



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Cilt: 3, Sayı: 1, Bahar 2012**

---



**İNÖNÜ UNIVERSITY**  
**JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY**

**Volume: 3, Issue: 1, Spring 2012**

## İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bakış\*

Lütfi BOZKALE\*\*

**Öz:** Tarihsel süreç içerisinde teologların, filozofların ve kelâmcıların üzerinde yoğunlaştığı konulardan birisi de imkân ve hudûs konusudur. Entelektüel düzeyde ortaçağdan günümüze kadarki dönemde din bilginlerinin özellikle kelâmcıların önemle üzerinde durduğu âlemin yaradılışı konusunda âlemin hâdis mi olduğu (sonradan yaratılma) ya da filozofların kastettiği anlamda imkân (mümkün varlık) dâhilinde mi olduğu konusu hararetle tartışılmıştır. Bu makalede; hem filozoflar nezdinde kullanılan kavramın ne anlama geldiğini, hem de kelâm bilginleri nezdinde konuyla ilgili kullanılan tabirlerin ne anlama geldiğini ele almaya çalıştık. Aslında hem filozoflar hem de kelâmcılar Tanrı'nın bu âlemi yarattığı fikrindedirler. Fakat felsefecilerin kullandığı imkân delilinde bir takım eksiklikler gören kelâmcılar bunu eleştiriye tabii tutmuşlardır. Yapılan tartışmalar ve Gazali'nin filozoflara getirdiği eleştirilerde bunun böyle olduğunu göstermektedir. Bu tartışmalar neticesinde de yüklü bir külliyat oluşmuştur. Nitekim düşünürler, bilginler, siyasetçiler hep bu külliyat sayesinde aydınlanmışlar ve kültür dünyamıza katkıda bulunmuşlardır.

**Anahtar Kelimeler:** İmkân, Hudûs, Mümkün Varlık, Hâdis Varlık.

**Abstract:** In the historical process theologians, philosophers and theologians focused on the opportunities and hudûs is one of the subjects. Religious scholars, especially in the medieval period up to the present level of intellectual theologians strongly focused on the creation of universe is in the realm of hadith (later creation), or allow the sense meant by philosophers (being able) to be within the fiercely discussed in. Both the meaning of the concept used before philosophers and scholars of theology before the negotiations on the subject tried to do what is meant by definition no use. In fact, both the philosophers and the theologians feel that God has created in this realm. However, lack of philosophers who uses a number of theologians proof of possibility, of course it kept the criticism. Al-Ghazali's criticism of philosophers brought to the debate, and it shows that it is.Indeed, thinkers, scholars, politicians always enlightened thanks to this corpus of texts and culture have contributed to our world.

**Key Words:** Able Subject, Hudûs, Being Able, Later Creation.

\* Bu makale Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi doktora derslerinde yapılan seminer çalışmalarından faydalanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, lutfibozkale@hotmail.com

## GİRİŞ

Din Felsefesinde varlık ve zaman perspektifinde Tanrı ve Evrenin gerçekliliği üzerine tartışmalar yapılmıştır. Tanrının hakikati zorunlu varlık kavramı ile temellendirilirken, evrenin hakikati ise daha çok zamanla birlikte düşünülmüş, ontolojik olarak Yaratanla yaratılan arasına bir mesafe konulmuştur. Tartışmalar ise tabir yerinde ise bu mesafenin ölçülebilir olup olmadığı üzerine olmuştur. Eşyanın nesnel gerçekliliği paradigması üzerinden yapılan yorumlar, Müslüman düşünürlerin düşüncelerine temel aldıkları çıkış noktası olmakla beraber birbirlerinden farklı kavramlarla konuyu tartışmışlardır. İslâm düşüncesinde, ontoloji kapsamında değerlendirilen ve zorunlu varlığın ispatı, âlemin yaratılmışlığı, zat-sıfat ilişkisi gibi konuların dayandığı kıdem-hudûs kavram çifti, aynı zamanda var olanların bölünmesinin bir türüdür. Felsefe, kelâm ve tasavvufta var olanlar pek çok şekillerde bölünmüştür. Bu bölünme türlerinden biri de kıdem-hudûs ya da kıdem-hâdis biçimindedir. Pek çok filozof tarafından metafiziğin çözülmesi güç sorunlardan biri olarak kabul edilen kıdem-hudûs konusu, nesnel anlamda bir zamanın var olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Dinin doğası gereği; varlığı konusunda şüphe olmayan Tanrının nasıl bir Tanrı olduğunu izah etmenin gerekçesi olarak bu tartışmaların merkezinde, Tanrının evrenle olan ilişkisini izah etme vardır. Öte yandan varlığı ileri sürülen Tanrının; felsefe diliyle söylersek evrenden aşkın ve evrendeki varlıklarla hiçbir benzerliğe sahip olmayan bir Tanrı mı olduğu, yoksa O'nun bu âlemde içkin mi olduğu sorusu<sup>1</sup> da bu tartışmalarda, özellikle imkân ve hudûs konusunda önemli olmuştur.

Kaynaklarda; 'varlığının üzerinden uzun zaman geçen, zaman içinde başkasına nispetle daha önce olan, zamana bağlı olup yeniden ortaya çıkan fakat kendinden önce zaman geçmemiş olan, mutlak anlamda ezel sözcüğüyle eş anlamlı olarak başlangıçsız olan' gibi anlamlara gelen *kıdem* kavramı, kelâm literatüründe 'zâtı yönüyle varlığının başlangıcı düşünülemeyen, kendisi için başlangıç ve son düşünülemeyen, sürekli var olan, varlığı başkasına bağlı olmayan, çok (yok) olması olanaksız olan, değişime konu olmayan, eksiksiz ve zaman üstü' anlamında sadece Tanrı hakkında kullanılan kavram olmuştur. Yine kaynaklarda; "eskiden olmayıp sonradan olan, sonradan meydana gelen, yeni ve genç olan" gibi anlamlara gelen *hudûs*, kelâmda; "Tanrı dışındaki tüm varlıkların önceden yok iken sonradan yaratıldığını, yokluğun bu varlıklara öncelenmesini ve bu varlıkların zamansal bir başlangıcının bulunduğunu" ifade eder. Bunun yanında *hudûs*, âlemin yani Tanrı dışındaki tüm varlıkların yara-

---

<sup>1</sup> Aslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2007, s. 270.

tılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispatlamada kullanılan kanıt türlerinden biridir. Kelâmcılar, hudûs ve hades kelimeleri ile sonradan yaratılmış olmayı, yok iken sonradan var olmayı, bir şeyin varlığının başlangıcının olmasını, varlıktan önce bir yokluğunun bulunduğunu kastetmişlerdir. Bu varlık türüne de hâdis ya da muhdes varlık adını vermişlerdir.<sup>2</sup>

Filozofların kıdem-hudûs konusunda ortaya koydukları geleneksel yaklaşıma karşılık kelâmcılar, Tanrı'nın âlemden önceliğini savunarak, buna kıdem-i zemenî (zaman yönünden ezeli), âlemin Tanrı'dan sonralığını ise, hudûs-i zemenî (zaman yönünden sonralık) biçiminde adlandırılmışlardır. Sadrüşşerî'a, kelâmcılar tarafından temsil edilen geleneksel yaklaşımı şu şekilde özetlemektedir : "Varlığın yokluğu, varlığından önce olmadığında kadim; varlığından önce söz konusu olduğunda ise hâdis olarak adlandırılır." Sadrüşşerî'a, "Yüce Allah gökleri yaratmadan önce vardı" önermesinde söz konusu edilen önceliğin, takdir edilen bir zaman yani varsayımsal bir zaman anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>3</sup>

Kelâmın geleneksel kanıtı, kelâm yapıtlarının büyük önem verdikleri bu ön savın (Tanrının varlığının âlemden önceliği) kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu sav; âlemin yenilenmesi ya da sonradan var olmasıdır (el-hudûs). Bu koşul, filozofların kendilerine karşıt olan öncesiz bir âlem savına karşı, Ehl-i Sünnet yandaşlarınca nasıl şiddetle karşı çıktığını açıklamaktadır. İbn Hazm bunu, Ehl-i Sünnetle Ehl-i Sünnet dışı fırkalar, Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasında yapmış olduğu ayrımın temelinde yatan ilke olarak kullanmaktadır. Bilindiği üzere Gazali, *Tehâfüt*'ünün birinci meselesini filozofların 'öncesizlik savı'nın reddine ayırmakta ve bu savı filozofların en zararlı savı olarak görmektedir. Kelâmcıların âlemin sonradan olduğunu kanıtlarken izledikleri genel yol, Allah'tan başka her şey diye tanımladıkları âlemin, tözler (atomlar) ve ilintilerden (arazlar) oluştuğu, ilintilerin de iki anlamlı bir zaman sürecinde var olamayacağı kuralından hareketle, onların (ilintiler) kendilerini dilediğinde yaratıp, dilediğinde yok eden Allah tarafından sürekli yaratıldıkları inancı üzerinedir. Bu bakımdan Eş'arî'yi izleyen Bâkılânî ilintileri:

"... Sürekliliği (bekâsı) imkânsız olan ve varoluşlarının ikinci anında varlığı ke-sintiye uğrayan şeyler" olarak tarif eder.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Ay, Mahmut, *Sadrüşşerî'ada Varlık*, Avrasya Yayınları, Ankara, 2006, s. 218-219.

<sup>3</sup> Ay, a.g.e. s. 219.

<sup>4</sup> Fahri Macit, "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", *Din Felsefesine Dair Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 259.

Filozoflar ise âlemin ezeliği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Önceki ve sonraki filozofların büyük çoğunluğunun görüşü, âlemin ezeli olduğu yolundadır. Işığın güneşle birlikteliği gibi âlemde Yüce Allah'la beraber, onun eseri ve zaman dışı olarak var olmuştur. Yaratıcının âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye önceliği gibidir. Bu da zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımından bir önceliktir.<sup>5</sup> Gazali, filozofların bu deliline karşı şöyle bir savunma getirir:

“... Eğer ben filozoflardan delil olarak nakledilen şeyleri açıklamaya kalksaydım, bu mesele hakkında sayfalar dolusu yazmam gerekirdi. Fakat sözü uzatmaya gerek yoktur. Bu görüşü incelemek üzere şöyle deriz. Âlem niçin var olduğundan daha önce var olmadı? Bu durum Allah'ın âlemi yaratmaktan aciz ve âlemin yaratılmasının da imkânsız oluşuna bağlanamaz. Çünkü böyle bir anlayış ezeli varlık olan Allah'ın aciz iken kudrete, âlemin de imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir ki; bu imkânsızdır. O zaman yaratıcı olmadan yaratılanın varlığı mümkün oluyorsa, varsın âlem de Allah olmadan yaratılmış sayılsın, bu takdirde aynı problem gündeme gelir. Ezeli varlıkta kudret, alet, zaman ve amaç bakımından herhangi bir değişme olmaksızın, sonradan olanın ondan sudûr etmesi imkânsızdır.”<sup>6</sup>

Kelâmda; *Dehriyye* ya da *Dehrilik* kavramı, ezeli bir âlem tasavvurunu benimseyen ve âlemde olup biten her şeyi dehr'in gücüne bağlayan zümreler için oldukça geniş kapsamlı olarak kullanılmıştır. Filozoflar ise zamanın yaratılmadığını, bilakis onun varlığının ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun sebebi, aynı ilk maddede olduğu gibi, zaman konusunda da *sudûr nazariyesine* dayanmalarıdır. Fakat felsefecilerden farklı olarak Kindî kendi tezini 'Bir'in her şeyi ilk yaratan olduğu' fikri üzerine kurmakla birlikte, bu yaratmanın sudûr yoluyla değil, daha çok Kur'an'da yer alan yoktan (ex nihilo) yaratma yoluyla gerçekleştiğini söylemektedir. Yani Tanrı bu âlemi yoktan yaratmıştır; sudûr yoluyla değil. Binaenaleyh, Kindî hem Aristo'ya hem de Plotinos'a zıt olarak Tanrı'nın yaratıcı gücünün bir sonucu olduğu için zaman ve hareketin sonlu ve dünyevi olduğunu, geçici bir başlangıcı ve sonu olması gerektiğini kanıtlama anlamında bir dizi delil getirir. Kindî, bu geçicilik fikrinden, Tanrı'nın varlığına ilişkin delilini âlemin hudûsu delili üzerine kurar. Bu, Kindî tarafından şu şekilde dile getirilir:

“...Şu varlık tarzıyla evrenin sonsuz olması mümkün değildir. Bu yüzden bu varlık âlemi zorunlu olarak zamanda yaratılır ve muhdestir. Şimdi zamanda yaratı-

<sup>5</sup> Gazali, *Tehafüt'ül Felasife*, Çeviren: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarı oğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 15

<sup>6</sup> Gazali, *a.g.e.* s. 16.

lan şey, yaratıcı tarafından zamanda var edilmelidir. Şu halde kâinatın zamanda bir yaratıcısı, onu yoktan yaratan bir yaratıcısı olmalıdır".<sup>7</sup>

Sadrüşşerî' a filozofların sudûr teorisinde öngördükleri yaratmanın anlamını izah ederken, filozofların zat yönünden bir önceliği savunduklarını belirterek, onların etken (âmil) dedikleri şeyin, birinci anlamda kadîm, ikinci anlamda hâdis olduğunu, oluşun (hudûsun) ise, bir şeyin yokluk sürecinden sonra var olması anlamına geldiğini<sup>8</sup> söylemektedir. Bunun da zamansal bir öncelik değil, zatî bir öncelik anlamına geldiği açıkça anlaşılmaktadır.

Kelâmcılar ve filozoflar, kıdem-hudûs konusunda, uzun tartışmalar sonucunda birbirinden farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Konuyla ilgili farklı bir gelenek oluşturan filozoflar "Acaba zaman yönünden evrenin bir başlangıcı var mıydı? Ne denli geriye gidersek gidelim, yine evreni ve zamanı bulabilecek miyiz? Acaba evrenin tümünün bir başlangıç noktası var mıydı?" gibi sorulara yanıtlar aramışlar. Bu soruların cevabını verirken, varlıkların taşıdığı imkân özelliğinden hareket ederek, Tanrının sudûr yoluyla yarattığı bu evrenin zamansal olarak kadîm bir niteliğe sahip olduğunu iddia etmişlerdir.

Kelâm ilminde ün yapmış bilginlerden olan Hemedânî filozofların imkân delilinden çıkardıkları; âlemin zamana nispetle kadim olduğu görüşüne karşı şöyle demektedir:

"...Âlemin kadîm olduğu görüşü (zamansal olarak) bâtil, hayalî bir hükümdür. Çünkü âlemlerle kastedilen, cisimlikten müteşekkil olan gökler âlemi ve türeyen varlıklardır. Yani Allah'tan başka bütün mevcutlardır. Âlem lafzının kapsamına giren akıllı varlıklar, cisimler ve türeyen varlıkların varlığı, zamanın varlığına bağlıdır. Bunların varlığı nasıl kadîm olabilir ki -kadim olmaları için zamandan bağımsız bir varlıkları olması gerekir- onların zamanın başlangıcıyla başlayan bir varlığı vardır."

Yine filozofların âlemin ezelde bir yerde yaratıldığı sözüne atfen Hemedânî şunu savunur:

"Âlemin varlığı zamana bağlı iken yine zamanın varlığı da cisimlerin hareketiyle oluşurken âlemin zamandan önce bir varlığının olması imkânsızdır. Çünkü ezelde bir yerde varlığın yaratılması zamandan bağımsız bir varoluşu gerektirir ki bu mantiken imkânsız bir iddiadır. Kör bir şuur ancak bunu iddia eder ki, bu meselelerin izahında cümlelerimizin vus'u (imkânı) ancak yukarıda söylediğimiz ma-

<sup>7</sup> Fahri Macit, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çeviren: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 50

<sup>8</sup> Ay, a.g.e.. s.221.

nayı kavrar; başka bir manayı (yani ezelde yaratma gibi) kavrayamaz ve açıklamaz.”<sup>9</sup>

Aynı konuyla ilgili olarak İbn Arabî:

“...Âlem varlığı itibariyle yaratıcıyla beraber değildir; aralarında ölçülebilir bir mesafe de yoktur. Âlem varlık olarak ikinci derecede, Yaratıcı ise birinci derecededir” demiştir.

O, Tanrının varlıklarla (daha doğru bir ifade ile âlemle) ilişkisini ve beraberliğini olumlar; ama âlemin Tanrıyla olan ilişkisini olumsuzlar.<sup>10</sup> Çünkü burada yaratılmışın, yaratana irtibatı söz konusudur. Bu bağlamda bütün varlıklar varlıklarını Allah’tan alırlar. Yani varlıklar yok iken, Allah onları yaratmıştır. Dolayısıyla İbn Arabî’ye göre; varlıkların (Allah’ın dışındaki) varlığa gelmeden önceki durumları yokluk hâlidir. Bu bakış açısı beraberinde felsefe ve kelâm geleneğinde olduğu gibi tasavvuf düşüncesinde de varlığı ontolojik olarak zorunlu varlık ve mümkün varlıklar diye ikiye ayırmamızı gerektirir. Buradaki tartışma, kısaca belirtmemiz gerekirse “Varlığa gelişte âlemin imkânı mı, yoksa hudûsu mu geçerlidir?” sorusu üzerinde olmuştur. Kelâmcılar bu sorunun cevabıyla ilgili olarak:

“...Sebebe muhtaç kılan şey hudûstur, imkân değildir. Çünkü mümkün, yalnızca varlıktan yokluğa çıkmasında, hudûsta müessire muhtaçtır. Zira onun mahiyeti buna kâfi gelmez. Mümkün varlığa çıktığında ise muhtaçlık ortadan kalkar. Bundan dolayı müessir ortadan kalktığında mümkün var olmaya devam eder. Fakat burada sorunlu bir nokta vardır, o da şudur: Müessire muhtaç kılan hudûsla birlikte imkândır. Bu durumda hudûs ve imkândan her biri, muhtaç kılan bir illetin parçası olmaktadır. O zaman muhtaç kılan, hudûs şartıyla imkândır”<sup>11</sup> cevabını vermişlerdir.

Müslüman filozoflardan Kindî, kıdem-hudûs konusunda, felsefi geleneğin en önde gelen iki ismi Fârâbî ve İbn Sînâ’dan farklı olarak, tavizsiz bir yoktan yaratma düşüncesini savunmuştur. Tanrı-evren ilişkisini değerlendirirken Aristocu öğretiden tamamen ayrılan Kindî, konuyu İslâm dininin temel ilkeleri bağlamında yorumlamaya çalışmıştır. Yaşadığı dönemde; âlemin ezeliğini savunan zümrelere karşı âlemin Allah’ın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak yoktan (an leys) yaratıldığını savunarak bedihi olarak kendi hipotezini ortaya koymuştur.<sup>12</sup> Kindî’nin bu hipotezine göre ezeli varlık; hakkında yokluk

<sup>9</sup> Engin Erdem, *İslâm Düşüncesinde varlık Tasavvurları ve Aynul Kudat Hemadani’ye Göre Hakikat’ın Özü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. Ankara 2006, s. 55-56.

<sup>10</sup> İbn Arabî, *Risaleler 3*, Kıtasan Yay. Çeviren: Vahdettin İnce, İstanbul 2002, s. 159.

<sup>11</sup> Ay, a.g.e.. s. 225.

<sup>12</sup> Ay, a.g.e.. s. 226.

düşünülemeyen, öncesiz, sebepsiz, varlığı başkasına bağlı olmayan, cismani olamadığı gibi değişmesi ve dönüşmesi de söz konusu olmayan varlıktır. Buna karşın âlem cismani olup, sürekli değişme durumunda olduğundan ezelî değildir.

Felsefi geleneğin en önemli temsilcilerinden Fârâbî'nin felsefi sisteminde, âlemin aslı imkân olduğundan, bu aslın zihindeki tasarımı, öncesinde olanak bulunmayan zorunlunun tasarımıyla doğrudan ilişkilidir. Fârâbî, âlemin varlığının zaman yönünden zorunlunun varlığından sonra olmadığını, ancak âlemin meydana gelişinin, doğası dışındaki bir şeyle olduğunu, yani âlemin Zorunlu Varlık tarafından meydana getirildiğini düşünür. Buna göre âlem, muhdes olmakla birlikte, zaman yönünden kadîmdir. Buradaki problem; âlemin varlığının imkân dâhilinde olması ve onun varlığını mümkün kılan sebebin de varlığı zorunlu olan zat olmasından, âlemin kendisinin de zorunlu olduğu sonucunun çıkarılıp çıkarılmayacağıdır ki Gazali buna şiddetle karşı çıkar. Gazali'nin belirttiğine göre, kendisi hâdisten "daha önce var olmayıp, daha sonra var olmaya başlayan şeyi" anlamaktadır. Var olmadan önce bu sonradan var olan âlem mümkündü. Yani aynı ölçüde olabilirdi veya olmayabilirdi. Dengeyi varlık lehine bozmak için bir belirleyici (müreccih) gerekli idi; yoksa bu mümkün âlem daima yokluk halinde kalmış olurdu. Gazali'nin burada nedensellik çerçevesinde bu kavrama yönelttiği çökertici saldırıyı göz önüne alırsak, sebep teriminden yalnızca belirleyiciyi (yani müreccih) anladığını belirtmemiz yerinde olacaktır.

Felsefi gelenek içerisinde kıdem-hudûs teorisi; varlığın zorunlu ve olurlu biçiminde ikiye ayrılması, yaratmanın da zihinsel bir işlem olarak görülmesinden "bir'den ancak bir çıkar" ilkesi üzerine inşa edilmiştir. Felsefi gelenek yaratmayı, âlemin zorunlu varlıktan belli bir sıralı düzen içinde ve devamlı olarak taşması, böylece zorunlu varlığın kendisi dışındaki varlıkları var etmesi şeklinde düşünmüştür. Felsefecilere göre; Tanrı'nın kendi zatını akl etmesiyle, ilk akıl (el-aklül-evvel) oluşur. Başka bir ifadeyle ilk akıl, Tanrı'dan ilk taşan oluşur. İlk akıl özü yönünden mümkün olmakla birlikte, Tanrı'dan taşması dolayısıyla da ezelîdir. İlk aklın akl etmesiyle, ikinci akıl oluşur. Bu sıralı düzen, ay altı âlemi yöneten onuncu akıl ve dokuzuncu feleğin ortaya çıkmasına kadar devam eder. Burada üst düzeydeki varlık derecelerinin akl etmesi sonucu, alt düzeydeki varlık derecelerinin oluşması söz konusudur.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Atay Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1974, s. 103-116.



İbn Sînâ, Fârâbî'nin ortaya koyduğu yaklaşımı sistematik bir tarzda açıklamaktadır. Aslında her iki filozof da âlemin sonradanlığını kabul etmektedirler. Ancak bu sonradanlık zat yönünden ya da öz itibariyle bir sonradanlıktır. Zaman yönünden ise âlemin zorunlu varlıkla birlikteliğini savunmaktadırlar. İbn Sînâ *en-Necât*'ta konuyu şu şekilde izah eder:

“Her özünde olanaklı varlığın, varlığının ondan daha kadim bir nedeni vardır. Çünkü zamanda olmasa bile her neden, nedenli özün varlığından daha öncedir. Aynı şekilde, başkası sebebiyle zorunlu olanın varlığı da özü itibariyle bu başkasının varlığından sonradır ve ona dayanmaktadır.”<sup>14</sup>

*Kitâbü'ş-Şifâ*'da ise bu durumu şöyle açıklar:

“...Zorunlu ve mümkün her varlığın kendine özgü özellikleri vardır. Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma ayrılırlar. İlki zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir; yoksa var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi, zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Zorunlu varlığın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Böylece ortaya çıkmaktadır ki: Zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zati gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Varlık anlamı bir illete bağlıdır ve o varlık illetidir; yokluk anlamı da bir illete bağlıdır ve o da varlık anlamının illetinin yokluğudur. Bu nedenle biz deriz ki; mümkün varlığın, bir illetle ve o illete göre zorunlu olması gerekir. Şu halde varlığı mümkün olan her şey illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz.”<sup>15</sup>

İbn Sînâ'nın mümkün varlığın illetine kıyasla zorunlu olduğu deliline, Gazali şöyle bir itiraz getirir:

“...Mümkünlerin toplamı da mümkündür. Ancak bütünün zorunlu ve mümkünden oluştuğunu farz edersek, bu durumda önceliğin zorunluya ait olduğu aşikâr ise, o halde bütünün tüm bu teklerin dışındaki bir şeyin nedenlisi olması gerekir. Bütün ve teklerin dışında kalan ise kaçınılmaz olarak varlığı zorunlu olandır kuralından hareket edersek, varlığı zorunlu olanın başkalığındaki apaçıklık da ortaya çıkar. Dolayısıyla varlığı zorunlu olanın iradesiz bir illet olmadığı, bilakis dilediği bir anda mümkünleri yarattığı sonucuna ulaşırız.”<sup>16</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın öncülüğünü yaptığı Meşşâi felsefi gelenek, özsel ve zamansal olmak üzere iki tür ezeliyet benimsemiştir. Buna göre Tanrı, illeti olmayan ancak kendisi diğer bütün varlıkların illeti olan özsel, ezeli varlıktır. Tanrı özsel yönden ezeli ilk neden olduğuna göre, ondan çıkan ya da taşan, yani onun eseri olan varlıkların da ezeli olması kaçınılmazdır. Âlem de onun bir

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, Kahire 1331, Neşreden: H. Ziya Ülken, İstanbul 1953, s. 219.

<sup>15</sup> Macit, “İmkân Delili” İbn Sînâ, *Din Felsefesine Dair Okumalar*, s. 288-289.

<sup>16</sup> Macit, *a.g.e.* “Hudûs Delili”, Gazali, s.294.

eseri olduğundan, zamansal yönden ezeli olması gerekir. Açıkça anlaşılmaktadır ki, felsefi gelenek açısından âlemin kıdemini savunmak ya da âlemin oluşum yönünden zorunlu varlık ile aynı anda meydana geldiğini düşünmek, hiçbir zaman âlemin varlığının Tanrının varlığıyla eşit olduğu yargısına götürmez.

Fârâbî'nin talebelerinden İbn Adî, mümkün varlık konusunda İbn Sînâ ve Fârâbî'den farklı bir görüş ortaya koymuştur. Tanrı'nın ezeli bilgisinin olayları var olma ya da yok olma konusunda tamamen zorunlu kıldığı yönündeki iddiayı çürütmek için İbn Adî sebepler teorisine başvurmuştur. Ona göre Tanrı'nın ezeli bilgisinden hareketle, varlıkları zorunlu kılan bir ilişkinin ileri sürülemeyeceği kesindir. Çünkü bilen olması açısından bilenin durumu sabit ve değişmezdir. Ama bilinen, değişim ve yokluğa maruz kaldığı için zorunlu olamaz.<sup>17</sup> Tevhîdî'nin tarifine göre, mümkünün durumu bir tür istikrarsızlıktan ibarettir. O, mümkünü şöyle tarif eder:

“Mümkünün hükmü ise zorunlu ve imkânsızın hükmünden farklıdır. Zira sanki mümkün, yerini bulmaya çalışan ve imkân (olarak nitelenebilmek) için kendi özünü arayan bir şeydir. Bütün bunlar, menşei konusundaki sıkıntı ve kendi alanının istikrarsızlığından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, tabiatı ve tanımı açısından yok (adîm) hükmündedir.”<sup>18</sup>

Kanaatimize göre; Tevhîdî'nin mümkün varlıkla ilgili bu tanımından da anlaşılacağı üzere, mümkündeki bu istikrarsızlığı ortadan kaldıran sebep iradi olmak zorundadır. Eğer bu sebep kendi sonucunu determine eden bir illet olsaydı, mümkünle zorunlu arasındaki bu ilişki, katı bir sebep-sonuç ilişkisine dayanmış olurdu. Dolayısıyla filozofların âlemin oluşum yönünden zorunlu varlıkla aynı anda meydana geldiği şeklindeki görüşleri hatalıdır. Çünkü onların bu anlayışı; varlıkların ortaya çıkışlarını, onları irade ederek yaratan bir yaratıcıdan ziyade kendi sonucunu meydana getiren determinist bir illet-malul ilişkisine indirgeme eleştirisinden kurtulamaz.

Kelâmcılar, âlem tasarımında tamamen doğal determinizme dayanan ve varlıkları öncelikle zorunlu ve mümkün, sonra da mümkünü kadim ve hâdis biçiminde ayırma tabi tutan felsefi geleneğin aksine, yoktan yaratma tezini benimsemişlerdir. Filozofların kıdem ve hudûs kavramlarına yükledikleri anlam ile kelâmcıların aynı kavramlara yükledikleri anlam birbirinden farklıdır. Örneğin kelâmcılarda zamansal ve özsel öncedenlik ya da sonradanlık söz konusudur. Kelâmcılar Tanrı-evren ilişkisini zamansal yönden bir ayırma tabi tut-

<sup>17</sup> M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s.108

<sup>18</sup> Kaya, a.g.e.. s.116

muşlar ve teorilerini de bunun üzerine inşâ etmişlerdir. Bu noktada Sadrüşşerî'a şunları belirtir:

"...Felsefecilerin aksine biz, zamansal kadîmin etkene (müessir) ihtiyacı olmadığını düşünmekteyiz. Zira ona göre, bir etkene ihtiyaç söz konusu olursa bekâ halinde ihtiyaç olur. Hâlbuki bekâ halinde de etkene ihtiyaç yoktur. Zira var etmek (icad), mahiyeti mahiyet kılmaktır. Mâhiyet, mâhiyet olarak kılındığında ise başka bir kılışın önceliğine ihtiyacı yoktur. Başka bir ifadeyle bir defa mâhiyet mâhiyet olarak kılınırsa, ondan önce bir kılışın olması gerekmez."<sup>19</sup>

Sadrüşşerî'a'nın bu yaklaşımı, zamansal ezellilik ve âlemin ezeli olup olmadığı konusunda filozoflarla kelâmcıların derin bir anlaşmazlık ve ayrılık içinde olduklarını göstermektedir. Kelâmcılar âlemin yaratılışından söz ederken, onu Allah'ın yoktan ve doğrudan yarattığını ifade ederler. Buna göre duyumsanan dünya ve bu dünyayı oluşturan varlıklarda kozal bir nedensellik bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle varlıklar, kendi özlerinden kaynaklanan bir zorunlulukla hareket etmezler. Oysa filozoflar; bir ma'lûl ve me'ûl olarak âlemin tek başına var olmasının olanaksızlığına dayanarak, onun bir ilk illet ve nedene gereksinim duyduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre âlem, ma'lûl ve me'ûl olması yönüyle muhdestir. Ancak nedensellik gereği kendisinin Tanrı'dan çıkması dolayısıyla da ezeldir. Aristo ve Eflatun geleneğinin takipçileri konumundaki filozoflara göre, duyumsanan ve gözlemlenebilen varlıkların toplamından oluşan âlem, potansiyellikten fiili duruma dönüşüm sürecinin bir parçasıdır.

Meşşâi felsefi gelenekteki Fârâbî ve İbn Sînâ, evrendeki varlıkla ilgili olarak varlık-mahiyet ayırımına gitmişler, bir nesnenin varlığının başka bir anlama geldiğini, mahiyetinin ise başka bir anlama geldiğini savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle nesne, varlık ve mahiyet olmak üzere birbirinden farklı iki unsurdan oluşmaktadır. Bu iki unsur birbirinden ayrı olduğuna göre, nesneyi oluşturmak için bir gücün veya failin onları birleştirmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Nesne kendi kendinin nedeni olamayacağına göre, ayrı bir nedeninin olması gerekir. Sonuçta filozoflar mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet ayırımına gittiği için, bu ayrılığı ortadan kaldıracak bir etkene gereksinim olduğunu düşünmüşler, buna göre varlığında oluşum söz konusu olan varlığa mümkün, oluşum söz konusu olmayan varlığa da zorunlu varlık adını vermişlerdir. Kelâmcılar ise varlık ile mahiyet arasında bir ayırım görmedikleri için âlemin la şey'den yani

<sup>19</sup> Sadrüşşerî'a, *Ta'dilul-Ulum*, İstanbul Köprülü' zade Mehmet Paşa Kütüphanesi, No:797, Tadilul kelâm kısmı, vr. 159a.

yokluktan yaratıldığını ve bu yokluğun hiçbir gerçeğinin bulunmadığını ifade etmişlerdir.

Kelâmcıların yok ya da yokluk olarak gördükleri şey, filozoflarda olurluğu karşılık gelmektedir. Onların birbirinden ayrıldıkları nokta, Tanrı'nın bu yok ve mümkün ile nasıl bir ilişkiye girdiğidir. Kelâmcılar yaratmayı, yaratan ile yaratılan arasındaki ilişki düzleminde ele alırken, filozoflar ise bu ilişkiyi neden ile nedenli arasındaki ilişki olarak görmüşlerdir. Kelâmcılar "Âlem hâdis olduğundan var edene ihtiyacı vardır; kadîm olsaydı var edene ihtiyacı olmazdı" demişlerdir. Burada kelâm âlimleri tekvin sıfatı çerçevesinde yüce Allahın, var olma vakitleri geldiğinde âlemi ve bütün parçalarını ilim ve iradesi doğrultusunda yaratmasını kast ederler. Bu da mükevvenin (âlemin) varlığının tekvin sıfatına bağlı kılınmasını ve bundan dolayı mükevvenin hâdis olmasını gerektirir.<sup>20</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki filozoflar evreni, Tanrı'ya bağlayan neden-sonuç ilişkisi düzleminde varlık düzeninin temeline yerleştirmişlerdir.<sup>21</sup>

Zorunlu-mümkün ayrımını esas alarak bir bütün olarak varlığı inceleyen İbn Sînâ, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi belirginleştirerek bir yandan Tanrı'nın her türlü (fiilî ya da kavramsal) çokluktan münezzehe yegâne varlık (mucibin-bizzât) olduğunu ortaya koymaya çalışırken, diğer yandan Tanrı dışındaki tüm mevcudatı anlamlı bir ayrıma tabi tutmayı hedefler. Böylece İbn Sînâ metafiziğinin merkezine zorunlu-mümkün ayrımını yerleştirir.<sup>22</sup> Kanaatimizce filozoflara göre, var olan her şey, mutlak anlamda varlığını Tanrı'ya borçludur. Genel olarak tüm varlık sisteminde, önce gelen şeylerin kendilerinden sonra gelenlerin nedeni oldukları düşünülmektedir. Buna göre eksik varlığın kaynağında kâmil olan varlık bulunmaktadır. Tanrı, ilk ve mutlak kelâm sahibi varlık olduğundan, aynı zamanda zorunlu olarak kendisi dışındaki tüm varlıkların da varlık nedenidir.

<sup>20</sup> Saduddin Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, Çeviren: Talha Hakan Alp, Rihle Kitap, İstanbul 2011, s.188

<sup>21</sup> Varlık ve nedensellik arasındaki ilişki tüm ortaçağ metafiziğinin en temel sorunlarından biridir. Müslüman filozoflar nedenselliğin temeline varlığı yerleştirmişlerdir. Zira bir iş yapabilme olanağından önce, bir varlığın bulunması gerekmektedir. Her şeyden önce neden-nedenli ilişkisinde nedenin kendisi var olduğu için, kendisini bir süjeye vermekte ya da süjeyi belirlemektedir. Böylece her halükarda varlık nedenselliğin yegâne temeli ve kaynağı olmaktadır. Felsefi bakış açısıyla varlık sadece nedenselliği olanaklı kılmaz, aynı zamanda nedensellik ilişkisini gerekli de kılar.

<sup>22</sup> Kaya, *a.g.e.* s.196

### İmkân-Hudûs İlişkisi

Kelâm bilginleri duyulur dünyadan, aşkın (müteal) âleme atom ve boşluk (heyula) kavramları ile geçerler. Atom (cevher-i ferd) ve boşluk (heyula) ile âlemin sonradan meydana geldiğini (hudûs-i âlem), âlemin sonradan meydana gelmiş olmasıyla da, Yaratıcının varlığını ve âlemin mümkün (olurlu) olduğunu ispat ederler. Evrendeki eşsiz denge örgüsüyle ve göklerin, yıldızların, gezegenlerin, galaksilerin ve bunların işleyiş düzenini konu ederek, bunların hakîm, ezeli ve ebedî bir yaratıcı olmadan, rastlantı sonucu oluşamayacağından hareket ederek, tabiatı ise, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve O'nun dışında her şeyin yaratılmış ve sonlu olduğunu ispatlamak amacıyla ele almışlardır. Bu bilginler, tabiatın, kendi kendine etkileyici ve hâkim olamayacağı sonucuna varmışlar, bu nedenle kendi sebep-sonuç zincirini, kendisinin oluşturmadığını söylemişlerdir. Zorunluluk (icâb: sebebin bir sonucu doğurması) ve yaratma (icâd) tabiatüstü 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. Yine bu nedenle kelâm kozmolojisi Tanrı tasavvuruna göre şekillenmiş ve Tanrı'nın ezellilik sıfatının aksine âlemin sonradan olma (muhtes) ve yaratılmış olma (mahlûk) özelliklerini ön plana çıkarmıştır.<sup>23</sup>

Konunun teistik dinler açısından önemi açık ve nettir. Bu bağlamda olmak kaydıyla (dini disiplinlere bağlılık) tarihsel süreç içerisinde çeşitli disiplinler konuyla ilgili olarak fikirlerini ortaya koymuşlardır. Özellikle İslâm inancı çerçevesi içinde, kâinatın menşei hakkında gözlem ve deneye dayalı olarak bir tasavvura ulaşma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bizde bu çalışmamızda bu tasavvurları incelemeye çalıştık. Bu konuda İslâm imanı adına ortaya konan tasavvurların kelâm, felsefe ve tasavvuf açısından, bu disiplinlerin dayanmış oldukları prensiplerden kaynaklanan farklılıklar arz ettiği ortadadır.<sup>24</sup>

İslâm dini Kuran'a dayanarak ve mantıkî temellendirmelerle ilgilenmeden sade bir şekilde "Allah kâinatı yaratmıştır." der. Kuran'ı Kerimde "yok" ya da "yoktan yaratma" kavramları doğrudan geçmemekte, ancak Allah'ın fiilleri olarak kabul edilip yorumlanan halk, ibdâ, inşâ, ihdâs, fatr, icâd gibi kavramlar kullanılmaktadır.<sup>25</sup> Bu bağlamda kalmak kaydıyla filozofların ve kelâmcıların

<sup>23</sup> Hasan Tefvik Marulcu, "Âlemin Hudûs'u Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", *Süleyman Dem. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2006, Sayı:16, s.81.

<sup>24</sup> Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, İlmî Eserler 45, D.İ.B. Yay. Ankara-2004, s. 69.

<sup>25</sup> Aydın, *a.g.e.* s. 69.

yorumları bazı farklılıklar arz etmiş, etimolojik olarak filozofların mümkün (kontenjan) varlık varlığı mutlak (vâcibü'l-vücûd) olana dayanmalıdır tespitine karşılık kelâmcılar, "âlemin hudûsu" terimini kullanmışlardır. Varlığı muhdes (sonradan olan) olan her şeyin bir muhdisi (kadîm olan) olmalıdır diyerek, âlemin kadîmi hakkındaki tartışmalarda kelâmcılar âlemin hudûsunu ve onun bir muhdisi olduğunu ispat etmeyi amaçlamışlardır.<sup>26</sup> Kelâm ilmi metodolojisinde âlem bütün cüzleri ile muhdestir ve Allah-u Teâlâ'nın sıfatları da âlem değildir. Çünkü sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildirler. Kelâmcılardan Ömer Neseî:

"... Allah'ın dışında var olan şeylere âlem denilmesi, kendilerini yaratan yüce yaratıcının varlığına alâmet olmaları itibariyledir. Felsefecilere göre cisim, iki cevherden oluşur: Biri heyulâ, diğeri ise heyulâya hulûl eden (yerleşen) sûrettir. Onlar bu heyulâ ve semavi suretlerin (ay-üstü âlemi) kadîm olduğunu benimsediler. Lakin cevher-i ferd (bölünmeyen cüzler) kuralına göre, sûret heyulâya muhtaçtır ama heyulâ onun varlığını ortaya çıkaran bir mahal değil, aksine sûret heyulânın varlığını ortaya koymaktadır prensibinden hareketle, sûretler de heyulâ da hâdis cisimlerdir."<sup>27</sup> demiştir.

Kelâmcılar, felsefecilerin açıklamalarında ortaya attıkları, bizatihi kaim varlıkların vâcibü'l-vücûd, mücerredât (hissî işaretini kabul etmeyen maddeden soyulmuş cevher) ve cisimlerden oluştuğunu kabul ederken, bunlardan mücerredâtın bir varlığının olmadığını söylemişlerdir. Melekler ve nefis-i nâtika kelâmcılara göre cisimler sınıfına girerler.<sup>28</sup> Allah tealâ ise varlığı bizatihi kaim ise de varlığı vacip olduğu için imkân sahasında mümkün varlık olarak isimlendirilmez.<sup>29</sup> Felsefecilere göre cevher-i ferdin varlığı yoktur. "Bölünemeyen en küçük cüzlere" cevher-i ferd denir. Cismin bileşimi olan ancak heyulâ ve sûretlerden mürekkep olan cevhere de cisim denir. Bu aynı zamanda filozofların herhangi bir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen cevheri kabul etmediklerini gösterir. Oysaki kelâmcılar kendi başına varlığını gösterebilen cevherleri iki kısma ayırdılar. Bölünmeyi kabul eden mürekkep (bileşik) cevhere cisim dediler, herhangi bir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen gayr-i mürekkep cevhere ise cevher-i ferd ismini verdiler. Filozoflara göre cevherin bir çeşidi olan mekânlaşmayan cevherlerin varlığını kelâmcılar kabul etmediler.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Ay, a.g.e.. s. 63.

<sup>27</sup> Saduddin Taftazanî, *Şerhu'l Akaid-i Neseî Tercümesi*, Çeviren: Ali Haydar Doğan, Yasin Yay. İstanbul-2012, s.85-87

<sup>28</sup> Taftazanî, a.g.e.. s.87

<sup>29</sup> Taftazanî, a.g.e.. s.86

<sup>30</sup> Taftazanî, a.g.e.. s.92

Kelâmcıların varlık ile ilgili olarak ilk ele aldıkları konulardan birisi de arazlar konusudur. Arazlar ve onların hadis oluşu, bir muhdise muhtaç oluşları ispat edildikten sonra, arazların bu niteliklerinden yola çıkılarak Allah hakkında akıl yürütmede (el-istidlâl bi'l-arad alallâh) bulunulur. Ve âlemin ezelliği görüşüne yönelik reddiyeler ele alınarak hadis olan cisimlerin bir muhdise muhtaç oluşlarının ispatı yapılır. Varlıkta, mahiyetle varlığın aynı mı farklı mı olduğu görüşü kelâmcılarla filozoflar arasında bir farklılık olarak ortaya çıkar. Çünkü her ne kadar kelâmcılar filozofların kavramlarını kullansalar da onların asıl amacı filozofların, özellikle âlemin kadîmliği konusundaki görüşlerini reddetmeye dayalıdır. Müslüman düşünürler mezhepler tarihi ile ilgili erken dönem eserlerinde, üzerinde uzlaşma sağlayacakları genel itikâdî esaslar oluşturmak yerine, diğer mezheplerin itikâdî görüşlerinin reddedilmesini amaçlamışlardır. Dolayısıyla bu tür eserlerde, uzlaşma değil, çatışma ve ayrılık daha çok öngörülmüştür.<sup>31</sup> Bu yüzden bir bakıma kelâmcılar için âlemin hudusunun ispatı bir delil olmaktan ziyade filozofların imkân delilindeki eksikliklere vurgu yapan bir karşı argümandır diyebiliriz. Burada Fârâbî'nin varlık-mahiyet ayrımı hususundaki görüşleri kelâmcılarla filozoflar arasındaki fikir ayrılıklarına örnek olması bakımından önemlidir. Onun bir İslâm filozofu olarak ve meşşâî geleneğin bir temsilcisi olarak varlık ve mahiyet ayrımı konusundaki görüşlerini şu şekilde belirtebiliriz. Fârâbî'ye göre:

- a) Mahiyet-varlıktan ayrıdır.
- b) Varlık mahiyete ârızdır.
- c) Mahiyet-varlığın illeti (nedeni) değildir.

d) Vâcibü'l-vücûd'da (Allah) mahiyet ve varlık ayrımı yoktur. Onun varlığı ve mahiyeti aynı şeydir ve buna onun inniyyeti (varlığın özü) ve hakikati denir. Bunları Fârâbî şöyle delillendirir:

1. Cisimlerin mahiyetleri vardır. Eğer cisim olsaydı, mahiyeti olurdu.

2. Bir şeyin mahiyeti, o mahiyete araz olan varlığın sebebi olamaz. Çünkü illetin (nedenin) varlığı, malûlün (nedenli) varlığının sebebidir. Mahiyetin biri alan biri veren iki varlığı yoktur. İki şeyden hiçbirisi diğerinin illeti (nedeni) olamaz.

3. Mümkün olan varlıkların illeti (nedeni) olma zorunluluğu vardır. Mümkünün varlığı, başkasından olması ile vukû bulur, meydana gelir.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Ay, a.g.e. s. 62.

<sup>32</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 2001, s. 77-78.

İslâm felsefe geleneğinin ilk öncülerinden olan Fârâbî’de varlık mahiyet ayrımı görüldüğü üzere kelâm geleneğine ve tasavvuf geleneğine nispetle farklılık arz etmektedir. Çünkü mutasavvıflarda ‘varlık mahiyetten önce gelir’ düşüncesi hâkimdir. Oysa felâsifede varlıktan önce mahiyetin varlığı söz konusudur. Bu duruma göre varlık (filozoflarda) yapıcı bir güç ve unsur olmayıp, mahiyet için gerekli, ayrılmaz bir nitelik ve arazdır. Aynı şekilde mahiyete sonradan katılan (lâhik olan) bir şey de değildir. Yoksa var olduktan sonra varlık kendisine gerekmiş olurdu ki, kendinden önce var olmuş bulunurdu. Bunu Fârâbî şöyle açıklar:

1. Varlığı mahiyetin aynı olmayan varlıklarda, mahiyet asla varlığı gerektirmez. Buna göre de varlığın menşei/kaynağı mahiyetten başka bir şey değildir.

2. Varlığı (hüviyeti) mahiyetinden ayrı olan her şeyin varlığı, başkasındandır. Bu varlığı mahiyetinden ayrı olmayan bir varlıkta son bulur.

3. Mümkün varlıkların mahiyeti ise varlığından başkadır. Bunun için mümkün olanların Vâcibü’l-vücûda, varlığı-mahiyeti aynı olan varlığa istinat etmesi gereklidir.<sup>33</sup>

Varlık-mahiyet ayrımını yapan Fârâbî, varlıkları iki kategoriye ayırarak tasnif ediyor. Bu ayrım neticesinde ortaya çıkan varlıklar vacip-mümkün sınıflarına ayrılıyor. Mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrıdır. Vacip olan varlıkta ise varlık-mahiyet ayrımı yoktur, o sırf varlıktır ve buna inniyet denir<sup>34</sup> diyor. Fârâbî’nin düşünce sisteminde açık ve en anlaşılır nokta, söz konusu olan mümkün varlığın var olması için zatı ile zorunlu olan varlığa yani Vâcibü’l-vücûda dayanması gerekliliğidir. Bu, felâsifenin Tanrının varlığı ile ilgili dayandığı en güçlü argümandır. İlet-malûl ilişkisi de filozofların İslâm düşüncesine getirdiği bir yenilik olmuş daha sonra bu kavram kelâm bilginleri tarafından eleştirilmiştir. Daha çok kelâmcılar tarafından kullanılan hudûs deliline gelince, bu âlemin sonradan yaratılmış (hâdis) olduğu ve onun bir yaratıcısının (muhdisi) olduğu delilidir. Ayrıca filozofların âlemin ezeliyeti hususundaki iddialarının dayandığı illet-malûl ilişkisi deliline karşı Gazali şunları söyler:

“...Âlem (kadîm) ezeli değilse yaratılmış (hâdis) olması gerekir. Hâlbuki yaratılmış olanın vasıtasız olarak ezeli olandan sudûru imkânsızdır. Âlemin yaratılmışlığı iki şeklin dışında olmaz. (a) Bu yaratılmışlık ya bir tercih edene (mürecchih) bağlıdır, ya da değildir. Eğer yaratılmışlık tercih edene bağlı değilse âlemin yaratılmaması olarak, sırf mümkün (varlığı zorunlu olmayan) olması gerekirdi. Zira

<sup>33</sup> Atay, *a.g.e.* s. 78-79.

<sup>34</sup> Atay, *a.g.e.* s. 80.



bir tercih edici olmazsa tercih de olmaz. (b) Eğer âlemin yaratılmışlığı bir tercih edene bağlı ise şu sorulara cevap bulmak gereklidir; o tercih edeni ortaya çıkaran kimdir? Tercih eden niçin sonradan ortaya çıktı da önceden çıkmadı? Bu sorulara tercih edeni ortaya çıkaran Allah, tercih eden de Allah'ın iradesi olduğu şeklinde verilen cevap tutarsızdır. Çünkü bu cevap 'Allah bu âlemi yaratmadan önce âlemin varlığını irade etmediği için âlem önceden yaratılmadı, bir irade ortaya çıktığında ise âlem bu irade ile var edildi' demektir. Hâlbuki bu cevapla Allah'ın iradesinin ezeli olmadığı kabul edilmiş bir yanlış olduğundan ve iradesinin de sonradan ortaya çıkmış olması Allah için imkânsızdır. Âlemin yaratılmışlığı imkânsız olunca ezeliği kesinleşmiş olur".<sup>35</sup>

Gazali bu delili İslâm filozoflarının görüşü olarak nakleder<sup>36</sup> ve onların bu savını şöyle çürütür:

"...Filozoflara göre Allah kainatın yaratıcısıdır (hâlık) sözü, mecazi bir ifadedir. Allah, ilk illet (illet-i ûlâ) olması itibariyle maddenin yaratıcısıdır (sâni'). Fakat ilk illetin eseri olan madde -diğer bir ifadeyle âlem- zaman içinde olmuş ve bir zamanda başlamış değildir. Allah ile âlem arasındaki ilişki filozoflara göre illet ile illetin sonucu (ma'lûl) arasındaki ilişkinin aynıdır."<sup>37</sup>

"Tek bir şey hem ezelden beri var, hem de sonradan olmuş (hâdis) olamaz. Aslında problemin temelinde şu vardır: Filozofların tümü varlığın arkasında, gerisinde daima bir şey aramışlardır. Bu, ilk dönem yunan filozoflarında (Thales, Anaxsimenes, Xeopones, Heraklitous, vb.) ilk maddenin (arche) ne olduğu şeklinde tezahür etmiş, Aristo için bu ilk madde, cevher ve form olmuştur. Platon'da ise bu şey ideadır. Real olan varlık (onta), temel olan bu son şeyin görünüşüdür. Aristo'da olduğu gibi bazı kelâmcılar da varlığı, bütün var olanların ortak özelliği olması sebebiyle tümel bir kavram olduğunu kabul etmişlerdir."<sup>38</sup>

Varlık prensiplerinden bahsederken önce hangi varlıkların esas varlık alanını oluşturduğu, sonra da onların prensipleri hakkında konuşulacağı hususunda, İslâm meşşai felsefesince geliştirilen vâcibü'l-vücûd ve mümkinü'l-vücûd kavramları bize bazı ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarını şöyle ifade edebiliriz: Bildiğimiz gibi bu sudûrcu felsefe iki prensibi esas almaktadır. Bunlardan birincisi, varlık ve mahiyet ayrımını temel alan mümkün varlıklar ve zorunlu varlık arasındaki farktır. İkincisi ise, mümkün varlığın zorunlu varlıktan nasıl meydana geldiği veya zorunlu varlıkla mümkün varlık arasındaki ilişkidir. Bunu İbn Sînâ şöyle açıklar:

<sup>35</sup> M. Şemseddin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İst. 2001, s.18.

<sup>36</sup> Gazali, *Tehafüt El Felasife*, s. 17-46.

<sup>37</sup> Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 18.

<sup>38</sup> Şaban Ali Düzgün, *Neseфі ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 45.

“...Bir şeyin uzağındaki bir nesne gerçekte o şeyle değil, o şeyin ma'lûlu olan bir başka şeyle illetli olur. İlk temel prensip esas olarak onların yani varlıkların prensipleri (mebâdiü'l-Mevcûd) anlayışları üzerine oturtulmuştur. Söz konusu prensipler bütün sudûr sürecine iştirak eden varlıkların hem karakterini, hem de fonksiyonunu ortaya koyarlar. Bu prensipten hareketle ezeli olan hakkında ifadelerde bulunulur. Ezeli olanla onun hâdis ürünü durumundaki âlem, bir başka deyişle -ki bu filozofların kavram dünyasına daha uygundur- birlikle çokluk arasındaki ilişki kavranır.”<sup>39</sup>

Fakat burada illet-malûl ilişkisine bağlı imkân delili de diyebileceğimiz bu argümanda bazı problemler vardır. Gazali'nin sistematik olarak ifade ettiği şu hususlar göz önünde bulundurulmalıdır:

1. Tanrı hür faildir; sonucunu hemen meydana getiren bir neden (illet) değil.
2. Allah, bir müreccih yokken aktif halde olmamasından sonra fiilde bulunmuştur.
3. Allah'ın pasif olması gibi fiilde bulunmasını da belirleyen onun iradesidir.
4. Dünyanın yaratılmasında önce zaman yoktu; dünyadan önce zamanın varlığını düşünmek sadece hayaldir ve bu sebeple “Allah (fiilde bulunacağı) zamanı nasıl seçmiştir?” sorusu da geçersizdir.
5. Âlem tabiatı icabı mümkündür; onun potansiyel halini varlık yönüne çıkaracak bir belirleyiciye muhtaçtır.
6. Hâdis, sonsuz teselsülün imkânsızlığı sebebiyle, bir şekilde ezeli olan- dan çıkmalıdır.<sup>40</sup>

Gazalinin bu değerlendirmelerinden sonra şu hususu da dikkate almamız gerekecektir. Sudûrcu görüşte olan Fârâbî ve İbn Sînâ, Gazali'nin belirttiği gibi âlemin ezeliğini gerçekten iddia etmişler midir? Yoksa imkân delilindeki birtakım problemlerden yola çıkarak Gazali filozofların kullandığı bu delildeki eksikliklere atfen mi böyle bir sonuç çıkarmıştır? Bu soruların cevabı şu olabilir: Yaratmadan bahsederken filozoflar halk ve ibdâ kelimeleri arasında ayırım yaparlar. Halk kelimesini ay üstü âlemdeki yaratma sürecini ifade etmek için kullanırlar. Filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ ibdâ kelimesini örneği olmayan bir şeyi meydana getirmek, yoktan bir nesneyi var etmek anlamlarında kullanırlar. Ancak kelimeye verdikleri bu anlamı, kelâmçıların kullandığı anlamda yoktan

<sup>39</sup> Düzgün, *a.g.e.* s. 46.

<sup>40</sup> Düzgün, *a.g.e.* s. 115.

(eks-nihilo) yaratma anlamında kullanmazlar. Bunun nasıl bir yoktan yaratma olduğunu Şaban Ali Düzgün'ün şu tespitlerinden anlamak mümkündür. Burada İbn Sînâ, üç nokta üzerinde durur:

**a)** Birinci akıl var edilmiştir (mübde). Bu, zorunlu varlığın var etmek, tesis etmek yönünden kâinata olan önceliğini ve kâinatın kaynağı olmasını gösterir.

**b)** Varlığından önce maddenin geçmemiş olması, yani yoktan var edilmesini gösterir ki, bu İbn Sînâ'nın yoktan var etmeyi kabul etmesi demektir.

**c)** İbda'dan önce zaman da geçmemiştir. Bu durumda filozofların, zaman içinde yoktan yaratmayı değil de ezelde yoktan yaratmayı kabul ettiklerini söyleyebiliriz.<sup>41</sup>

İbn Sînâ'nın ve aynı şekilde Fârâbî'nin ezelde yoktan yaratma görüşleriyle sudûr nazariyelerinin nasıl bir ilişki içinde olduğuna gelince burada Allah'tan sudûr eden ilk aklın leys'den (yok); ondan sonra sudûr süreci boyunca meydana gelen feleklerin ve onların nefislerinin eys'den (var) yaratılmış olduklarını kabul ettiklerini görürüz.<sup>42</sup> İbn Sînâ ontolojisinde, yoktan yaratma ve kelâmcıların savunduğu şekliyle hudûs düşüncesine yer verilmediği belirtilmelidir. İbn Sînâ'ya göre âlemdeki çokluğun nihaî anlamda fail sebebi Tanrı'dır. Âlemdeki söz konusu çokluk birden ancak bir çıkar aksiyomundan hareketle sudûr teorisi üzerine açıklanmaktadır. Sudûr teorisi, zorunlu ve ezeli bir akışı öngörmekte ve yokluğa ontolojik bir statü vermemektedir. Akıllar, nefis ve maddesiyle birlikte feleklerden oluşan ay-üstü âlem, yokluğu tarafından zamansal anlamda öncelenemez; onu önceleyen sadece sebebi durumundaki Tanrı'dır. İbn Sînâ'nın kelâmcılardan ayrıldığı hemen fark edilecektir. Bir önceki bölümde ifade edildiği gibi kelâmcılara göre varlıktaki temel ilke yoktan yaratma teorisi zemininde açıklanmalıdır. Âlemin varlığının hakikati, onun yokluğunun zamansal anlamda öncelenir olması yani hâdis olmasıdır. Bu görüş ayrılığı İbn Sînâ'nın kelâmcıları hudûs görüşleri bağlamında eleştirmesine neden olmuştur. İbn Sînâ'ya göre:

**a)** Âlem hâdistir öncülü zayıftır.

**b)** Âlemin Tanrı'ya olan ihtiyacını açıklamada hudûs delili yetersizdir

<sup>41</sup> Düzgün, *a.g.e.* s. 160.

<sup>42</sup> Düzgün, *a.g.e.* s. 161.

c) Hudûs delili Tanrı'yı atıl bırakmak suretiyle onun münezzehliğine hâlel getirmektedir.<sup>43</sup>

Âlemin (sonradan) yaratılmış olduğu görüşünü savunan kelâm bilginleri, imkân delilinden faydalanmakla birlikte asıl argüman olarak âlemin hudûsu delilini daha çok kullanmışlardır. Bunu yaparken de cevher ve araz kavramlarından faydalanmışlardır. Bu kavramları, meşşâî filozofların âlemin ezeliği görüşü karşısında, âlemin ezeli olmayıp hâdis olduğunu ve varlığını da sürekli bir Yaratana borçlu olduğunu söyleyen ilk kelâmcılar kullanmışlardır. İlk defa kelâmcılardan el-Allâf tarafından Allah'ın bilgisinin ve kudretinin mutlaklığını temellendirmek ve âlemin sonradan yaratıldığını kuramsallaştırmak için gündeme getirilen cevher-i ferd teorisi, zamanla mütekaddimûn kelâmcılarının varlık kuramlarını dayandırdıkları en temel doktrin olmuştur.<sup>44</sup> Kelâmcıların bu delillerinin temelinde Yüce Allah'ın tekvin sıfatının, ilim ve kudret gibi temel bir sıfat olması fikri yatar. Zira Tekvin sıfatı hakkında Taftâzânî şu değerlendirmeyi yapar:

“...Tekvîn; fiilde bulunmak, yaratmak, ihdas etmek ve ihtira etmek gibi kelimelerle anlatılan bir manaya sahiptir. Ma'dûmu (yok olanı) yokluktan varlığa çıkarmak diye açıklanan tekvînin, Allah'a ait ezeli bir sıfat oluşu birkaç sebeple açıklanabilir: Birinci sebep şudur ki Allah'a ait olan bu sıfat sebebiyle, hâdis olan bir şeyin Allah'ın zatıyla kaim olması imkânsızdır. İkincisi, Allah kendisini ezeli kelâmında yaratıcı olarak vasıflandırmıştır. Eğer ezelde yaratıcı olmasaydı ya yalan söylemiş olması ya da –hakiki mana imkânsız olmadığı halde- gelecekte yaratıcı veya yaratmaya kadir anlamında Allah'a yaratıcı veya yaratmaya kadir anlamında bu sözünün mecaza yorumlanması gerekirdi. Ayrıca söz konusu tekvîn sıfatı hâdis olmuş olsaydı başka bir tekvînle ihdâs edilmiş olacaktı ki bu durumda teselsül lazım gelir. Teselsül muhal olduğundan âlemin de meydana gelmesi muhal olacaktı. Oysa âlemin var olduğunu müşahedeyle idrak ediyoruz.”<sup>45</sup>

Kelâmcılarla filozoflar arasında âlem tasavvurunun esasına dair fikir ayrılıklarından biri de a'yân ve arâzların tanımlarına getirilen yorumlarla ilgilidir. Filozofların izahında arâzlar âlemi meydana getiren cevherlerin bir sıfatı olarak açıklandığından, âlemin yaratıcısı ve mücerred (hissî sureti olmayan cevherler) varlıkların sıfatları da birer arâzdır. Taftâzânî'nin yorumuna göre bu şu anlama gelir:

<sup>43</sup> Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler” *Divan Dergisi*, Sayı;28, 2010/1, s.123-125.

<sup>44</sup> Ay, a.g.e.. s. 56.

<sup>45</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l Akaid*, s.186

“...Sonuçta kelâmcıların aksine filozoflar, a’yân ve arâz mefhumlarına fizik sınırlarının ötesinde bir izah getirerek, yüce Allah’ın bir cevher, sıfatlarının da birer arâz olduğunu savunmuşlardır.”<sup>46</sup>

İsmail Hakkı İzmirli *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukâyese* kitabında konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapar:

“... Kelâmcılara göre, göze zahirde görünen hâdise (arâz-phenomene) bâkî değildir; fânîdir, geçicidir; o ancak Allah’ın yaratması ile bakidir. Cevher ise arâz’sız bulunamaz. Yalnız Hak Teâlâ’nın yaratması ile bulunur. Bundan dolayı cevher (substance) ile arâz’ın bileşimi ile meydana gelen bu âlem, Sâni-Teâlâ (Yüce bir sanatkâr)’dan da hâli olmaz.”<sup>47</sup>

Bu değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere kelâmcılara göre cevher de arâz da yaratılmıştır ve aralarındaki ilişki muhtaçlık ilişkisidir. Bu da katı determinist bir ilişkiden ziyade her ikisinin de (hem cevher, hem de arâzın) Allah’ın dilemesine ve kudretine olan ihtiyaçları bağlamındadır. Nitekim İzmirli:

“... Mâturidiler nezdinde tabii sebep ile sebep olan (müsebbib) arasındaki nispet, zarurî (mecessaire) değildir, mümkün (contigent)’dür. Yani sabittir. Eş’ariler ise; tabii sebebi yani illeti inkâr ederler; sebep ile sebep olan (müsebbib) arasında sabit bir nispet kabul etmezler.”<sup>48</sup>

İslâm düşüncesinde kelâm ekolleri, temelde Allah’ın eşyayı yoktan yaratması fikrine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Ayrıca onlar sonradan var edilen (hâdis) varlıkların, bölünebilirlik, bileşiklik ve yok olmayı kabul edebilirlikleri yönünden yaratılmış olduğundan hareketle âlemin Allah Teâlâ’nın zatından ayrı olduğuna hükmetmişlerdir.

Fahrettin Râzî *el- Muhassal* adlı eserinde şöyle der:

“... Sonradan var edilen; a) ya bir yer doldurur (mütehayyiz cisim) b) ya yer işgal edende bulunur (araz) c) veya hem yer işgal etmez ve hem de yer işgal edende bulunmaz. Kelâmcıların çoğunluğu bu üçüncü kısmı reddetmiştir. En kuvvetli delilleri şudur: Biz, yer işgal etmeyen (mütehayyiz olmayan) ve onda da (mekânda) bulunmayan bir var farz etsek, bu Allah’ın zatına eşit bir varlık olur. Varlıktaki eşitlikten mahiyette de eşitlik gerekir. Bu ise zayıf bir delilidir. Çünkü ne olmadıklarında ortaklık, benzeşmeyi gerektirmez. Yoksa birbirinden ayrı olan her iki nesne, elbette kendilerinden olmayanları kendilerinden sıyrıp atmakta iştirak ederler. Yer işgal edene gelince, kelâmcılar bunun ya bölünebilen (bileşik ci-

<sup>46</sup> Taftazanî, *a.g.e.*, s.120

<sup>47</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri, Arasında Mukâyese* D.İ.B. Yay. Ankara 1988, s. 13.

<sup>48</sup> İzmirli, *a.g.e.* s. 14.

simler), ya da (bölünemeyen atom) cevher-i ferd olduğunu söylediler. Yer işgal edende bulunana (arazlar) gelince, bu ilintidir.”<sup>49</sup>

Bunun açıklamasını Râzî şöyle yapar:

“... Kendisine girenle varlık kazanan mahalle heyula denir. Kendisine girenle varlık elde etmeyen mahalle de konu (mevzu) denir. Mümkün nesne ilintisiz olursa (arazsız) cevher olur. Cevherde bir mahalde olursa suret olur ve kendisi de mahal olur ki bu heyuladır veya cevher, heyula ve suretten oluşan bir bileşik olur ki buna da cisim denir.”<sup>50</sup>

Bu konudaki anlaşmazlığın sebebi (filozoflarla, kelâmcular arasında) kanaatimize göre şudur: Her şeyden önce kelâmcuların ve filozofların muhdes (yaratılmış) kelimesine verdikleri anlam ve manada anlaşmazlık görülmektedir. Kelâmculara göre muhdes (veya mümkün), cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Bunlar yoktan ve doğrudan Allah tarafından yaratılmışlardır. Duyular dünyasındaki varlıklar arasında, kozal bir etkinlik yoktur. Yani varlıklar kendi özlelerinden gelen bir zorunlulukla harekette bulunamazlar. Duyular dünyasına ait varlıklar mümkün varlıklardır. Bir anlamda zamanın, bu duyumsanabilir olan şeyleri öncelediği doğrudur. Ancak zaman bunların hepsini inceleyemez. Olayların zamansal serisinde bir ilk duyumsanır şey vardır ve bundan önce de zaman yoktur. Zaman bu varlığın meydana gelmesiyle varlığa çıkar. Yani zamanın varlığı şekil almadan önceki incelemesi, hayali bir durumdur. Bu da onun varlığının muhal olması demektir.

Nesefî, muhdesi ‘başlangıcı olan ve yokken var edilen şey’ olarak tanımlamaktadır. Taftazânî ise muhdesi “Muhdes yokluktan varlığa çıkandır. Ma’dûm iken var edilmiştir” diye tanımlamış ve:

“...Filozoflar ise maddeleriyle, şekilleriyle semaların kademini savunmuşlardır. Onlar da (aslında) Allah’ın dışındakilere muhdes derler, ama bu onları yokun incelemesi anlamında değil kendi dışında başka bir şeye muhtaç olmaları anlamındadır.”<sup>51</sup> demiştir.

Nitekim Râzî bu konuda şunları söyler:

“...Filozoflar, sonradan olan her nesnenin üzerinden bir madde ve süre geçmiş olduğuna inanır. Maddeye gelince, sonradan olanın üzerinden olurluluk (imkân) geçmiştir. Bu var olan, bir nitelik olup kadirin kudretinin ona yetebilmesine aykırıdır.”

<sup>49</sup> Fahrettin Razî, *Kelâma Giriş* (el-Muhassal), Çeviren: Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay.Ankara1992, s.65

<sup>50</sup> Razî, *a.g.e.* s. 81.

<sup>51</sup> Düzgün, *a.g.e.* s. 86.

Bunun cevabını Râzî şöyle verir:

“...Sonradan olanın, yokluğunun varlığından önce olması zaman bakımından ise, zamanın cüzlerinin her birinin yokluğunun varlığından önce oluşu da zamana göre olurdu ve Yüce Yaratan’ın zamanın bu cüzlerinden önce oluşu da zaman göre olurdu -ki Allah teâlânın da zamanlı (zamanda) olması ve zamanın da zamanlı olması gerekirdi ki ikisi de muhaldir.”<sup>52</sup>

Buraya kadarki tartışmalardan çıkaracağımız sonuç; imkân delili veya hudûs delilinde Allah-âlem ilişkisi bağlamındaki çıkarsamalarımızın teist geleneğin iman ve inanç esaslarına uyum sağlaması şeklinde tezahür etmesidir. Bir monoteist yaratmayı kabul etmeden, ne varlıkların kaynağını ne de varoluş tarzını açıklayabilir. Hepsinden önemlisi de Tanrı’nın varlığını izah etme noktasında çekeceği güçlükler olacaktır.

Yaratma doktrini zaman, mekân, enerji, madde, hayat ve insanlardan oluşan kâinatın mutlak olarak sadece Allah’ın hür iradesine bağlı olduğunu varsayar. İlahî yaratmada iradîlik geleneksel olarak yoktan yaratma doktriniyle ifade edilmiştir. Yaratma doktrini öncelikle Helenistik dünyada çok yaygın olan dualist görüşe karşı geliştirilmiştir. Bu dualist görüş iki temel prensipten hareket ediyordu. Bu prensiplerden ikisi de birbirine denk ve ezelî idiler. Bunlardan biri form diğer adıyla ideaydı. Diğerisi ise formunu bu prensipten alan pasif maddî prensipti. Dualist görüşte yaratma, insanın verili bir maddeden bir şey meydana getirmesi anlamında kullanılmıştır. Bu doktrin (dualizm) iki yönden dinin yaratma anlayışıyla çatışmaktadır: İlk olarak, Allah’ın hâkim ve mutlak kudret sahibi olmasıyla çatışır. İkinci olarak, bir prensibi ilahî, diğerini maddî olarak algılayan dualizm bütün iyiliklerin ilahî prensipten, kötülüklerin de maddî prensipten geldiğine dair ahlâkî bir dualizm fikrini de ortaya atarak, ezelî bir kötülük kaynağı icat etmektedir. Bu da Allah’ın yegâne kudret sahibi olması ilkesiyle çelişmektedir.<sup>53</sup>

Kelâmında mütekaddimîn dönemi bilginlerinden olan Cüveynî, kelâmcıların Allah’ın varlığını ispat noktasında karakteristik delili olan hudûs delili ile İbni Sînâ’nın kullandığı imkân delilini cem ederek cevaz delilini geliştirmiştir. Bu delil şöyledir:

“...Âlem, Allah Teâlâ dışında kalan tüm varlıklardır ve belirli bir noktada son bulan sınırlı cisimler ile bu cisimler üzerinde varlık kazanan, onların renkleri, birleşmiş oldukları haldeki şekilleri ve diğer özellikleri gibi arazlardan müteşekkildir. Akıl, bu cisimlerden hareketsiz olanların (sükûn hali) hareketli olmasını veya

<sup>52</sup> Râzî, *a.g.e.* s. 80

<sup>53</sup> Düzgün, *a.g.e.* s. 155.

tam aksine hareketli olanların da sükûn halinde olmasını imkânsız görmez. Benzer şekilde doğru düşünen bir akıl varlıkların hali hazırdaki özelliklerine zıt, niteliklere sahip olmasını imkânsız görmez. Şu halde âlem için birbirinden farklı çeşitli şekil ve özelliklerle değişiklikleri mümkün ise bu durumda âlemin kadim olduğu söylenemez. Çünkü hali hazırdaki şekil ve özelliklere sahip varlıklar olmalarını dileyen bir varlığa muhtaç oldukları söylenir. Bu durum taayün ettikten sonra deriz ki: Âlem bir bütün olarak şu bildiğimiz havada yer tutmaktadır, boşluk ve yönler birbirinin aynısı olduğu için, zorunlu bir biçimde etkide bulunan bir varlığın, âlem için bu bölgelerden birini seçip tercih etmesi gerekir. Eğer bu müreccih onlar gibi mümkün bir varlık olsaydı bu tercihi yapamayacaktı. Bu şekilde irade ve ihtiyarı olmaksızın zorunlu bir biçimde âleme etkide bulunan bu müreccih yine zorunlu olarak varlıkların bu halini seçemeyecekti. Sonuç olarak irade ve tercihle gerçekleşen şey, irade sahibi varlığın ortaya koyduğu bir fiildir ve onu kendi irade ve tercihi doğrultusunda var eder. Varlıklar (mümkünler) için boşlukta dilediği bir konumu seçer ve bu seçimde eser, müessire etkide bulunmaz. Yani ezeli olarak var olan zorunlu varlık eserle neden sonuç ilişkisine girmez böylece âlemin kadim olduğu görüşünün yanlışlığı ortaya konulur. Bu durumda âlemin ihtiyar sahibi bir varlığın iradesi ve tercihinin gereği doğrultusunda mümkün alternatifler üzere iken bu alternatiflerden birini seçen bir müreccih tarafından yaratıldığı hükmünü vermekten başka çıkar yol kalmaz.”<sup>54</sup>

Görüldüğü gibi cevaz delili hem imkân hem de hudûs delillerine atıfta bulunarak oluşturulmuştur. Her iki geleneğin de Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullandıkları argümanlarda kendi görüşlerini merkeze alarak hareket ettikleri için önemli bazı noktaları göz ardı ettiklerini belirmemiz gerekir. Örneğin filozofların, varlığın varoluşa gelirken âlem için bir başlangıç varsaymamız halinde bizi yoklukta öncelik-sonralık problemiyle karşı karşıya bırakacağı argümanı zayıftır. Çünkü Gazalî'nin de belirttiği gibi bu bizim zihinsel olarak böyle olması gerektiği düşüncemizden kaynaklanır. Oysaki bunun düşüncede böyle olması, gerçekte de böyle olduğu anlamına gelmez. Mesela bir cismin üst noktası düşüncede bizi sonsuz sayıda üst noktalarının olduğu sonucuna götürürken, gerçekte bu üst nokta cismin başucu hizasında biter. Mekânet, tasavvuf düşüncesinde ululuk makamıdır ve yalnızca Tanrı'nın zatına mahsustur. Mekân ise zaman ve varlıklar için söz konusudur. Bu kavramlar, birbirinden ayrı olmayı gerektirdiği için Yüce Allah'ın bu âlemi dilediği bir noktada zamanla birlikte yarattığı ve onun biricik Müreccih olmasından hareketle varlıklar için dilediği bir mekânı zamanla birlikte irade edip tercih ettiği hakikati ortaya çıkar.

---

<sup>54</sup> Macit, "Cevaz Delili", Cüveyni, *Din Felsefesine Dair Okumalar*, s. 317-318.



Ünlü filozof Descartes'in belirttiği gibi Tanrı'nın en mükemmel varlık olduğu düşüncesinden hareketle O'nun gerçekte de var olduğu gerçeği ortaya çıkar ki bu gerçeği o şöyle savunur:

"O'nu mükemmel ve her şeyin yaratıcısı kılan, benim düşüncem değil, tam aksine benim düşüncemi böyle belirleyen O'nun kendi zorunluluğu, ezelden beri var olduğu ve mükemmel sıfatları olduğu düşüncesidir. Çünkü bir atı kanatlı veya kanatsız tahayyül etmekte özgür olduğum gibi, Tanrı'yı var olmadığı (yani en yüksek derecede mükemmel varlığa sahip olmayan varlık) halde düşünemiyorum."<sup>55</sup>

Yani bir atın kanatlı olduğunu düşünmek nasıl ki bir gerçekliğe delâlet etmiyor ise -ki hakikat o atın kanatsız olduğu hali düşünmektir- âlem ve onun hudûsunun (sonradan olma) teselsülle neticeleneceğini düşünmek de gerçeğe delalet etmez diyebiliriz. Bu durumda eksiklik ve değişime maruz kalan, varlığa gelişinde muhtaçlık hali sürekli olan bu âlemin de kadîm olması imkânsızdır.

### Sonuç

Kelâmcılar, Allah'ın varlığının diğer tüm varlıklardan daha öncelikli olduğu üzerinde önemle durmuşlardır. Tanrının varlığını her türlü var olma alanından daha üstün ve yüce (müteâl) bir mevkide görmüşlerdir. Bunun bağlamında ise şu vardır: Kelâm bilginleri tenzihçi bir bakış açısıyla yüce Allah'ı ululamak, O'nun zatını yaratılmış (hâdis) varlıklardan ayırmak için daha doğru bir ifade ile O'nun zatını teşbihten korumak için böyle bir bakış açısı geliştirmişlerdir (tenzihçi doktrin). Bununla birlikte kelâmcılar "Yüce Allah her türlü varlığın kaynağıdır ve onları yoktan rahmetiyle var etmiştir" demişlerdir.

İslâm kelâmında ve akide-doktrin geleneğinde varlıklar varlıklarını Allah'a borçludurlar. Allah'la âlem arasındaki ilişki yaratanla yaratılan arasındaki ilişkidir. Bu ilişki komşu iki kavrama ait, fakat birbirinden farklı varlık seviyelerine işaret eder. Varlıkları mümkün olanlarla zorunlu varlık arasındaki bu ilişkiye filozoflar farklı yorumlar getirmişler, kelâmcılar da onların kullandığı kavramları kullanarak bu kavramların delalet ve anlam yollarını farklı bir kontekste yerleştirmişlerdir. Âlemin varlığa geliş sürecindeki imkânını illet-malûl ilişkisi şeklinde açıklayan İbn Sînâ ve Fârâbî'nin kullandığı imkân delilini kelâmcılar daha da geliştirmiş; âlemin imkânını illet-malûl ilişkisine değil de mümkünlerin yokluk halinden varlığa gelmesini dileyen bir müreccihle dayandırmışlar ve bu müreccihle varlıklar arasında zorunlu olmayan bir yaratma ilişkisi oldu-

<sup>55</sup> M.Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkan ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay. Ankara 2004, s.156-157

ğunu söylemişlerdir. Bunu da Allah'ın onların varlığa gelmesini dilemesi, şeklinde formüle etmişlerdir. Bu sistemde mümkün varlıklar yokluktan varlığa çıktıkları için hâdistirler. Mutasavvıflar ise daha farklı bir yorumla varlığı zorunlu olan Allah'tan başka varlıklara, âlem ve içindeki diğer unsurların toplamına hakikatte bir varlık atfetmemişler, varlığın sadece Allah'a ait olduğunu söylemişlerdir.

Burada şunu da belirtmeden geçmeyelim: İslâm düşüncesinde bu konuda tartışmalar vuku bulmasına rağmen, tartışmalar temelde tevhit inancına bağlı yorumlarla kendini göstermiştir. Filozoflar, tasavvufçular ve kelâmcılar siyasi nedenlerin de etkisiyle birbirlerini suçlamış olsalar da entelektüel anlamda düzeyli ve seviyeli bir literatür oluşturulmasına katkıda bulunmuşlardır. Bu üç ekolün temsilcileri kullandıkları kavramlar ve yöntemlerle, disiplinsel anlamda birbirlerini etkilemiş, seviyeli ve düzenli tartışmalar yapmışlardır. Bizim burada sınırlı olarak bir kısmını çalıştığımız İmkân-Hudûs ilişkisi konusunda ve ilahiyat alanındaki diğer konularda bu bilgilerin (gerek filozof ve kelâmcılar, gerekse de tasavvufçuların) üstün ve değerli çalışmaları her türlü takdirin üstündedir.

## KAYNAKÇA

- Aslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2007.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- Ay, Mahmut, *Sadrüş-Şerîa'da Varlık*, Avrasya Yayınları, Ankara 2006.
- Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, İlmî Eserler 45, D.İ.B. Yay., Ankara 2004.
- Fahri Macit, "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", *Din Felsefesine Dair Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Erdem, Engin, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tasavvurları ve Aynü'l-Kudât Hemedânî'ye Göre Hakikat'ın Özü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Ankara 2006.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, (Çev: Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Gazali, *Tehafüt'ül-Felâsife*, Çeviren: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Günaltay, M. Şemseddin, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

- Marulcu, Hasan Tevfik, "Âlemin Hudusu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fak Dergisi*, 2006, Sayı:16.
- İbn Arabî, *Risaleler 3*, Katsan Yay., (Çev: Vahdettin İnce), İstanbul 2002.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire 1331, (Neşr: H. Ziya Ülken), İstanbul 1953.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, D.İ.B., Yay., Ankara 1988.
- Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudüs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Divan Dergisi*, Sayı; 28, 2010/1.
- Razi, Fahrettin, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, (Çev: Hüseyin Atay), T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992.
- Reçber, M. Sait, *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004.
- Sadrüşşerî'a, *Ta'dilül-Ulûm*, İstanbul Köprülüzade Mehmet Paşa Kütüphanesi, No: 797.
- Taftazânî, Sa'düddîn, *Şerhu Akaid-i Neseî Tercümesi*, (Çev: Ali Haydar Doğan), Yasin Yay., İstanbul 2012.
- Taftâzânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâid*, (Terc: Talha Hakan Alp), Rihle yay., İstanbul 2011.