

ALLAH'IN VARLIĞI'NI AKLEN BİLMEME İLİŞKİN MÂTÜRÎDÎ'NİN HUDÛS DELİLİ (HADESÛ'L-A'YÂN DELİLİ)*

Fatma Aygün*

Öz

Matürîdi, İslam düşünce tarihinin en önemli düşünürlerinden biridir. Ebû Hanîfe geleneğinin en güçlü simasıdır ve Ehl-i Sünnet kelâmının kuruluşunda en büyük paya sahiptir. Tüm kelâmcılar gibi Mâtürîdî'nin de Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin temel delili hudûs delili olmuştur. Kelâmcıların geliştirdiği bu delil sadece Allah'ın varlığını ispat etmeye yönelik çabanın değil; aynı zamanda kelâmcıların bir bütün olarak evreni anlama ve anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Bu şekilde ortaya konan evren bütün parçalarıyla birlikte; hareket, zaman ve mekân dâhil olmak üzere hâdistir, yani sonradan ve yoktan yaratılmıştır. Sonlu birimlerden oluşan evrenin bir başlangıcı ve sonu vardır. Cevher ve arazlardan oluşan evren sürekli bir değişim ve dönüşüm (oluş-bozuluş) süreci yaşamaktadır. Kısaca söylemek gerekirse kelâmcılar, evreni Allah'ın bir eseri olarak kabul etmişler ve onlar evrenin bir var edicisinin (muhtdis) bulunması gerektiğini kanıtlamaya çalışmışlardır. İşte bu çalışmanın öncelikli amacı, Allah'ın varlığını ispat için Mâtürîdî'nin kullandığı hudus delilini ortaya koymaktır. Başka bir deyişle bu çalışma Mâtürîdî'nin hudûs (kozmojik) delili bağlamında Tanrı'nın varlığı ve evrenle ilişkisi gibi meselelere dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Evren, Mâtürîdî, Allah'ın Varlığı, Hudûs Delili (Yaratma), Kozmojik Delil.

Mâtürîdî's Hudûth (Hadesü'l-A'yân) Evidence to Rationally Know the Existence of God

Abstract

Mâtürîdî is one of the most important thinkers in the history of Islamic thought. He is the most powerful figure in Ebû Hanîfe School and has the biggest share in the establishment of followers of Sunnah kalam. Like All Muslim theologians (mutakallimun) Mâtürîdî's basic evidence used to know the existence of God has been hudûth evidence. This evidence which developed by mutakallimun not

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı isimli doktora tezinden üretilmiştir.

* Dr., İstanbul/Kartal Hürriyet İmam-Hatip Ortaokulu, fatmaygun19@hotmail.com.

only endeavor to prove the existence of God; but also is a product of mutakallimun's efforts to understand and interpret the universe as a whole. The universe which was set forth via hudûth evidence with all parts; including movement, time and space, is hadith (created), that is were created from nothing and afterwards. Consisting of finite units the universe has a beginning and an end. The universe consists of essence (cevher) and attribute (araz) has lived a process of constant change and transformation (formed-disruption). To sum up; the mutakallimun accepted the universe as a work of God and they have tried to demonstrate the need for a creator (muhdîs) of the universe. The primary objective of this study is to examine about argument of hudûth (creation) used by Mâtürîdî to prove the existence of God. In other words this article draws attention to the seeking concerning issues such as the existence of God and God-universe relationship in the Mâtürîdî's cosmological argument (argument of hudûth) context.

Key Words: Universe, Mâtürîdî, The Existence of God, Argument of al-Hudûth (Creation), Cosmological Argument.

Giriş

Mâverâünnehir ve Horasan civarında inkârcı akımlara karşı fikrî mücadele ihtiyacının ortaya çıkması ve özellikle âlemin ezeliğini (kıdemini) iddia eden birtakım dehrîlerin bulunması Ebû Hanîfe geleneğinin en güçlü siması ve Ehl-i Sünnet kelâmının kuruluşunda en büyük paya sahip olan Mâtürîdî'yi (333/944) de Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin aklî delilleri tespit ederek geliştirmeye sevk etmiştir. O, özellikle kelâmî eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'de bu konu üzerinde önemle durmuş, basit bir tefekkürle anlaşılabilir açık ve bedîhî mukaddimelerden oluşan delillerle Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin aklî temeller ortaya koymuştur.¹

"Eşyanın gerçekliği vardır" şeklindeki ilkeyi düşünce sisteminin temeline yerleştiren Mâtürîdî, "kadîm-hâdis varlık" (Allah-âlem) ayrımına dayanarak hâdis âlemin, yaratıcısı olan Allah'a (kadîme) delâlet ettiğinden bahsetmiş, bu delâletin ise iki farklı alanı ontolojik olarak eşitleme anlamına gelmediğinden söz etmiştir. Hudûsa delâlet

¹ M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, MÜİFV Yay., İstanbul, 2000, s. 17; Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in İslâm: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâtürîdî*, International Institute of İslamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, 1995, s. 109.

eden özellikleri Allah'tan olumsuzlayan ve "İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" yöntemini kullanan Mâtürîdî metafizik bilginin imkânının aklın istidlâinden geçtiğini belirtmiştir. O, şahitteki bir hüküm sebebiyle şâhid ile gâib arasında ilişki kurulabileceğini düşünmüş, nesnelerin sonradanlığının (hudûs) gerektirdiği "bir fâil neden" düşüncesinden "bir ilk fail" düşüncesine ulaşmıştır, bunun yanında kötülük (şer) olarak gördüğümüz şeyler dahil var olan tüm şeylerin "hikmet" in bir tezâhürü olarak ortaya çıktığından bahsetmiştir. Allah'ın her türlü eksiklikten münezzeh ve her türlü kemâlle muttasıf bir varlık olduğunu düşünen Mâtürîdî, insanlar için kullanılabilen birtakım pozitif niteliklerin mecaza başvurmadan Allah için kullanılabileceğinden söz etmiş, bunun herhangi bir benzeşmeye yol açmayacağını belirtmiştir.

Mâtürîdî, insanın bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaraticı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul gerekçelere dayandığını savunmuştur, Allah'ın varlığını aklen bilmeye ilişkin olarak *hadesü'l-ayân* dediği "hudûs" delilini, *hikmet ve tedbîr* kavramlarını kullandığı "gâye ve nizâm" delilini, *hilkat* terimiyle ilişkilendirdiği "fıtrat" (yaratılıştan doğruyu bulmaya elverişli kabiliyetler) delilini kullanmıştır.

Hudûs delilini içeren kozmolojik deliller ailesi tarihine bakıldığında Müslüman ilâhiyatçıların yapmış olduğu katkıların Batılı literatürde göz ardı edildiği dikkat çekmektedir. Nihayet günümüzde bu katkıların önemi ve değerinin itiraf edilmeye başlandığını² görebilmekteyiz. İslâm düşüncesinde cevher ve a'raz yöntemiyle âlemin hâdis olduğu görüşünü ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan'ın (ö. 128/745) kullandığı, sonrasında ise Mu'tezile'ye intikal eden hudûs-i âlem deliline ilişkin mukaddimelerin Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) tarafından geliştirildiği bilinmektedir. Daha sonraki süreç içerisinde de kullanılan hudûs delilinin Allah'ın varlığını delillendirmek için kelâmcıların başvurduğu temel delil haline geldiği anlaşılmaktadır.³

Sözlükte "sonradan meydana gelmek, yokken sonradan var olmak, var olmak için başkasına muhtaç olmak" anlamına gelen hudûs terimi, kelâm literatüründe her bir varlığın, dahası tümüyle evrenin bir

² William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishers, Broadway, 2000, s. 3.

³ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-i Vâcib*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 80; Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, c. 28, İstanbul, 1998, s. 305.

yokluğun ardından yaratılıp varlık alanına çıkmasını yani bunların bir zamanlar yokken sonradan var olmasını ifade etmektedir. Buna göre sonradan var olan âlem ve içindekiler için hâdis denilmiş, her hâdis için bir var edicinin (muhdîs), yani yaratıcının bulunması da aklî bir zorunluluk olarak görülmüştür. Başka bir deyişle kozmolojik delillerden birini teşkil eden *hudûs delili*, varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülüne dayanarak bir var edicinin (muhdîs) ya da yaratıcının bulunmasını aklî bir zorunluluk olarak gören istidlâl şeklinin adı olmuştur.⁴

Müslüman kelâmcıların geleneksel kozmolojik delili olan hudûs delilinin, “sonradan var olanları” (hâdis) varlığa çıkaran bir varlığın (muhdîs) gerekliliği üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır. Evrenin zamansal başlangıçlılığına başka bir deyişle sebeplilik silsilesinin “zaman içinde” sonsuzca geriye gitmesinin imkânsızlığına dayanan hudûs delili, hem Yaratıcı hem de varlığı devam ettirici olan bir sebebe ulaşmayı gaye edinmiştir. Hudûs delilinin sonraki dönemlerde önermelere dayanan bir sistem içinde şöyle ifade edildiği görülmektedir:⁵

Âlem bütün parçalarıyla hâdistir.

Her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.

O halde bu âlemin de bir muhdise ihtiyacı vardır ki, O da hâdis olmayan Allah'tır.

Kelâmcılar, Allah dışındaki tüm varlıkları ifade eden “âlem”in sonradan var olduğu önermesinden hareket etmişler, yani bilinen bir ilkeye başvurarak, sonradan var olan âlemin zorunlu olarak bir var edicisinin (muhdîs) bulunması gerektiğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Öyle ki onlar evrenin varlığının Allah'ın varlığına bir işaret, emâre (alem) olduğunu belirtmişlerdir.⁶ Zaten kelâm âlimleri “âlem”in Allah'ın

⁴ İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, “hds”, Dâru Sadır, Beyrut, ty., II, s. 131-134; Firûzabadi, *Kâmus Tercümesi* (çev. Mütercim Asım Efendi), Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1304. I, 645-646; Makdisî, *el- Bed' ve't Târîh*, Bağdat, 1899-1919, I, 135; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, (*Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserin sayfa numaralarını Arapça kaynaktan dipnotta göstermenin yanı sıra aynı eserin Türkçe çevirisindeki *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, sayfa numaralarını da parantez içinde belirttik), s. 28-37 (24-31); Nesefî, *Tebziratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara, 2003-2004, I, 93; Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, c. 28, s. 304-305.

⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1967, I, s. 144.

⁶ Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, I, s. 62.

varlığına delil olabilmesini her şeyden önce onun sonradan yaratılmışlığının (muhtes oluşu) ispatı ile mümkün görmektedir.⁷ Çünkü ezeli olduğu söylenen bir âlemin bir Yaratıcı'ya muhtaç olduğunu söylemenin anlamsızlığı âşikârdır.⁸

Evrenin yaratılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek için başvurulan delillerden birisi olan *hudûs delili* Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığına ilişkin temel delilidir, onun önemini vurgulayarak üzerinde durduğu söz konusu delil âlemin sonradan oluşuna (hudûsu'l-âlem) yani onun terminolojisiyle *hadesü'l-a'yân*⁹ esasına dayanmaktadır. Mâtürîdî hudûs delilini işlemeye geçmeden önce âlemin ezeliğini (kıdemini) savunan dinî ve felsefî akımları irdelemiş ve onların iddialarının çelişkilerini ve dolayısıyla geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Dehriyye (ashabü't-tabâi), Seneviyye, Sümeniyye, Mecûsîlik (Zerdüştlük), Sâbilik, Heyûla Savunucuları, Deysâniyye, Menâniyye, Merkûniyye, Maniheizm gibi isimlerle anılan dinî ve felsefî akımların bulunduğu bilinmektedir. Söz konusu bu akımlar içerisinde bazı noktalarda farklı görüşlerin serdedildiği göze çarpsa da öne çıkan temel iddiaların, âlemin temel maddesinin ezeli olduğu fikrine dayanma çerçevesinde şekillendiği görülmekte veya bu iddia sahiplerinin çoğunun “nur ve zulmet denilen zıt (düalist) güçler bir araya gelerek âlemi oluşturmuştur” tarzındaki görüşlere kail oldukları anlaşılmaktadır.¹⁰

Mâtürîdî'nin istidlâl yoluyla ortaya koyduğu yaratılmışlık delilinin (hadesü'l-a'yân), genel olarak kelâmcılarda gördüğümüz tarzda cevher-araz ikilisine dayalı mukaddimelerden teşekkül etmediği, daha ziyade cisimler üzerinde meydana gelen değişimlerin aklen değerlendirilmesiyle temellendirildiği dikkat çekmektedir. Mâtürîdî hudûs delilinin mukaddimelerine temel teşkil edecek tarzda, daha

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34 (29); Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 62; Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrut, 1983, s. 12.

⁸ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 73.

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 29, (25); Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *DİA*, c. 28, Ankara, 2003, s. 152.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 103 (85), 175 (143), 186-190 (151-155), 216 178-179), 249-252 (203-206), 263-266, (214-216) vd.; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2006-2007, V, s. 8.

sonraki kelâmcıların kullandığı yoğunlukla cevher-araz teorisini kullanmamış olsa da, sistemi içerisinde âlemin hudûsunu ispat sadedinde cevher-araz kavramlarının analizine yer vermiştir.¹¹

O, hudûsu ispat noktasında kullanılabilecek pek çok hissî (duyu idrâkine dayanan) ve aklî veriyi kullanmış, onları bir arada bulunduran istidlâl tarzlarına yer vermiştir. Aklî delillerini daha ziyade âlemin parçalardan oluşması, âlemi oluşturan parçaların sonradan var olması, bunların gelişmesi, hacim kazanması, büyümesi ve sonluluğunun gözlemlenebilmesi gibi noktalara temas ederek sunan Mâtürîdî, evrenin gözlemlenebilir kısmında meydana gelen değişim olgusunun, onun bütünü içinde söz konusu olması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Yani evreni oluşturan parçaların sonlu ve sınırlı olmasından hareketle tüm evrenin de sonlu olacağını (yani sonsuz bir niteliğe sahip olamayacağı), dolayısıyla yaratılmış olması gerektiğini belirtmiştir.¹²

Her fırsatta âlemin sonradan var oluşunu kanıtlamanın önemine vurgu yapan Mâtürîdî, buradan hareketle âlemin varlığı için "yaratıcı bir sebebin" olması gerektiğini belirtmiş, insana doğuştan potansiyel olarak verilmiş olan yeteneğin (bozulmamış fitrat), duysal ve vahyî bilgi malzemelerini kullanan akıl ile işletilip âlemdeki işaretlerin izlenmesi yoluyla yani doğru öncüllere dayanan bir istidlâl süreciyle, zorunlu olarak Allah'ın var olduğu bilgisinin ortaya çıkacağını savunmuştur.¹³

Esasen Sünnî kelâmcılar içerisinde hudûs delilini ilk defa ayrıntılı biçimde ve derin bir vukufu açıklayan âlim Ebu Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur, diyebiliriz. Zira ona göre âlemin hudûsu *haber, duyu ve istidlâl* şeklindeki bilgi vasıtalarının¹⁴ her üçüyle de sabittir.¹⁵ Öyle anlaşılıyor ki duyu ve haber vasıtalarıyla elde edilen malzemeyi işleyerek hüküm veren ve böylece hudûsu ispat edecek bilgiye ulaşan şemsiye unsur akıldır.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-26 (21-22), 42 (35), 65 (54), 87 (72), 217-218 (180).

¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26 (22).

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40-42 (33-36), 45 (37), 137 (112), 147 (118), 158 (129), 170-171 (139-140), 208-209 (172-173), 267 (216), 354-355 (284-285), 460 (368); Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, II, s. 255-256; V, s. 144; VI, s. 106-110; VII, s. 33; VIII, s. 174; XI, s. 185-186.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-26 (21-22); 30 (25-26); 34-37 (29-31), 47-57 (39-47); Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, I, 139, 297-301; II, s. 156, IX, s. 62-63.

¹⁵ Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, c. 28, s. 305.

Mâtürîdî'nin duyu idrâki ve aklî bilgiyle temellendirdiği "âlemin hudûsu" delilini incelediğimizde bu delilin dayandığı esasları birkaç başlık altında toplamamız mümkün olur:

1) Ayn/Cevher-Sıfat/Arazın Hudûsu

Kelâmçıların âlemin hudûsunu ispat için kullanmayı gelenek haline getirdikleri cevher-araz söylemini Mâtürîdî, öne çıkarmamış olsa da düşüncesinin örgüsüne göre cisimlerde müşahede edilen değişikliklerden bahsederken cevher-araz konusuna değinmiştir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'de *ayn* (*ayân*) diye adlandırdığı cevher ve cisimlerin, *sıfat* olarak isimlendirdiği arazların hâdis oluşu üzerinde durduğunu, daha sonra her hâdisin bir muhdise ihtiyacının gerekliliğini vurgulamaya yöneldiğini görmekteyiz.¹⁶ O cevherler üzerinde ancak -bir an bile olsa- var olabilen "araz"ı âlemin yaratılmış olduğunun önemli bir delili olarak görmüştür.¹⁷

"Araz" sebat ve devamı olmayan şey, cevher ya da cismin gelip geçici niteliği görünüm ve özelliği anlamına gelmektedir.¹⁸ Nitekim, Kur'an'da "hâzâ 'ârızun mumtûrunâ" şeklindeki¹⁹ âyette "buluta" yokken ortaya çıkmasından dolayı ârız denilmiştir. Hastalıklar ve felaketler de bu nedenle araz olarak isimlendirilmiştir.²⁰ Mâtürîdî, araz yerine sıfat kelimesinin kullanılmasının daha isâbetli ve İslâmî terminolojiye daha yakın olduğu kanaatindedir, öyle ki Kur'an'da *araz* lafzı "dünya metâi" anlamında maddî nesnelere için kullanılmıştır.²¹ Farklı ıstılahlarla isimlendirmiş olsa da Mâtürîdî, Mu'tezîle'nin kullandığı "cevâhir ve araz" metoduna yakın bir yol takip etmiş, Allah'ın varlığının bilinebilmesi yolunda hudûs delilinin önemine dikkat çekmiştir.

Kelâmçıların çoğunluğunun kabul ettiği gibi Mâtürîdî'ye göre de arazlar (sıfatlar) var olmak için bir mahalle (bu anlamda cevherlere/aynılara) muhtaçtır, araz arazla kâim olmaz (var olamaz) ve

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 25-26 (21-22), 94 (79).

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 30 (26), 34 (29).

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, c. 3, İstanbul, 1991, s. 337.

¹⁹ Ahkâf 46/24.

²⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, "A'raz", thk. İbrâhim Terzi, *Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi*, Beyrut, 1975, V, s. 42; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "A'raz", *Dâru Sadır*, Beyrut, ty., VII, s. 169; Cürçânî, *Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 192.

²¹ Enfal 8/67; Tevbe 9/42; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 27-33 (23-28).

arazlar iki zamanda varlıklarını sürdüremezler. Arazların kendi başlarına var olması, varlığını sürdürmesi mümkün olmadığına göre tabiatı meydana getiren nesnelere üzerinde tek başına etkili olması düşünülemez.²²

Arazlar, maddeye ait özellikleri kendinde toplayan bununla birlikte farklı durumlarda (birleşik-ayrışık) bulunabilen zât ve asıl konumunda olan cevherler üzerinde hâkimiyet kurarak ve cevherleri halden hale çevirerek nesnelere üzerinde etkili olabilmektedir. Arazlardan hâli olamayan (ayrı kalamayan) cevherlerin ise arazları taşımasıyla cisim ortaya çıktığına göre bunların karşılıklı olarak birbirine muhtaç oldukları anlaşılmaktadır.²³

Mâtürîdî'nin sâdık takipçisi Neseî bu konuda bilinmesi gerekli olan esas şöyle özetlemektedir: "Arazların varlığını ispat etmek için, onların âlemin cüzlerinden olan cevherlerden ayrı olarak var olmasının imkânsızlığına ve bu yolla âlemin hâdis olduğuna istidlâlde bulunmak gerekmektedir."²⁴

Mâtürîdî'nin cevher ve araz anlayışından hareketle Allah'ın varlığını ve âlemin O'nun tarafından yaratıldığını temellendirmeye çalışmasıyla ilgili olarak şu ifadeleri zikredilebilir: "Evrendeki her bir cevherin, arazlardan ayrı kalması mümkün değildir. Arazlar da cevher olmadan varlık kazanamaz. Şu halde âlemi oluşturan cevher ve arazların varlık alanına çıkabilmesi için birbirine muhtaç oldukları açıktır. Bu durum âlemin, sayesinde varlık kazanıp mevcudiyetini sürdürebileceği başka bir faktöre ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar. Böylece evrenin kendi kendine var olduğu düşüncesi temelden yıkılır ve kâinatın yoktan yaratıldığı ortaya çıkmış olur."²⁵

2) Hareket ve Sükûnun Hudûsu

Âlemin temel parçalarını oluşturan cevherlerin sonradanlığının ispatı için arazların hudûsuna ihtiyaç duyulduğundan bahsetmiştik. Mâtürîdî'ye göre burada elimizdeki en esaslı ipucu, cevherlerin arazlardan ayrı (hâli) olarak bulunmayışları gerçeğidir. Böylece onların da hâdis oluşlarında kullanılan en temel özelliğe ulaşılmış oluruz.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34 (29).

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34 (29), 217-218 (180).

²⁴ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 72.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34 (29).

Cevherlerin harekete mahal (hareketli) olabilmeleri,²⁶ ya da bir cevhere bazen hareketin, bazen de sükûnun ârız olması, cevherin kendisinin de hâdis olduğunun delili olmaktadır.²⁷

Mâtürîdî'nin kullandığı bu delili şöyle açıklamak mümkündür: Hiçbir cisim intikâl anlamına gelen hareket, yerinde durmak manasına gelen sükûn arazlarından ayrı kalmaz ve bu iki araz aynı anda bir cisimde birlikte bulunamaz. Birinin ötekinden önce meydana gelmesi sebebiyle buldukları mekân her ikisine de ayrı ayrı sahne oluşturmakta ve bu bakımdan mutlaka bir sonradanlık oluşmaktadır. İşte hareket ve sükûnu zaman birimlerinden iki yarım birim olarak açıklayan Mâtürîdî, yarım kavramı ile nitelenebilecek her şeyin sonluluğuna dikkat çekmiştir. Ezelde de hareket ve sükûn arazı bir arada bulunamayacağına göre bu arazların ve bu arazlardan ayrı olarak bulunamayan cisimlerin (cevherlerin) yaratılmışlığı ortaya çıkar. Dolayısıyla kendi başına kâim olamayan varlık, sükûn veya hareket durumundan birine hasredilmekle birlikte emir ve boyunduruk altına alınmış ve başkalarının ihtiyaçlarına tahsis edilmiş olmaktadır ki bu durum yaratılmışlığın göstergesidir. Varlığın aslını oluşturan cevherler böyle olunca, ancak cevher üzerinde var olan ve hayatiyetini sürdüren arazların da yaratılmış olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.²⁸

Dairevî hareketleri ve doğru bir çizgi üzerinde iki cismin durumunu ele alan Mâtürîdî, dairevî hareketlerin doğru hareket olarak düşünüldüğünde aslında bunların peş peşe olan hareketleri ifade ettiğini dolayısıyla birinin varlığının diğerinin yokluğunu gerektirdiğini belirtmiştir. Eğer hareketlerin öncesizliği kabul edilirse seyrini bitirmiş olan bir hareketin son bularak nihayetli oluşu onun bir başlangıcının olduğunu gösterir.²⁹ Doğru bir çizgi üzerindeki iki cisme gelince; birinin diğerinden önce başlaması ya da biri diğerinden daha hızlı olması ayrıca iki cisim arasındaki mesafe inkâr edilemediğine göre cisimlerin dolayısıyla hareketlerinin sonlu ve bir başlangıcının olduğu da inkâr edilemez.³⁰

²⁶ Hareketin daima sükûndan önce ele alınması varlığının idrakinin kolay ve önce olmasındandır.

²⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 82.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 27 (23), 34 (29), 211-214 (174-177), 224 (185).

²⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 220 (182).

³⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 221 (182).

Cisme gelen, fakat cisimden farklı olan bekâ ve fenâ niteliklerine değinen Mâtürîdî, cisimde bekânın oluşumunu cismin devamlılığı için sürekli kılma sebebi olarak görür ve bekâ arazının misliyle ard arda devam ederek cisimde yenilendiğini kabul eder. O bekâyı zaman birimlerinin sonraki bölümünde var olmak anlamında kullanır ve çizginin noktalardan oluşması örneğinde olduğu gibi bekâyı kesintili oluşumlar olarak açıklar.³¹ Şöyle ki hâdis olma niteliğine sahip olan arazlar ve onlardan ayrı bulunamayan cevherlerin kendi kendine devamı imkânsızdır. Cisim ve cismin taşıdığı arazların kadîm olması mümkün değildir. Mâtürîdî, hem âlemin başlangıcını, hem de arazlarıyla birlikte cisimlerin meydana gelmesini ancak dıştan bir faktörle, yani Allah'ın müdahalesiyle mümkün görür.³² Buradan hareketle kendi dışındaki bir varlığa bağlı olan her varlığın, yaratılmış olduğunu da inkâr edilemeyecek şekilde yani zorunlu bir netice olarak ortaya çıkar.

Âlemdaki değişimi bir hareket olarak ele alan Nesefî de hudûsu değişim esasına dayandırmıştır. Zira hareketli olan Sâni olamaz ve Kadîm varlık değişkenlik niteliği taşımaz.³³

3) İçtimaü'z-Zıddeynin İmkânsızlığı (Zıtların Bir Arada Bulunuşunun İmkânsızlığı)

Mâtürîdî, bu metodu daha önceden geçtiği üzere hareket ve sükûn arazlarını açıklarken kullanmıştı. Burada bu delil tüm arazları kapsayacak şekilde ele alınacaktır. Buna göre Mâtürîdî, "aynı türden birbirinin zıddı iki arazın aynı anda aynı mahalde bir arada bulunamayacağı ilkesinden" (içtimaü'z-zıddeynin imkânsızlığı ilkesi) hareket etmekte ve bunu şöyle dile getirmektedir: Âlem için iki ihtimalden biri düşünülebilir. *Birincisi*, âlemin, kendisinde bulunan birleşme-ayrışma, hareket-sükûn, iyi-kötü, güzel-çirkin, fazlalık ve eksiklik gibi hallerle birlikte kadîm olması ihtimalidir. Fakat bu niteliklerin yaratılmış oldukları hem duyular hem de akıl yürütme yoluyla bilinmektedir. Çünkü iki zıt bir arada bulunamayacağından, bu hallerin/arazların peş peşe gelmeleri gerekir; bu da yaratılmışlığı gösterir. Bütün evrendeki varlıklar (yaratılmış varlıklar) yok iken sonradan var edilmiştir. Arazlardan ayrı olamayan ve varlığı arazlardan

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28 (24 ve 6 numaralı dipnot.)

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 29-30 (25), 32 (27-28).

³³ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 83-95.

önce bulunmayan her şey de (cevherler) aynı durumdadır, yani yaratılmıştır. *İkincisi* ise âlemin bu (cevher ve araz) özellikleri taşımayan bir asıl maddeden var edilmiş ve sonradan bu niteliklerin (arazların) daha sonra kendisinde var olması suretiyle hâlihazırdaki durumuna intikal etmiş olması ihtimalidir. Bu şık geçerli ise âlemin yaratılmış olduğu zaten kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.³⁴ Çünkü kadîm varlıkta değişiklik meydana gelmesi söz konusu olamaz, böylece kâinatın yaratılmış olduğunu inkâr edenlerin iddiaları geçersiz olur.

4) Acz ve İhtiyaç İçinde Bulunmanın Hudûsu Gerektirmesi

Mâtürîdî'ye göre evrende duyularla algılanan her varlığın kendi başına var olamaması ve varlığını sürdürememesi, ihtiyaç içinde bulunması, zorunluluklarla kuşatılması inkâr edilemez bir gerçektir. Eğer kâinat kendi kendine var olabilseydi her varlık kendisi için en yetkin konumda bulunur, acz ve noksanlık içinde kalmazdı. Halbuki her varlıkta acz, ihtiyaç, noksanlık göze çarpmakta, halden hale dönüşen varlıklar bozulan yönlerini onarmaya muktedir olamamaktadır, bu da âlemin kendisi dışında ilim, irâde, kudret sahibi bir varlığa bağımlılığı göstermektedir. Yani tabiatta görülen acz, zarûret ve noksanlık yaratılmışlığın dolayısıyla yaratan, görüp gözeten, yaşatan ve zâtî tüm eksikliklerden münezzeh üstün bir varlığa ihtiyacın delili olmaktadır.³⁵

Kadîm olmak ihtiyaçsızlığı, kendisi dışındakilerden müstağnî yani yetkin olmayı gerektirir. Zorunluluk ve ihtiyaç içinde olan, kendi mevcudiyetinin başlangıcı hakkında bilgi sahibi olamayan, bilgi ve güç bakımından en kuvvetli olduğu zamanlarda bile bünyesinde meydana gelen bozulmayı, eskiyip pörsüyen yönlerini düzeltmeye, onarmaya güç yetiremeyen ve kendisi dışındakilere bağımlı bir varlığın "yaratılmış (hâdis) olduğu" zarûrî olarak ortaya çıkmaktadır. Canlı varlıkların acziyeti, ihtiyacı, yaratılmışlık özellikleri böyle olunca bu varlıkların tasarrufu altında bulunan cansız varlıkların da hâdis oluşu şüpheye mahal bırakmaz. Dolayısıyla canlı ve cansız tüm varlıkların hâdis olduğu, kendi dışındaki varlığa bağımlı olarak meydana geldiği ve her şeyin sahibi, ihtiyaçsız, başkasına dayanmayan, kadîm bir varlığa gereksinim duyduğu anlaşılabilir.³⁶ Mâtürîdî'nin bu delildeki istidlâl

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 27-28 (23).

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26 (22), 31 (26-27), 34 (29), 50 (41-42), 137-139 (112-113).

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26-32 (21-28), 218 (180).

tarzı, insanın kendisini yeniden gençleştirmesinin ve durumundaki gerilemeyi telâfisinin imkânsızlığını öne çıkaran Eş'arî'nin istidlâlini hatırlatıyor³⁷ olsa da esasında Mâtürîdî'nin oldukça özgün bir hudûs delili inşâ ettiği de söylenebilir.

5) Âlemi Oluşturan Cüzlerin Değişimi ve Sonluluğunun Hudûsa Delâleti

Ebû Hanîfe, âlemden gözlemlenebilen sürekli değişimin bir değiştiriciye işaret ettiğini belirtmiş, bu değiştiriciyi “maharetle yerli yerinde iş gören, icâd eden, koruyan ve her şeyi bütün ayrıntılarıyla bilen” şeklinde nitelemiştir.³⁸ Âlem cüzler ve parçalardan oluşmakta, bu parçaların pek çoğunun yok iken sonradan var olduğu bilinmekte ve gelişip büyüme sergiledikleri gözlenebilmektedir. İşte Ebû Hanîfe geleneğinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Mâtürîdî, parçalar hakkında (yani evrenin gözlemlenebilir kısmında) geçerli olan bu durumların, bunların oluşturduğu âlem için de geçerli olması gerektiğini belirtmiştir. Öyle ki sonlu ve sınırlı parçaların bir araya gelmesiyle (ictimâ) sonsuz bir varlık oluşamayacağına göre âlemin yaratılmış olduğu anlaşılır.³⁹ Âlemi oluşturan cüzlerin sonluluğu, büyük ölçüde Kindî'nin (ö. 252/866) şu deliline benzemektedir: “Hiçbir nicelik bilfiil sonsuz olamaz. Âlemden bütünüyle bir nicelik sayıldığına göre onun da sonlu ve sınırlı olması gerekir. Dolayısıyla ezeli bir cismin varlığı imkânsızdır ve her sonlu şey yaratılmıştır. Her yaratılanın da bir yaratıcısı da vardır.”⁴⁰

Tabiat varlıklarında görülen iyilik-kötülük, küçüklük-büyüklik, güzellik-çirkinlik, aydınlık-karanlık vb. gibi niteliklerin devamlı değişkenlik göstermesi, varlığın sonlu olmasının delillerindedir. Değişim ve yok oluş sürecinde olan tüm varlıklar hâdis olup varlığı

³⁷ Eş'arî, *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, nşr. Richard J. Mc Carth, Beyrut, 1953, s. 6; bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 101-102. (Eş'arîlerin istidlâl anlayışı için bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makalat eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Beyrut, 1987, s. 15, 32, 125; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 101-102; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, I, 81.)

³⁸ Beyazîzâde, *Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996/1416, s. 41.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26 (22).

⁴⁰ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 16.

kendinden değildir. Böylece varlığı kendinden olmayanın kendisine vücûd veren kadîm bir varlık tarafından yaratılmış olduğu ortaya çıkar.⁴¹

Görüldüğü üzere şimdiye kadar ortaya konan delillerin hemen hemen hepsinde Mâtürîdî, âlemin ve âlemde mevcut varlık ve oluşların sonluluğuna, arazların ve arazlardan hâlî olamayan cismin yaratılmışlığına dikkat çekmektedir.

6) Âlemin Kıdemi İddiasının Reddi

Mâtürîdî'nin âlemin yaratılmışlığını delillendirme faaliyetinin temel esaslarından birini de, âlemin kıdemi iddialarının reddi, bu yöndeki delillerin çürütülmesi yani âlemin bir başlangıcı olmasının gerekliliği meselesi oluşturmaktadır. Hilâfetin merkezî otoritesinin zayıfladığı bir dönemde yaşayan Mâtürîdî'nin, siyasî açıdan oldukça dengeli ve sakin bir görünüm arz eden Sâ mânî yönetimi altında ve pek çok dinî inanca beşiklik etmiş olan Horasân/Mâverâünnehir bölgesinde⁴² çalışmalarına devam ettiği bilinmekte, hilâfet merkezine yakın olan bölgelerde cerayan eden kelâmî tartışmalardan nispeten uzak kaldığı⁴³ fakat bu tartışmalardan habersiz olmadığı anlaşılmaktadır. Yaşadığı dönemde bölgenin değişik felsefî ve dinî ekollerin çatışma alanı haline gelmesi, onun daha ziyade Maniheizm, Deysâniyye, Markûniyye⁴⁴ gibi düalist akımlara, özellikle de âlemin kıdemi şeklinde anlayışların reddine⁴⁵ ayrıca Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın görüşlerinin tenkidine⁴⁶ yönelmesini gerektirmiş, fikrî mücadelesinde yer alan "yaratılmışlık delilleri" savunmacı bir karakter⁴⁷ göstermiştir. "Âlemin mevcut

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26-32 (21-28), 218 (180); Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, III, s. 349.

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1906, s. 261; Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, London, 1952, s. 167.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, 2. bs., Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1982, s. 10 (önsöz); a.mlf., *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymi, *Müessesetü'r-Risâle*, Beyrut, 2004/1425, III, s. 7.

⁴⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (thk. M. Rıza Teceddüd), Hayyat, Beyrut, 1967, s. 587-589.

⁴⁵ Musatafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mûin Neseff", *AÜİFD*, c. 27, sayı: 1, 1985, s. 83, 286.

⁴⁶ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, s. 323.

⁴⁷ Husam Muhieldin Alousi, *The Problem of Creation in Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalâm*, The National Printing, Cambridge, 1965, s. 177-178.

durumuyla ezeli olduğu” şeklinde anlaşılabilir görüşleri eleştiren Mâtürîdî'nin konuya ilişkin tespitlerini şöyle sıralayabiliriz:

a- Duyular âleminde gözlemlendiği gibi bir yaratıcı olmaksızın devam edemeyen şeylerin benzerleri yoluyla birbirinden oluşarak devamlılığın oluşmasını savunanların görüşü.

Bu görüşü savunanlar âlemdaki her şeyin başka bir şeyden meydana geldiğini ve bu oluşumun sonsuza dek sürüp gittiğini ileri sürmüştür. Buna göre duyular âleminin duyular ötesi âlemin delili kabul edildiği ve âlemin bir yaratıcı bulunmaksızın önceden var olan bir maddeye dayandığı iddia edilmiş, dolayısıyla geçmiş zamana bağlı âleminde de aynı sistemin gerekli olduğu savunulmuştur. Âlemin başlangıçta Allah tarafından yaratıldığını inkâr edenler duyu ötesinin duyular âlemine kıyasla bilinebileceğinden hareket ederek âlemin yoktan değil mevcut maddî bir nesneden meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Başka bir deyişle “gâibe, şâhidle istidlâl” yerine bir şeyin kendi gibi olana “kıyas” edilebileceğinden hareket ederek âlemin gâib gibi kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlar, şâhidin kendi gibi olana delâlet ettiğini söyleyerek her şeyin kadîm olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Zaman birimlerinin ard arda gelişine de vurgu yapan bu görüş taraftarları geçmişe doğru kendisinden önce zaman bulunmayan bir zaman biriminin düşünülmemeyeceğini böylece teselsülün gerekeceğini yani bunun sonsuza değin süreceğini, zamana bağlı olarak âlemin de kadîm olması gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁸ Halbuki geriye doğru uzanan zaman bölümlerinin mutlaka bir noktada kesilmesi gereklidir, aksi takdirde içinde bulunduğumuz sonlu ve sınırlı olan “an”ın bulunmaması gerekirdi. İşte içinde bulunduğumuz sonlu ve sınırlı “an” ve zamanın ard arda gelen anlardan oluşması zamanın hem geriye hem de ileriye doğru sonlu olduğunu göstermektedir. Böylece zaman tasavvuruyla âlemin kıdemini savunanların argümanlarına karşı Mâtürîdî, “varlığı tasavvur edilen hiçbir zaman parçası yoktur ki onun mislinin daha sonra bulunacağı düşünülmesin” diyerek zamanın yaratılmışlığının gerekliliğinden bahsetmiştir. Zaten eğer zamanın bir başlangıcının olmadığı söylenirse, zihinde canlandırılmaması sebebiyle de zamanın tamamının ortadan kalkması gibi bir durum ortaya

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51 (42-43).

çıkacaktır. Halbuki Mâtürîdî'ye göre mâkûl olan düşünce zamanın başlangıcının olması gerekliliğidir.⁴⁹

“Zihinde tasavvur edilemeyen şey akıl dışıdır.” ya da “Akılda (vehim) tasavvur edilemeyen ve nefiste canlandırılmayan şeyler reddedilir.” şeklindeki önermelere dayanarak kıdem taraftarlarının maddî olmayan yaratıcıyı inkâr ettiklerini ya da O'nun kudretli ve etkin bir varlık olarak düşünülmesine itiraz ettiklerini belirten Mâtürîdî, nefiste canlandırılmama da reddedilemeyecek bazı şeyler olduğundan bahsetmiştir.⁵⁰ Öyle ki maddî olan bir şeyin nefiste canlandırılmaması halinde reddinin düşünülebilmesini Mâtürîdî kendisinin de kabul ettiğini fakat buradaki tartışılan şeyle ilgili kâinatın yaratıcısı olması sebebiyle "O'nun ne varlığı ne de kâinatta kudretiyle etkin oluşu reddedilebilir", demektedir. Nefiste canlandırılmayan realiteleri bazı yetersiz deliller ileri sürerek inkâr etmenin yanlış bir yöntem olduğunu belirten Mâtürîdî, esasen bunun inkârcıların tüm varlık alanını duysal alana indirgemelerinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Halbuki nefislerde canlandırılmayan işitme ve görme olayı ya da yenilen yemeğin çeşitli kuvvetler (kimyasal fonksiyonlar) oluşturması sayesinde işitme, görme, anlama yetenekleri ile el ve ayak gibi organlara ait farklı özelliklerin oluşması gibi durumları da inkâr etmek mümkün değildir. Böylece onların gerçekleştirdiği akıl yürütmenin duysal alana ilişkin olmayan bir hususun duyu yoluyla anlamaya yönelik olduğu görülmekte, bu ise sesleri görme duyusu, renkleri de işitme duyusuyla algılamaya çalışmaya ya da duyu ile bilinebilecek şeyleri duyu dışında kalan bir vasıtayla anlamak istemeye benzemektedir. Başka bir deyişle aslında kıdem taraftarları da bilinme yöntemi duyular dışında kalan bir varlığa (âlemin yaratıcısı) duyularla ulaşmak istemişler, ancak yanlış olan bir yöntemle hareket etmişlerdir.⁵¹ Mâtürîdî, evrende gözlemlenen bir şeyin diğer bir şeyden oluşmasını, nesnelere gizlenmiş bir niteliğin ortaya çıkması (kümûn-zuhûr)⁵² yöntemiyle değil de tamamın veya bir

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 54 (45).

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51-54 (42-44).

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 54-55 (46).

⁵² Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, 2. bs., Mektebetü ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut, 1993, s. 51-52; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usuli'l-hamse*, talik Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim, 2. bs., Mektebetu Vehbe, Kahire, 1988, s. 104; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire, 1989, s. 141-157; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsa ve'n-Neşr, Amman, 1990, s. 128-134.

kısmın nesnede meydana gelmesinin onda bunun yaratma yoluyla gerçekleşmesi şeklinde olduğunu söylemiştir ve bunun âlemin yaratılmışlığına gösterge olduğunu belirtmiştir.⁵³ Yani Mâtürîdî, duyulur âlemdeki tabiatın bir parçasının ya da her şeyin, sonlu olması olgusundan yola çıkarak tabiattaki nesnelere diğerlerinden oluşması meselesini ele almış, bütün âlemin de sonlu (hâdis) olması gerektiğini yani bir muhdiye ihtiyacı duyduğunu belirtmiştir.

b- Hakîm bir yaratıcıya dayanmakla birlikte, şeylerin illet-mâlûl ilişkisi içinde zarûrî olarak meydana geldiğini ve illet-mâlûl ilişkisinin âlemin kadîm olması gerektirdiğini savunanların iddiası ve onlara verilen cevap.

Mâtürîdî'ye göre kıdem taraftarlarının “yaratıcı âlemin illetidir” tarzındaki sözlerinin, yaratılmışların Allah’tan zorunlu olarak meydana geldiği şeklinde yorumlanması durumunda âlemin Allah’ın irâdesi dışındaki bir yöntemle oluştuğu yönünde bir anlam ortaya çıkmaktadır, ancak yaratıcının irâdesinin kısıtlanması söz konusu değildir. Eğer yaratıcının âlemi icâd ettiği kastedilmişse bu anlayış doğrudur, fakat bu durumda yaratıcıyı “illet” olarak isimlendirmek doğru değildir. Öyle ki “âlem, hakîm bir yaratıcı sayesinde var olur” düşüncesi bir şeyin yok iken var olmasını gerektirmektedir. Çünkü yok icâd edilir, bu sebeple de onu icâd edecek birine ihtiyaç doğar ki, böylesinin de sonradan vücûd bulduğu açıktır. Yaratılmışın vücûd bulması yokluğundan sonradır. Yine tabiatta görülen birleşme-ayrışma, hareket-sükûn, hayat ve ölüm gibi ilk bakışta çelişme varmış gibi düşünülen durumlardaki sistemde önce birincisi, sonra ikincisi veya alternatifleri şeklinde şuurlu ve düzenli bir şekilde gerçekleşen oluşumlar hem sonradanlığı hem de yaratıcıya ihtiyacı göstermektedir.⁵⁴

c) Spermden ve yumurtadan oluşan canlılar örneğinde gözlemlendiği gibi temel maddenin (tıynet) kadîm, oluşumun (yaratıcı olmaksızın) varlık sahasına çıkışının hâdis olduğunu savunanların iddiası ve onlara verilen cevap.

Mâtürîdî'ye göre bu görüş maddî bir esas olmaksızın maddî bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Nutfeden insanın, yumurtadan tavuğun meydana

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 53-54 (45).

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51 (43), 55 (46), 345-346 (276-277).

gelmesinde olduğu gibi var olan her şey, ancak o ilk nesnenin diğer bir varlığa dönüşmesi ve eski haliyle yok olması sayesinde varlık sahasına çıkmaktadır.⁵⁵ Kıdem taraftarları buradan hareketle âlemin varlık sahasına çıkmadan önce ezeli bir maddede potansiyel (bi'l-kuvve) olarak bulunduğunu dolayısıyla âlemin de ezeli olduğunu savunmuştur. Mâtürîdî ise bir varlığın diğerine dönüşmesi sonucunda ortaya çıkan yeni varlığın ilk olmadığını, yani yaratılmışlık özelliği taşıdığını, dönüşüme uğrayan ilk varlığın ise ikincisinin ortaya çıkışıyla yok olmasından ötürü kıdem niteliği taşımayacağını belirtmiştir.⁵⁶

d) Temel maddenin, kendisine sonradan gelen bazı özelliklerle (avâriz) dönüşüp tabiatı oluşturmasını savunanların görüşü.

Bu görüş taraftarları âlemin oluştuğu temel maddenin (tıynet), eşyanın şu anda sahip olduğu uyum ve farklılık gibi özelliklerine dönüştüğünü iddia eder.⁵⁷ Mâtürîdî, yaratıcıya nispet edilen sıfatların ezelde var olduğu kabul edilen şekilsiz maddeye (heyûlâ) verildiğini iddia edenlerin bu şekilsiz maddenin (heyûlânın) araz almasını ve bir halden başka bir hale dönüşmesini mümkün görmelerini eleştirmiştir. Halbuki kadîm bir varlığın araz alması ve değişim göstermesi mümkün değildir.⁵⁸ Söz konusu başlık altında evrenin varlık bulduğu söylenen kadîm aslı yaratıcısız bir şekilde mümkün görenler eleştirilmiş iken bir sonraki başlık altında yaratıcı ile birlikte kadîm varlığı kabul edenlerin iddialarından bahsedilmiştir.

e) Evrenin kadîm asıldan bir yaratıcı sayesinde varlık bulunduğunu iddia edenlerin görüşü.⁵⁹

Âlemin temel maddesini ezeli kabul eden zihniyetten yaratıcının varlığına inanan zümrenin bütün cevherleri ezelde yaratıcı ile birlikte düşündüklerini, yaratıcısı ezeli olan varlıkların da ezeli olduğunu savunduklarını⁶⁰ belirten Mâtürîdî, bütün cevherleri ezelde yaratıcı ile birlikte düşünmenin tevhîd ilkesini zedelediğini ifade etmiştir.⁶¹

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51-52 (43-44).

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28 (23-24).

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51 (43).

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 174 (142).

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52 (43).

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135 (110), 173 (141-142), 185 (150).

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 185 (150).

Mâtürîdî, bu bağlamda evrenin heyûlâ olarak adlandırılan temel maddeyle oluşmasını savunanların görüşünü ele almıştır.⁶² Heyûlâ kavramının İslâm dünyasında kullanılışı Aristo felsefesinin yayılma etkisine bağlanır. Aristo'daki heyûlâ düşüncesi onun madde ve form anlayışıyla ilgilidir. Ona göre hiçbir hareket bir form ve harekete maruz kalan olmaksızın gerçekleşmez. Form maddenin gerçekliği olup madde kendi özünü oluşturan formdan ayrı düşünülemez.⁶³ Fiilen var oluşu form (sûret) temsil eder ve tabiî varlık maddede gerçekleşen form (sûret) olur. Madde (heyûlâ) ise varlığı bi'l-kuvve olan, formla (sûret) birleşmeksizin fiilen gerçekleşemeyen, belirliliğin ilkesi olan formu alma kabiliyetinde olan, tamamen belirsiz, formdan ayrı kendine mahsus bir güce sahip oluş sürecinde cisimde vuku bulan değişmeyi kabul edici bir sebep, kuvve halinde bir cevher diye anlaşılır.⁶⁴

Aristo'nun heyûlâ hakkındaki görüşlerini nakledip eleştiren Mâtürîdî; Aristo'nun "heyûlânın yapısal özelliği sebebiyle renk, tat, koku gibi vasıflardan uzak olduğu, kuvveye dönüşerek (bir potansiyel ve imkân taşımasıyla) cevher adını aldığı" şeklindeki iddialarından bahsetmiş, böylece onun heyûlâyı âlemin oluşumuna esas teşkil eden temel madde olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Zira Aristo'ya göre heyûlâ olarak adlandırılan âleme ait temel madde, kadîm olup bir enerjiye (kuvvet) sahiptir, uzunluk, en, derinlik, ağırlık, hacim, renk, tat, koku, yumuşaklık, sertlik, sıcaklık, soğukluk, rutubet, hareket ve hareketsizlik gibi nitelikler taşımamaktadır. İşte başlangıçta kendisiyle birlikte herhangi bir arazın bulunmadığı söz konusu maddenin bu hali heyûlâ olarak isimlendirilmiştir. Heyûlâ irâdî olarak değil, kendi yapısı gereği kuvveye dönüşmesiyle (kendi tabiatında bir kuvve, imkân taşımasıyla yani kendi tabiatında var olan kuvveye dönüşme potansiyeliyle, bu imkânla) arazlar ortaya çıkmış ve bu aşamada cevher olarak adlandırılmıştır. Bu anlayışa göre heyûlâ, tek bir cevher olarak âlemin aslını oluşturmuştur. Ayrışık ve birleşik olma halleri arazlar sayesinde gerçekleşmiştir.⁶⁵

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52 (43), 224-226 (185-186).

⁶³ Edward Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s. 226.

⁶⁴ W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, s. 196-204; Y. Şevki Yavuz, "Heyûlâ", *DİA*, c. 17, İstanbul, 1998, s. 295-296; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 218-219; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1991, s. 72-76.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 147 (118-119), 224-226 (185-188).

Mâtürîdî, Aristo ve onun gibi düşünenlerin âlemin başlangıcının (temel maddesinin) yani heyûlânın adı ve fonksiyonu konusunda dile getirdikleri görüşlerin âlemin öz yapısı dikkate alındığında aklî ve naklî delilden yoksun olduğundan söz eder. Müellife göre onlar, ilâhî dinlerin etkisinde kalarak tevhîd ehlinin Allah anlayışına benzer bir şekilde heyûlâ görüşünü ileri sürmüşler, fakat bu görüşün ne gibi sonuçlar doğuracağını tahmin edememişler ve böylece kendi düşünce sistemleri içinde çelişkiye düşmüşlerdir. Çünkü onlar zâtı itibarıyla arazlara mahal teşkil etmeyen ve cevher statüsünde bulunmayan varlığı, yani heyûlâyı cevher konumuna getirmişler, sonra ondan bir cevher, yani ilk aklı, ardından da birden fazla cevheri, yani ikinci aklı ve diğerlerini üretmişlerdir. Mâtürîdî bu düşünce sisteminde, heyûlânın başlangıç halinden hiçbir eser kalmadığını, tabiatın yönetiminin kendisine bağlı bulunduğu kadîm ve hâdis varlıklar adına sadece cevherler ve arazlar kaldığını belirtmiştir. Düşünürümüze göre böyle bir anlayış, duyu alanına giren her şeyin sadece araz ve cevherden ibaret olması ve bunların temel madde olmaması nedeniyle âlemin aslının, yani heyûlânın sonlu olduğu sonucuna götürmektedir ki, kendi başlarına var olamayan arazların yok edişine maruz kalan bizâtihi kadîm varlığın hiçbir zaman varlık kazanamaması ve ayrıca tabiatın bütünüyle sonradan meydana geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁶⁶

Mâtürîdî, madde ve zamanın aslının ezelî olduğunu savunan Dehrî anlayışı ile heyûlâ görüşünü benimseyenlerin, önce arazların vücut bulduğu sonra bunlar sayesinde âlemin ortaya çıktığı düşüncesi arasında bir paralellik bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁷

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, âlemin varlığının bir başlangıcı bulunması gerektiği düşüncesinden hareket etmiştir. Ona göre fenâ ve zevâl bulan varlıklar hakkında “aslında yalnızca gözden kaybolmuştur, özü itibarıyla varlığı son bulmamıştır (lâ yefnâ)” denilmesi hiçbir anlam ifade etmez. Zira tabiat hakkında duyu ötesi bir takım delillerle değil, gözle görerek bilgi sahibi olunur, yani insanın bilgiye ulaşma sürecinde dayanacağı ilk adımı duyuların sağladığı veriler oluşturur. Dolayısıyla bu gibi delillere dayanarak âlemin kadîm olduğu iddia edilemez. Kaldı ki bir şeyin hayatının sona ermesi ile zâtının fenâ bulması birbirinden

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 225-226 (186).

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135-136 (110-111).

ayrı şeyler değildir.⁶⁸ Şu halde âlem de kadîm olmayıp yaratılmıştır. Evrenin kendiliğinden var olduğu düşüncesini eleştiren Mâtürîdî'ye göre evrenin kendi kendine var olması durumunda yine kendi sayesinde varlığını devam ettirmesi gerekirdi.⁶⁹ Fakat evrenin kendi yapısında, ilim ve kudretle meydana getirildiğine dair delillerin bulunması, onun kendiliğinden meydana gelme ihtimalini ortadan kaldırır. Çünkü evreni oluşturan parçaların bir bilgi ve kudrete sahip olduğu söylenemez. Var edilmeden önce yokluk özelliği taşıyan ve var edildikten sonra da yok olmaya mahkûm bulunan maddenin yapısında bu tür özellikler bulunmamaktadır. Bu açıdan evrenin hiçten (lâ min şey) oluşması⁷⁰ onun yaratılmış olduğunu göstermektedir.⁷¹

İslâm düşünce tarihinde ilk defa Mu'tezîle âlimleri tarafından kullanılan ve Allah'ın varlığını bilme yollarından en önemlisi olarak görülen hudûs deliline birçok eleştiri getirilmiştir. Ancak dış dünyanın nesnel ve bilinebilir oluşunu kabul etmeyen ya da maddenin ezeliğini iddia ederek yaratılmışlık ilkesine karşı kesin bir tavır takınan küçük bir zümre dışında delile yöneltilecek tenkitler genellikle delilin teknik tarafıyla ilgili olmuştur. Şehristânî bu delilin insanın yaratılışında bulunan ilim, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının mevcûdiyeti duygusu (fitrat delili) kadar güçlü olmadığını söylemiş,⁷² Hanefî âlimlerden *İbn Sivâr el-Bağdâdî* (ö. 407/1017 den sonra) ise "hiçbir cismin arazlardan soyutlanmış bir biçimde var olamayacağı" öncülünü irdeleyerek bu öncüllerin herkes tarafından kabul gören (müselleme) verilere istinad etmediğini öne sürmüş, delilin zayıflığından bahsetmiştir.⁷³ *İbn Sînâ*, cismin nihaî olarak bölünemeyen parçalardan oluştuğu iddiasına dayanan cevher teorisini kabul etmeyerek ne kadar küçük olursa olsun bir bütünün parçalarının bölünebileceğini savunmuş dolayısıyla hudûs teorisinin temelini oluşturan cevher teorisini reddetmiş, bir bütünün parçaları arasındaki devamlılık için de parçalar arası temasın gerekliliğini (boşluğun inkârını)

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26 (22).

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35 (30).

⁷⁰ En'âm 6/101 (O, gökleri ve yeri, örneksiz yaratandır...).

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36 (31).

⁷² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, London, 1934, s. 123-126.

⁷³ İbn Sivâr el-Bağdâdî, *Makâle fi enne Delile Yahyâ en-Nahvî 'alâ Hadesi'l-Âmevlâbi'l-Kabûl min Delîli'l Mütekellimîn Aslen* (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-Muhdese 'inde'l-'Arab* içinde), Kahire, 1977, s. 243-247.

savunarak hudûs yerine imkân delilini tercih etmiştir.⁷⁴ *İbn Rüşd* ise kelâmî delillerin aynıyla Kur'an'da yer almadığını, avama hitap etmediğini, anlaşılması güç ve kullanışsız olduğunu öne sürmüştür. "Bütün arazlar hâdistir" önermesinin sadece gözlenebilen varlıklar için geçerli olabileceğinden bahsetmiş, "cevherler arazlardan ayrı olamaz" şeklindeki önermeden hareketle ifade edilen cevherin istidlâle bilinebileceği iddiasını eleştirmiştir. Gözlemlenemeyen âlem (ay üstü âlemi) hakkında hüküm verilemeyeceğini savunan *İbn Rüşd*, zaman ve mekânın hudûsu tasavvurunun zor olduğunu söylemiştir.⁷⁵ Bir başka deyişle o, "Hâdislerden ayrı olmayan şeylerin kendileri de hâdistir" önermesindeki hâdislerin (arazların) cinsinden halî olmaması anlamında kullanılmasının yanlış olacağını iddia ederek gök cisimlerinin nihayetsiz olarak kabul ettiği devrî hareketlerinin hudûs çerçevesine girmediğinden söz etmiştir.

Müslüman filozofların hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin temelinde Aristo'dan gelen zamanın kadîm olduğu telakkîsinin bulunduğu, yani bu eleştirilerin daha çok onların Allah-âlem tasavvurundaki farklılıktan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Zira onlara göre âlem mevcudiyeti için Allah'a muhtaçtır (hudûs-i zâtî) ancak bu durum âlemin zaman içerisinde sonradan yaratıldığı anlamına gelmemekte yani âlemin aslı "zamânî hudûsa" mâruz olmamaktadır. Bununla birlikte onlar varlıkları varlık sahasına çıkararak yaratma fiilinin irâdî ve ihtiyârî olduğunu benimseyen kelâmcıların aksine varlık sahasına çıkışın zorunlu olduğunu savunmuşlar yani sudûr teorisini benimsemişlerdir.⁷⁶ Ancak filozofların benimsediği zaman anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan gök cisimlerinin kadîm oluşu telakkîsinin dahası gök cisimlerine yerküreden farklı olarak izâfe ettikleri özelliklerin isâbetli olmayıp son bilimsel verilerle uyuşmadığı hatta günümüz açısından ilmî değerini kaybettiği⁷⁷ söylenebilir.

⁷⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât maa Şerhi Nasirüddin et-Tusi*, thk. Süleyman Dünya, 2. bs., Müessesetü'n-Numan, Beyrut, 1993/1413, II, s. 149-165; III, s. 57-75.

⁷⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân, Kahire, 1388/1968, s. 46-54, 113-121.

⁷⁶ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-i Vâcib*, s. 62-63, 135-136.

⁷⁷ Modern dönem zaman anlayışı ile ilgili olarak bkz. Stephen Hawking, *A Brief History of Time from The Big Bang to Black Holes*, introduction by Carl Sagan, illustrations by Ron Miller, Bantam Books, New York, 1988, s. 8, 50; Hawking, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kalam Çömlekçi, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 2002, 34, 41; Caner

Müteahhir dönem Selef âlimlerinin önde gelen temsilcisi İbn Teymiyye de kelâmcıların hudûs delilini eleştirmiş, cevher-araz esasına dayanan ispat yönteminin halk tarafından anlaşılabilen karışık bir yöntem olduğundan bahsetmiştir. O, duyu yoluyla algılanamayan “cevher-i ferd” yerine her zamanda ve herkes tarafından gözlenebilen cisimlerin (a’yan) hudûsu yönteminin kullanılmasını önermiştir. Hudûs delilinde yer alan, “Hâdisler geriye doğru sonsuz olarak devam edemez” şeklindeki önermeyi de değerlendirmeye tâbi tutan İbn Teymiyye’ye göre bulut, yağmur, ekin, ağaç, güneş gibi tek tek varlık ve olaylar gözlemlenebiliyor ve bunların hâdis olduğu ve bir yaratıcısının bulunduğu anlaşılabilir. Fakat illet-mâlul münasebetinin geriye doğru bir noktada durduğu iddiası âlemin aslî madde olmaksızın yaratıldığı anlamını verir. Aslında gözlemler her şeyin mutlaka bir “şey” den meydana geldiğini göstermektedir. Allah'ın bir şeyi ihdas etmesi için onun ihdas edilebilir olması, yani hâdis bir sebebinin bulunması gerekir. Eğer böyle hâdis bir şey yoksa kadîm sebep var demektir. O zaman da âlem kadîm olur. Şu halde “Hâdislerden hâli olmayan hâdistir” önermesinin mantikî bir değeri yoktur.⁷⁸ İbn Teymiyye gözlenebilen mürekkep maddelerin (tek tek cisimler) sonsuza kadar etkileyen-etkilenen (illet-mâlûl) sistemi içinde ve aşkın bir yaratıcı olmaksızın meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul ettiği halde bunun küllî sistemini benimsememekte, hatta bu vesile ile kelâmcılara ağır eleştiriler yöneltmektedir. Bunun yanında kendisinin çözüm getiren bir sistem sunmadığı da anlaşılmaktadır.

Esasen kelâm âlimlerinin hudûs delilini halk için değil seçkin zümreler için takrir ettikleri hatta halk için kolay anlaşılabilen metotları kullanarak akâid risâleleri te’lif ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla bu yönde kelâmcılara getirilen eleştirilerin haksız olduğu söylenebilir. *Tahsîs, imkân, teselsülün butlânı, cevher-araz* kavram ve ilkelerinin yer aldığı hudûs deliline yöneltilen eleştirilerin, daha önceki dönemlerde delilin kendisine yöneldiği halde çağdaş eleştirilerin delilin kendisinden çok Allah'ın varlığını hedef aldığı anlaşılmaktadır. Hudûs delilini de kapsayan ve çeşitli şekillerde formüle edilen kozmolojik deliller ailesi,

Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 2003, s. 68, 72; a.mlf., “Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”, *MÜİFD*, sayı: 31, 2006, s. 166.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-Nübüvât*, Beyrut, 1405/1985, s. 9, 63-65, 73, 81-82, 85-87, 91-92.

karşımızda duran bu evrenin bir açıklamaya ihtiyacı olduğunu, Leibniz'in dediği gibi "Niçin hiçbir şey yerine bir şeyler var?" sorusunun cevaplanması gerektiğini ancak onun kendi açıklamasını kendi içinde barındırmadığını, evrenin en iyi açıklamasının kendi varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan zorunlu bir varlık ile yapılabileceğini savunmaktadır. Kozmolojik delillere yöneltile eleştiriler deyince ise akla ilk gelen şeylerden birisi ise Alman filozof Immanuel Kant'ın (1724-1804) görüşleridir. O, hem tecrübeye dayalı bir akıl yürütmede bulunmanın, hem de kullanılan tecrübî terim ve ilkelerin aşkın bir alana taşınmasının, âlem içinde görülen sebep-sonuç ilişkisinden hareket ederek Tanrı'yı "âlemin sebebi" olarak ortaya koymanın doğru olamayacağını iddia etmiş, bu yolla Allah'ın varlığının bilinemeyeceğini belirtmiştir. Her ne kadar Kant, kendisinin kullandığı ahlâk delilinin bir gereği olarak Allah'ın varlığına inandığını söylemiş⁷⁹ olsa da fikirlerinin daha sonra ateist düşünceyi desteklemek için kullanıldığı görülmüştür.

Diğer yandan Allah'ın varlığına ilişkin yapılacak ispatların bilimsel açıdan değil de ancak teolojik açıdan zorunluluk taşıyabileceği iddiası da göz önünde bulundurulunca hudûs delilinin çok önemli bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir. Öyle ki evrenden hareket ederek onun bir başlangıca sahip olduğunu savunan ve günümüzde *Kelâm Kozmolojik Argüman* denilen hudûs delilinin geliştirilmiş çağdaş versiyonları birçok yönden günümüzdeki bilimsel gelişmelerle örtüşmekte, *Big Bang* teorisi ve bu teoriye ilişkin yapılan bilimsel çalışmalarla evrenin bir başlangıca sahip olduğu ve sonunun da olacağı anlaşılmaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla

⁷⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, London, 1990, s. 22-27, 44-55, 196- 197, 268-270, 417-421, 526-531; Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 80, 82, 85, 93, 104.

⁸⁰ Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, s. 101-102. Standart büyük patlama teorisinin Craig'in Kelâm kozmoloji argümanındaki "âlem (yoktan) varolmaya başlamıştır" şeklindeki öncülü ispatlamak için başvurduğu bilimsel bir teori olduğundan bahseden Rahim Acar, bu modelin Tanrı'nın âlemle ilişkilendirilmesi bakımından kuantum devinimi (ya da boşluk devinimi) modeli ve Hawking'in kuantum çekimi modelinden daha üstün olduğunu savunmanın, yani Craig'in modelinin dinlerdeki yaratmayı daha iyi izah ettiğini söylemenin güç olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Craig'in savunduğu standart büyük patlama modeli, deneysel verilerle desteklenme ya da desteklenmeme bakımından diğer iki modelle aynı statüdedir. Rahim Acar, Craig'in savunduğu standart büyük patlama modelinin, âlem kavramı ve yoktan varolmaya başlama (başlangıç) kavramları dikkate alındığında Tanrı'nın varlığını ispat için iknâ edici bir argüman ortaya koymadığını ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi

evrenin sonradan varlığa sahip olduğu öncülünden hareket ederek sonradan var olan bir şeyin ilim, irâde ve kudret sahibi yüce bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ortaya koymayı hedefleyen hudûs delilinin, günümüz açısından da Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin en mâkul açıklamalardan biri olarak değerini koruduğu söylenebilir.

Sonuç olarak eşyanın dolayısıyla evrenin varlığının gerçekliği, zaman ve mekâna tâbi oluşu ve kendiliğinden var olma gücüne sahip olmayıp sonradan var olduğu bilinebilmekte, evrendeki nesnelere görülen hareket, sürekli değişim ve oluşum, acziyet, var oluş ve yok oluş gibi hususiyetler evrenin kendisi dışındaki bir varlığa muhtaç olduğu, başka bir deyişle evrenin nesnelere dünyası içerisinde bulunmayan, onlar gibi belli bir zaman diliminde var olup-yok olmayan aşkın ve sonsuz bir varlığa yani Allah'a gereksinim duyduğu anlaşılmaktadır. Son yüzyılda şahit olunan bilimsel ilerlemeler, yeni buluşlar ve uzay çalışmalarında elde edilen yeni keşifler de bir anlamda hudûs delilini ya da kozmolojik kanıtı desteklemektedir. Ulaşılan bilimsel veriler bizlere âlemde tesadüfün olamayacağını, aksine her şeyin plânlı ve programlı olarak düzenlendiğini göstermektedir. O halde hakikâti arayan, önyargısız bir şekilde düşünebilen her insan, evrenin ve içindekilerin sonradan meydana geldiğini, ondaki düzeni fark eder ve üstün niteliklere sahip yüce bir gücün evreni yarattığını, her şeyi plânladığını, evrenin yasalarını en ince ayrıntısına kadar belirlediğini anlayarak Yaratıcı'yı saygıyla anar.

Kaynakça

- Acar, Rahim, "Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmoloji Argümanını Destekler mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14, 2006.
- Alousi, Husam Muhieldin, *The Problem of Creation in Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalâm*, The National Printing, Cambridge, 1965.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min İbârâti'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1368/1949.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi, *Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996/1416
- Brockelmann, Carl, *History of the İslamic Peoples*, London, 1952.
- Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in İslâm: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâtürîdî*, International Institute of İslamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, 1995.
- Craig, William Lane, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Third Edition, Printed in the United States of America, 2008.
- Craig, William Lane, *The Kalâm Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishers, Broadway, 2000.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.
- Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire 1989.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, (nşr. Richard J. McCarth), Beyrut, 1953.
- Firuzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kamus Tercümesi: el-Okyanusu'l-basit fi tercemeti'l-kamusi'l-muhit*, "hds", çev. Mütercim Asım Efendi, Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1304.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Beyrut, 1983.
- Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1967.
- Hawking, Stephen, *A Brief History of Time from The Big Bang to Black Holes*, introduction by Carl Sagan, illustrations by Ron Miller, Bantam Books, New York, 1988.
- Hawking, Stephen, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kelam Çömlekçi, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 2002.

- Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, 2. bs., Mektebetü ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut, 1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, "hds", Dâru Sadır, Beyrut, ty.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân, Kahire, 1388/1968.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi, *el-İşârât ve't-tenbîhât maa şerhi Nasirüddin et-Tusi*, thk. Süleyman Dünya, 2. bs., Müessesetü'n-Numan, Beyrut, 1993/1413.
- İbn Sivâr el-Bağdâdî, *Makâle fi enne Delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ Hadesi'l-Âlemevlâbi'l-Kabûl min Delîli'l-Mütekellimîn Aslen* (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese 'inde'l-Arab* içinde), Kahire, 1977.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Kitâbü'n-Nübüvât*, Beyrut, 1405/1985.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. M. Rıza Teceddüd, Beyrut, 1967.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usuli'l-hamse*, talik Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim, 2. bs., Mektebetu Vehbe, Kahire, 1988.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, London, 1990.
- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yay., İstanbul, 2009.
- Mağribî, Ali Abdülfettah, *İmamü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1985.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1906.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târih*, Bağdat, 1899-1919.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.

- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1970.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, 2. bs., Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1982.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2006-2007.
- Mâtürîdî, *Te'vilatu Ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004/1425.
- Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, *Tebsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003-2004.
- Ross, W. David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, thk. Alfred Guillaume, London, 1934.
- Taslaman, Caner, *BigBang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Taslaman, Caner, "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", *MÜİFD*, sayı: 31, 2006, 166.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-i Vâcib*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, İstanbul, 1998.
- Topaloğlu, "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara, 2003.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, MÜİFV Yay., İstanbul, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA*, İstanbul, 1991.
- Yavuz, "Heyûlâ", *DİA*, İstanbul, 1998.
- Yazıcıoğlu, Musatafa Sait, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in Nesefî", *AÜİFD*, c. 27, sayı: 1, 1985.
- Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, "A'raz", thk. İbrâhim Terzi, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1975.
- Zeller, Edward, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001.
- Zühîdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsa ve'n-Neşr, Amman, 1990.