar olmaları

³⁴ Aristo Teles, *Metafizik*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları (çev. Ahmet Arslan), İzmir 1993, K= XI. Kitap, II, 117.

³⁵ el-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1997, I, 182.

gerekli ve zorunlu olduğu için değil, deneyde öyle meydana geldiği için o kanuna sahiptir. Şu halde bunların zorunluluğuna ve aksinin mümkün olamayacağına hüküm olunamaz. Nitekim bu konuda Seyyid Şerif Cürçânî, “Olağan dışı olayların ve mucizelerin meydana gelişi, göklerin ve yerin ve ikisi arasındaki şeylerin ilk yaratılışından ve sonra bunların yıkılıp yok oluşundan daha garip ve daha acaip şeyler değildir” demektedir.³⁶

Netice olarak kelâm kozmolojisi felsefî bir altyapıya sahiptir. Ancak bu kozmolojinin oluşumunda, öncelikle Müslümanların bu dünyadaki yaşamlarını düzenlemeyi hedefleyen ve insanları tek Tanrı anlayışına davet eden Kur’ân belirleyici olmuştur. Yani, Kur’ân’ın yazılması, okunması, anlaşılması, Müslümanları diğer dinleri ve ulusları araştırmanın yanı sıra, evreni inceleme ve onun üzerine bilgi edinme sonucunu da doğurmuştur. Müslümanların farklı kültürlerle bir araya gelişi, âlemin muhdes ve yaratılmış oluşu karşısında Tanrı’nın evrendeki mutlak kudreti gibi konulara ilişkin tartışmalar, İslâm’ın kendi sınırları çerçevesinde, kelâm içinde, bir kelâm kozmolojisinin doğmasına neden olmuştur. Kelâma söz konusu kozmolojide kavram ve yöntemleri ise, kendisinden önceki büyük felsefe gelenekleri sağlamıştır.

Kelâm, kültür mirasında sadece antik Grek felsefesi bulunan Hıristiyan felsefesinin aksine, bu temele ek olarak doğuya has bilgelikten de faydalanmıştır. Bu durum kelâm kozmolojisi için önemli bir kaynak meydana getirmiş ve ona daha sağlıklı bir sentez oluşturma imkanı sağlamıştır. Sözgelimi, Ebû’l-Huzeyl, bir taraftan Epikuros gibi, tabîî sebepliliği ilâhî sebepliliğe bağlarken, diğer taraftan, açıklamalarında, Demokrit’in akılcılığında hareket etmiştir. Ancak Demokritos’a göre atomlar yaratılmamış, başsız ve sonsuz iken ve onun atomcu dünya görüşünde yaratıcı anlamda Tanrı tasavvurunun yeri yokken,³⁷ Ebû’l-Huzeyl tarafından atomlar, Tanrı’nın varlığını kanıtlama alanında kullanmıştır. Ona göre atomlar sınırlı ve yaratılmıştır. Bu nedenle onların toplamı olan âlem de sınırlı, sonlu ve yaratılmıştır. Bu açıdan Kelâm kozmolojisi başlangıcından itibaren hem Platonculuk ve Yeni-Platonculukla ve hem de Aristotelesçi felsefeyle tanışmış ve söz konusu felsefeleri, kendi inançları doğrultusunda yeniden yorumlamışlardır.

³⁶ el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 182.

³⁷ Küçük, Hasan, *Antik Çağdan Günümüze Sistematik Felsefe Tarihi*, Dersaadet Yayınları, İstanbul 1985, s. 62; Capelle, Wilhelm, *Sokrates’ten Önce Felsefe* (çev. Oğuz Üzügül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 167.