

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

FAHREDDİN er-RÂZÎ'DE İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ:

HUDÛS VE İMKÂN

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yunus Emre ÇİL

Danışman:

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2016

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**FAHREDDİN er-RÂZİ'DE İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ:
HUDÛS VE İMKÂN**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yunus Emre ÇİL

Danışman:
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2016

TEZ ONAY BELGESİ

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 020114YL14 numaralı Yunus Emre ÇİL'in hazırladığı "Fahredden er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib Delilleri: Hudûs ve İmkân" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 13/07/2016 günü 10:00 - 11:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN

Marmara Üniversitesi

13 / 07 / 2016

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Yunus Emre ÇİL

13 / 07 / 2016

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Yunus Emre ÇİL
Üniversite : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı : Kelâm
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : xiii + 115
Mezuniyet Tarihi : 13 / 07 / 2016
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

FAHREDDİN er-RÂZÎ’DE İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİ: HUDÛS VE İMKÂN

“Varlığı kendinden olup başka bir varlığa ve güce dayanmayan Tanrı’nın yetkin bir şekilde var oluşunu açıklamak, ortaya koymak için gösterilen ilmî, fikrî çabayı ifade eden isbât-ı vâcib”, kelâm ve felsefenin ortak meselesidir. Bu disiplinlerin Tanrı’nın varlığını ispatlamak için kullandıkları deliller, ağırlık noktaları ve usulleri açısından farklılık göstermektedir. Kelâmcılar daha çok, cevher ve arazların değişkenliğinden yola çıkarak tümevarım yöntemiyle âlemin sonradan yaratıldığı ve dolayısıyla bir yaratıcıya muhtaç olduğu ispatına dayanan “hudûs delili”ni kullanırken, filozoflar ise zorunsuz (mümkün) niteliği taşıyan âlemdeki nesnelerin var oluşlarını yokluklarına tercih edecek zorunlu bir varlığın ispatını esas alan “imkân delili”ni kullanmıştır. İsbât-ı vâcib konusundaki görüşlerini incelediğimiz Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) eserlerinde, hudûs ve imkân kavramları ilk olarak, umûr-ı âmme bahislerinde, ayrıca Tanrı’nın varlığını ispatlamada kullanılan deliller olması hasebiyle ilahiyât bahislerinde

incelenmektedir. Râzi, kelâm ve felsefede isbât-ı vâcib konusunda kullanılan delillerin farklı olmasının sebebinin, nesnenin fâile olan ihtiyacının “hudûs” veya “îmkân” anlayışına bağlanmasından kaynaklandığı ifade eder. Çalışmamızda, her iki disiplininde de kullanılan delillerden yararlanan Râzî’nin, isbât-ı vâcib hakkında “zâtların ve sıfatların îmkânından hareketle Tanrı’nın varlığına istidlâl” ve “zâtların ve sıfatların hudûsundan hareketle Tanrı’nın varlığına istidlâl” delillerini kullandığı tespit edilerek her iki yaklaşım da tartışılmıştır. Öte yandan Râzî’nin, bu delillerin dışında, Allah’ın varlığı hakkında zikredilen iknaî delilleri de ifade ettiği, özellikle sûfilerin ve İslâm toplumunda meşhur kişilerin konuyla ilgili olarak dile getirdiği cümlelere yer verdiği ve muhatapların zihinlerinde oluşan şüpheleri farklı deliller kullanarak gidermeye çalıştığı görülmüştür.

Anahtar Sözcükler: Fahreddin er-Râzî, İsbât-ı vâcib, Hudûs, İmkân, Fâil, Fiil

ABSTRACT

Name and Surname : Yunus Emre ÇİL
University : İstanbul 29 Mayıs University
Institution : Institute for Social Sciences
Field : Islamic Studies
Branch : Kalam
Degree Awarded : MA
Page Number : xiii + 115
Degree Date : 13 / 07 / 2016
Supervisor : Mustafa SİNANOĞLU

ARGUMENTS FOR THE EXISTENCE OF GOD IN FAKHR AL-DIN AL-RAZI: TEMPORALITY (*HUDUTH*) AND CONTINGENCY (*IMKAN*)

The endeavour to prove the existence of God (*ithbat al-wajib*), which corresponds to the effort of explaining the perfection of God, who exists by Himself without being dependant on any other being or power, is a problem common to both theology and philosophy. The arguments used in these two disciplines to prove the existence of God differ in terms of methodology and reference points. The theologians use the “argument of temporality (*huduth*)”, whereas the philosophers prefer the “argument of contingency (*imkan*)”. In the works of Fakhr al-Din al-Razi, the approaches of theology and philosophy on this issue are investigated under a mutual heading. So the concepts of temporality and contingency are first analysed in the ontology section and then, due to their use in proving the existence of God, under the heading of theological discussions. According to al-Razi, the reason why different arguments are used in theology and

philosophy has to do with the difference of approach on the question whether the exigence of the object to an agent is related to temporality or contingency. As will be discussed in this study, benefiting from the arguments of both disciplines, al-Razi uses “the proof for God’s existence through the contingency of the self and its attributes” as well as “the proof for God’s existence through the temporality of the self and its attributes”. Apart from these arguments, al-Razi also explicates the rhetorical arguments and tries to remove any doubt from the mind of his audience by including the aphorisms of Sufis and other famous persons in the Islamic society.

Key Words: Fakhr al-Din al-Razi, the Existence of God (*ithbat al-wajib*), Temporality (*huduth*), Contingency (*imkan*), Agent, Act.

ÖNSÖZ

Seyyid Şerif Cürcânî, meşhur eseri *Şerhu'l-Mevâkıf* ta kelâm ilminin önemi ve değeri bağlamında şu ifadeye yer vermiştir: “Kelâm ilmi, bilinenlerin en şerefli si yani Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiillerini içerir. Kuşkusuz, bilinen en şerefli olduğunda ona dair bilgi de en şerefli olacaktır.” Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere ortaya çıkışından bu yana en önemli meselesi Allah’ın zâtı ve sıfatları olan kelâm ilmi, diğer İslâmî ilimlerden de bu muhtevasıyla temeyyüz eder.

Tercüme faaliyetleriyle birlikte kendi bilgi teorisini oluşturan İslâm felsefesinde de kelâmda olduğu gibi, metafiziğin en önemli meselesi Tanrı meselesidir. Dolayısıyla Tanrı, kelâm ve felsefenin ortak meseledir. Âlemin, en nihayetinde bir “ilk ilke”ye dayandığı her iki disiplin tarafından kabul edilse de, aralarında “ilk ilke”nin mahiyeti hakkında ciddi görüş farklılıkları söz konusudur. Hem kelâmcılar hem de filozoflar, bütün varlıkların “ilk ilke”ye dayandığını kabul etmekle beraber söz konusu ilkeyi ispatlama noktasında farklı deliller kullanmışlardır. Kelâmcılar âlemdeki bütün varlıkların hâdis olduklarından hareketle, onu var edenin hâdislerden her yönüyle farklı olmasını gerektiğini düşünmüş ve söz konusu varlığın en önemli özelliğinin kıdem sıfatına sahip bulunması gerektiğini beyan etmişlerdir. Filozoflar ise âlemdeki her bir nesnenin varlığa ve yokluğa nispetinin eşit olduğunu, böylesi bir nesnenin ancak bir müreccih tarafından varlık sahasına çıkarılabileceğini belirtmişlerdir. Her iki disiplin de varlıklarını yokluklarına tercihi yönünden “mevcûtların kendisinde son bulduğu kadîm bir ilk ilkenin kabul edilmemesi durumunda teselsül ve devrin gerekeceğini” belirtmişlerdir. Diğer yandan Tanrı’nın varlığı hususunda kelâmcılar ve filozoflar tarafından kullanılan delillerin farklılığı, onların “nesnenin fâile olan ihtiyacının sebebinin ne olduğu”

hakkındaki görüş farklılıklarından kaynaklanır. Nitekim kelâmcılar bu ihtiyacın sebebinin “hudûs”, filozoflar ise “imkân” olduğunu iddia etmişlerdir.

Fahreddin er-Râzî, hudûs ve imkân kavramını öncelikle varlığa ilişkin genel kavramlardan olması hasebiyle umûr-ı âimme bahislerinde, Tanrı’nın varlığında kullanılan deliller olması hasebiyle de ilahiyât bahislerinde inceler. Özellikle kendisinden önceki kelâmcıların ve filozofların bu iki kavram hakkındaki düşüncelerini dikkate alır, varsa eksik yanlarını irdeler.

Biz, bu tezde hem kavramsal bakımdan hem de “isbât-ı vâcib”te kullanılan delillerden olmaları bakımından hudûs ve imkânın, İslâm düşüncesinde kelâm ve felsefenin kesişim noktasını temsil eden Fahreddin er-Râzî tarafından nasıl ele alındığını incelemeye çalıştık. Çalışmamızın, İslâm düşüncesinde önemli bir konumu olan Râzî hakkında yapılacak araştırmalara bir nebze de olsa katkı sağlaması bizim için mutluluk kaynağı olacaktır. Tezin vücuda gelmesinde şüphesiz en büyük katkı, danışman hocam sayın Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu’na aittir. Onun destek ve yardımı olmasaydı böyle bir tez meydana gelmezdi. Bundan dolayı kendisine şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca tezime başından itibaren yaptığı önemli katkılardan dolayı kıymetli hocam sayın Prof. Dr. İlyas Çelebi’ye teşekkürü borç bilirim. Onun katkıları benim için ufuk açıcı ve yönlendirici idi. Tezle ilgili düşünce ve tavsiyelerini esirgemeyen sayın Doç. Dr. Ömer Türker ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer’e teşekkür ederim. Her zaman yanımızda olan ve desteklerini bizden esirgemeyen Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yetkililerine minnettarım. Meşgul olmalarına rağmen yardımlarından dolayı Ar. Gör. Murat Kaş’a ve Kutlu Okan’a teşekkür ederim. Tez sürecisinde desteklerini hiç eksik etmeyen kıymetli dostlarım Yavuz Hacıoğlu ve Masum Sağlam’a şükran borçluyum. Hayatım boyunca maddî ve manevî desteklerinden dolayı dostlarıma ve sevgili aileme

özellikle de tez yazım sürecinde göstermiş olduğu anlayıştan dolayı kardeşim
Abdülkerim Çil'e şükranlarımı sunarım.

Yunus Emre Çil

Üsküdar, 2016



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY BELGESİ	ii
BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	xi
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu	1
2. Tezin Metodu	4
3. Tezin Kaynakları	4
4. Tezin Amacı	6

BİRİNCİ BÖLÜM:

FAHREDDİN er-RÂZÎ ÖNCESİ DÖNEMDE HUDÛS VE İMKÂN DELİLLERİ

1. Fahreddin er-Râzî Öncesinde Hudûs Delili	8
1.1. Hudûsun Kısa Tarihi	8
1.2. Bâkıllânî’de Hudûs Delili	25
1.3. Cüveynî’de Hudûs Delili	30
1.4. Gazzâlî’de Hudûs Delili	37

2-Fahreddin er-Râzî Öncesi İslâm Filozoflarında İmkân Delili	43
2.1. İbn Sînâ Düşüncesinde İmkân Delili	47
2.2. İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Düşüncelerine Karşı Eleştirileri.....	55

İKİNCİ BÖLÜM:

FAHREDDİN er-RÂZÎ'DE KAVRAM VE DELİL OLMASI AÇISINDAN

HUDÛS VE İMKÂN.....	60
1. Hudûs ve İmkân Kavramları.....	60
1.1. Hudûs Kavramı	60
1.2. İmkân Kavramı	67
2. Hudûs ve İmkân Delilleri.....	81
2.1. Hudûs Delili	81
2.1.1. Zâtların Hudûsundan Hareketle Tanrı'nın Varlığına İstidlâl.....	83
2.1.2. Sıfatların Hudûsundan Hareketle Tanrı'nın Varlığına İstidlâl.....	88
2.2. İmkân Delili	92
2.2.1. Zâtların İmkânından Hareketle Tanrı'nın Varlığına İstidlâl	92
2.2.2. Sıfatların İmkânından Hareketle Tanrı'nın Varlığına İstidlâl.....	98
3. Fahreddin er-Râzî'nin İsbât-ı Vâcib'te Kullandığı Diğer Deliller.....	100
SONUÇ	107
KAYNAKÇA	110
ÖZGEÇMİŞ	115

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.tz.	Adı Geçen Tez
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
İsam	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
thk.	Tahkik
ty.	Basım tarihi yok
karş.	Karşılaştırınız
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

1. Tezin Konusu

İsbât-ı vâcib meselesi, kelâm ve İslâm felsefesinin ortak problemi olan “varlığı kendinden olup başka bir varlığa ve güce dayanmayan Tanrı”nın yetkinliğini açıklamak için gösterilen çabayı ifade eder. İsbât-ı vâcib her ne kadar bu iki disiplinin ortak meselesi ise de, söz konusu disiplinlerin meseleye yaklaşımlarında zaman zaman benzerlik ve/veya farklılıklar mevcuttur. Her iki disiplin de, bir “ilk ilke”nin kabul edilmemesi durumunda “teselsül” veya “devr”in gerekeceği, dolayısıyla âlemin mutlak bir fâile dayanması gerektiğinde hemfikirdirler. Fakat bu iki disiplin arasındaki en önemli fark, mevcûtların fâile olan muhtaçlığının sebebinin “imkan” mı yoksa “hudûs” mu olduğu hususundadır. İlk dönem kelâm âlimleri bu muhtaçlığın sebebinin hudûs, İslâm filozofları ise –Kindî’yi istisna edersek- imkân olduğunu savunmuşlardır. Bundan dolayı ilk dönem kelâm âlimlerinin kullandıkları delile “Hudûs Delili”, İslâm filozoflarının kullandıkları delile ise “İmkân Delili” adı verilmiştir. Fakat Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrasında kelâm ve felsefenin kesişim noktasını temsil eden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte hudûs ve imkân kavramları hem umûr-ı âmme hem de ilahiyât bahislerinde incelenmiştir. Râzî, kendisinden önceki kelâm âlimlerinin hudûsa ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) merkezli olarak filozofların imkâna ilişkin görüşlerini tahlile tabi tutar.

“Fahreddin er-Râzî’de İsbât-ı Vâcib Delilleri: Hudûs ve İmkân” başlıklı bu çalışmada hudûs ve imkân delillerinin muhteva ve mahiyeti Fahreddin er-Râzî merkezli olarak ele alınıp ortaya konulacaktır. Râzî, İslâm düşüncesi tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Özellikle felsefe ve kelâm geleneklerinde kendisinden sonra gelen düşünürleri

derinden etkilemiş ve bu iki disiplinin tarihî seyrine yön vermiştir. Kuşkusuz bunda Fahreddin er-Râzî'nin çok yönlü bir âlim olmasının ve dinî ve felsefî ilimlerin bir çok alanında eserler vermesinin etkisi vardır. Bunların başında da kelâm ve felsefeye dair telif ettiği eserler gelir. Fakat Râzî'yi farklı kılan asıl şey, eserlerinde kelâma ve felsefeye dair meseleleri ifade ederken “tahkik” yöntemini kullanmasıdır. Tahkik, bir düşünceye ulaştıran özgün bir yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk ve yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak demektir. Bu itibarla Râzî'yi “muhakkik âlim” olarak isimlendirmek uygun olacaktır. Ayrıca Râzî'nin kelâm ilminde “el-İmam” olarak kabul edilmesi ve telif ettiği kitaplarda felsefe ve kelâm meselelerini birlikte ele alması, iki disiplinin konularının kesiştiği ve farklılaştığı noktaların kavranması açısından oldukça önemlidir. Özellikle kendisinden sonra yazılan kelâm kitaplarının konu tasniflerinde de Râzî'nin önemli etkileri olmuştur. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî üzerine çalışma yapmak, araştırmacıya farklı perspektiflerden bakma imkanı sağlaması ve kelâm ve felsefe gelenekleri arasındaki etkileşimi anlamaya yardımcı olması bakımından önemlidir.

Çalışmamız, “Fahreddin er-Râzî Öncesi Dönemde Hudûs ve İmkân Delili” ve “Fahreddin er-Râzî’de Kavram ve Delil Olmaları Bakımından Hudûs ve İmkân” olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümü “Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Âlimlerinin Hudûs Anlayışı” ve “Fahreddin er-Râzî Öncesi İslâm Filozoflarının İmkân Anlayışı” şeklinde başlıklandırdık. Kelâm âlimlerinin hudûs anlayışına dair ayırdığımız kısımda “bölünemeyen cüz” fikrinin ilk olarak nasıl ve kim tarafından kullanıldığına ve kelâmcıların kendilerinden önce kullanılan teorilerle benzerlik gösteren bu teoriyi Tanrı’nın varlığını ispat etmek üzere nasıl işlevselleştirdiklerine yer verdik. Özellikle hudûs delilinin benimsenmesinin arka planında kelâmcıların hangi hassasiyetlerinin

olduğunu ifade etmeye çalıştık. Sonrasında ise bu delili Râzî öncesi Eş‘arî kelâmcıları olan Bakıllânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî’nin eserlerine dayanarak hudûs delili hakkında belirttikleri görüşlerin ortak ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalıştık. Filozofların Tanrı’nın varlığının ispatında kullandıkları imkân deliline dair ayırdığımız kısmı ise İbn Sînâ üzerinden inşâ ettik. İbn Sînâ’yı merkeze almamızın sebebi, Râzî’nin hem İbn Sînâ şârihi olması hem de İbn Sînâ’nın imkân kavramını metafiziğin önemli meselelerinden biri haline getirmesidir.

Tezin ikinci bölümünde ise öncelikle hudûs ve imkânı sadece kavramsal olarak inceledik. Arkasından hudûs ve imkânı birer ispat delilleri olarak ilâhiyât bahisleri ekseninde ele aldık. Böyle bir sıralamaya gitmemizin sebebi, Râzî’nin *el-Mebâhisu’l-meşrûkiyye*’de bu iki kavramı hem umûr-ı âmme başlığı altında hem de ilâhiyât bahislerinde ele almasıdır. Hudûs ve imkân delillerini, Râzî’nin eserlerinde belirttiği üzere “Zâtların Hudûsundan Hareketle Tanrı’nın Varlığına İstidlâl, Sıfatların Hudûsundan Hareketle Tanrı’nın Varlığına İstidlâl, Zâtların İmkânından Hareketle Tanrı’nın Varlığına İstidlâl ve Sıfatların İmkânından Hareketle Tanrı’nın Varlığına İstidlâl” olmak üzere dört başlık altında inceledik.

Tezin son kısmında ise hudûs ve imkândan farklı olarak Tanrı’nın varlığını ispatlamada kullanılan iknâî delilleri ele aldık. Özellikle “Nazar ve İstidlâl” yöntemini kullanan filozof ve kelâmcılardan farklı olarak “Riyazât ve Müşâhede” yöntemini kullanan sûfîler hakkında Râzî’nin düşüncelerine yer verdik. Sonuç kısmında da Râzî’nin hudûs ve imkân delillerini incelerken takip ettiği yöntemin özelliklerini, eserlerinden edindiğimiz kadarıyla belirtmeye çalıştık.

2. Tezin Metodu

Bu araştırmada Râzî'nin isbât-ı vâcib meselesindeki görüşlerini ortaya koymayı hedeflediğimizden tasvirî bir metot izledik. Araştırmamızın ilk bölümünde Râzî öncesi kelâmcı ve filozofların isbât-ı vâcib hususundaki düşüncelerine yer verdik. İbn Sînâ tarafından hudûs deliline karşı yöneltilen eleştirilerine yer vererek söz konusu delillerin Râzî'ye gelinceye kadar geçirdiği aşamaları ifade etmeye çalıştık. Böylelikle hem filozoflar hem de kelâmcılar tarafından kullanılan bu delillere Râzî'nin neler kattığını ortaya koymayı amaçladık. Tezin muhtevası literatür üzerinde yapılacak çalışmalara dayandığından biz de, başta Fahreddin er-Râzî'nin kendi eserleri olmak üzere, onun düşünceleri hakkında yapılan çalışmalar çerçevesinde geniş bir tarama yaptık. Tezin kapsamına giren Râzî'nin görüşleri tespit ettik. Hudûs ve imkân kavramlarını tahlile tâbi tutarak sözlük ve ıstılâhî anlamlarını belirtmeye çalıştık. Râzî'nin eserlerinde konuyla ilgili metinlerde geçen açıklamaları kıyaslayarak tahlil ettik.

3. Tezin Kaynakları

Tezin öncelikli kaynakları Râzî'nin kendi eserleri olmakla beraber Râzî öncesini de ele almamız nedeniyle mütekellîm ve filozofların eserleri de tezin kaynakları arasında yer almaktadır. İlk bölümde hudûs delilinin genel çerçevesinin ifade edildiği kısımda KādîAbdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*¹ si ve Hayyât'ın *el-İntisâr*'ının² yanı sıra

¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015).

² Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*, nşr. Albert Nasri Nadir (Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1925).

Bekir Topaloğlu'nun *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*³ adlı eserini esas aldık.

Fahreddin er-Râzî öncesi dönemi incelerken Eş'arî kelâmına ilişkin görüşleri Bakıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin kendi eserlerinden ortaya koymaya çalıştık.⁴ Ayrıca bu isimler ve görüşleri hakkında yazılan *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin (DİA) maddelerini de göz önünde bulundurduk.

İbn Sînâ'nın görüşlerinin incelendiği bölümde öncelikli kaynak olarak filozofun kaleme aldığı *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*⁵, *en-Necât*⁶, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*⁷ ve *el-İşârât ve't-tembîhât*⁸ adlı eserlerine müracaat ettik. Bu konuda ikincil kaynak olarak kullandığımız eserler arasında Hüseyin Atay'ın *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*⁹ ve Cüneyt Kaya'nın *Varlık ve İmkân*¹⁰ adlı eserlerinin yanı sıra M. Fatih Kılıç'ın "İbn Sînâ'nın Hudûs Anlayışı"¹¹ başlıklı yüksek lisan tezini zikredebiliriz.

³ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, (Ankara: DİB Yayınları, 2012).

⁴ Bu eserler şunlardır: Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, nşr ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014); Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012); Bakıllânî, *Kitabü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987); Bakıllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000); Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950); Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr-Faysal Büdeyr Avn-Süheyr Muhammed Muhtâr (İskenderiye: Münşe'etü'l-Me'ârif, 1969); Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matba'âtü'l-Envâr, 1948).

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013).

⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012).

⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nurani (Tahran: Müessesesi-i Mütâla'ât-ı İslâmî Danışgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984).

⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013); İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tembîhât*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Numanî li't Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1993).

⁹ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1974).

¹⁰ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).

¹¹ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008).

İkinci bölümde birincil kaynaklar olarak Râzî'nin kendi eserlerini kullandık. Her ne kadar yeri geldikçe diğer eserlerine atıf yapılsa da tezde dikkate alınan asıl eserler *el-Metâlibü'l-'aliyye*¹², *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*¹³, *Şerhu'l-İşârât ve't-tembîhât*¹⁴, *el-Erba'în*¹⁵ ve *Nihâyetü'l-ukûl*'dür.¹⁶ Diğer yandan Râzî'nin düşünceleri ifade edilirken eserleri arasındaki kronolojik düzenin belirlenmesinde, Eşref Altaş'ın Râzî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışması dikkate alındı.¹⁷ Râzî'nin hudûs ve imkân delillerine dair görüşlerini ifade ederken dikkate alınan modern çalışmalar arasında Eşref Altaş'ın *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*¹⁸ adlı eserinin yanı sıra Şaban Haklı'nın "Müteahhirîn Döneminde Felsefe Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği"¹⁹ başlıklı doktora tezi zikredilebilir.

4. Tezin Amacı

Tezin, amacı isbât-ı vâcib konusunda Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini ortaya koymak ve tartışmaktır. Tezin özelde gayesi ise, Râzî'nin kendisinden önce mütekellîm ve hükemâ tarafından kullanılan hudûs ve imkân kavramlarına yaptığı katkıları tespit etmek ve değerlendirmektir. Özellikle kelâmcıların ve filozofların isbât-ı vâcib konusunda

¹² Râzî, *el-Metâlibü'l-'aliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhi*, nşr. Ahmed Hicâzî Es-Sekkâ. (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987).

¹³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed el-Muktasî Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990).

¹⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tembîhât*, thk. Ali Rıza Nəcəfzâde (Tahran: y.y., 2005).

¹⁵ Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicaz es-Sakkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1982).

¹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdullatif Fûde (Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015).

¹⁷ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013).

¹⁸ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

¹⁹ Şaban Haklı, "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002).

kullandıkları delillerin, onların “nesnenin fâile olan ihtiyacının “hudûs” veya “imkân” anlayışına bağlamalarından kaynaklandığını tespit etmek yanında kelâm ve felsefe disiplinlerinin kullandıkları bu delillerin doğruluğunu ve tutarlılığını bir bütün olarak nasıl ifade ettiklerini ortaya koymak tezin amacı dahilindedir. Birinci bölümde Râzî öncesi kelâmcıların ve filozofların görüşlerinin ele alınmasıyla da Râzî’nin kendisinden önceki düşünürlerin belirttikleri görüşlere neler kattığı ve hangi noktalardan meselelere yaklaştığı hususları tespit edilmeye çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM:

FAHREDDİN er-RÂZÎ ÖNCESİ DÖNEMDE

HUDÛS VE İMKÂN DELİLLERİ

1.Fahreddin er-Râzî Öncesinde Hudûs Delili

1.1.Hudûsun Kısa Tarihi

Kelâm âlimleri Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi ele alırlarken âlemi, Tanrı'nın varlığına işaret etmesi yönüyle konu edinmişlerdir. Onlar, âlemdeki her bir varlık ferdinin Tanrı'nın bir sanatı olduğunu dolayısıyla bir sanat eseri nasıl sanatçısını işaret ediyorsa âlemin de bütün mevcûtlarıyla yaratıcısına işaret ettiğini belirtmişlerdir.²⁰ Onların âleme bu bakışla yaklaşımlarının en önemli sebeplerinden biri, bizzât Kur'ân'da âlemden hareketle Tanrı'nın varlığına deliller getirilmesidir. Bu yaklaşıma bir kaç örnek verecek olursak şunları zikredebiliriz:

“Andolsun gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık. Bize bir yorgunlukta dokunmadı.”²¹

“Üstlerindeki göğe bakmazlar mı? Onu nasıl bina ettik, nasıl donattık! Onda hiçbir düzensizlik ve eksiklik yoktur. Yeryüzünü de yaydık ve orada sabit dağlar yerleştirdik. Orada her türden iç açıcı çift bitkiler bitirdik. Bütün bunlar içtenlikle Allah'a yönelen her kulun gönül gözünü açmak ve ona öğüt ve ibret vermek içindir. Gökten de bereketli bir su indirip onunla kullar için rızık olarak bahçeler ve biçilecek taneler,

²⁰ İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm ilminde “Konu” Problemi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005): 14-17.

²¹ Kaf 50/38

birbirine girmiş kat kat tomurcukları olan yüksek hurma ağaçları bitirdik ve onunla ölü bir beldeye hayat verdik....”²²

“Göge burçlar yerleştiren, orada bir ışık kaynağı (güneş) ve aydınlatıcı bir ay yaratanın şânı çok yücedir. O, öğüt almak isteyen ve çok şükredici olmayı dileyen kimseler için geceyi ve gündüzü bir birbiri ardınca getirendir.”²³

“İşte sizin Rabbiniz Allah O’dur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O’na kulluk edin. O her şeye vekildir. (her şeyi yöneten, görüp gözeten)”²⁴

“İnsan daha önce hiç bir şey değil iken kendisini yarattığımızı düşünmez mi?”²⁵

Yukarıdaki âyetler ve Tanrı’nın âlemin yaratıcısı olduğuna dair diğer örnekler ilk dönem kelâm âlimlerinin âleme bakış açılarını etkilemiştir. Onlar bizzât Kur’ânî bir metot olan âlemde yani eserden müessire gitme şeklindeki yöntemi takip etmişlerdir. Böylelikle âlemi Tanrı’ya işaret etmesi bakımından incelemişlerdir.²⁶ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de mevcûtlardan hareketle Tanrı’nın varlığına dair delillerin ifade edilmesi söz konusudur. “Varlığımızın delillerini, ufuklarda ve kendi nefislerinde kendilerine göstereceğiz ki, o Kur’ân’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”²⁷ âyetinde geçen “âfâk” kelimesinin dış dünya ve madde âlemini, “enfüs” kelimesinin ise insanın iç dünyasını ve ruh âlemini ifade ettiği

²² Kaf 50/6-11

²³ el-Furkan 25/61-62

²⁴ el-En’am 6/102

²⁵ Meryem 19/67

²⁶ İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdulvahid Vâfi, (Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, 1981), s. 1082. İbn Haldun kelâm âlimlerinin Tanrı’ya dair istidlâl sürecini ifade ederken onların âlemde hareket ettiklerini ve bir çoğunun metodunun bu olduğunu ifade eder. Yine İbn Haldun kelâm âlimlerinin ve filozofların âleme bakış açılarındaki farklılığı şu cümlelerle belirtir. “Filozofların tabîiyyât kısmında inceledikleri cisim, âlemde bir parça olsa da onların cisme yaklaşımları kelâmcılardan farklıdır. Filozof cismi, harekete ve sükûna konu olması bakımından incelerken, mütekellîm onu fâiline delalet etmesi bakımından inceler.”

²⁷ Fussilet 41/53

söylenmiştir.²⁸ Bu âyetten hareketle müşâhâde ve duyu organlarıyla algılanabilen deliller “âfâkî”, insanın iç duyularına ve psikolojik muhtevasına hitap eden deliller “enfûsî” deliller olarak adlandırılmıştır.

Diğer yandan bizzât Hz. Peygamber’in ifadelerinde de âlemin sonradan yaratıldığına dair deliller bulmak mümkündür. Nitekim “Allah vardı ve O’ndan başka hiç bir şey yoktu”²⁹ hadîsi âlemin sonradan yaratıldığına işaret eden en meşhur hadîslerdendir. Hadîste zikredilen “O’ndan başka hiç bir şey yoktu” ibaresi âlemin sonradan yaratıldığını ifade etmektedir. Çünkü şu an mevcûtların olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla hadîsin de açıkça ifade ettiği gibi sadece Allah’ın var olduğu ve O’nun dışında hiç bir şeyin olmadığı bir zaman varsa bu, şu anki mevcûtların sonradan yaratıldığına delâlet eder. Ayrıca mezkur hadîste âlemin sonradan meydana geldiğine dair delil olmasının yanı sıra aynı zamanda Allah’ın ilim, irâde ve kudret sahibi olduğuna dair delil vardır. Çünkü sonradan varlık kazanan nesneler, onları bilen, var olmalarını dileyen ve onları varlığa getirme gücü ve kudreti bulunan bir İlâh’ın eseridirler.³⁰

İlk dönem kelâm âlimlerinin Tanrı’nın varlığını ispat noktasında kullandıkları hudûs delili âlemden hareketle geliştirilen delillerden biridir. Kur’ân’da hudûs kelimesinin kendisi olmasa da türevleri mevcûttur. Hudûs ile aynı kökten türeyen kelimeler farklı âyetlerde geçse de bu türevlerin âyetlerdeki anlamları hudûsun terim anlamını ifade etmemektedir. Genelde âyetlerde “hds” kökünden türeyen “hadîs, ehâdis, muhdes” sözcükleri geçer ki bu kelimeler söz, kıssa ve rüya anlamlarına gelir. Fakat hudûsun terim anlamına yakın olan türevleri de farklı âyetlerde mevcûttur. Örnek olarak

²⁸ Metin Yurdağür, “Âfâkî”, *DİA*, I, 397; Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 64-65.

²⁹ Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, (Beyrut, Kahire: Dârü’t-Te’lis, 2012), “Tevhid”, 22, VIII, 337.

³⁰ Hadîslerde yaratılışla ilgili geçen ifadeler için bkz. Tevfik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, (Bursa: Emin Yayınları, 2006), s. 57-58.

“... Bilemezsin ki; belki Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarır”³¹ âyeti zikredilebilir.³²

Hudûsun türevlerinin söz konusu olduğu âyetlerde hudûs delilinin temelini oluşturan “eşyayı sonradan yaratmaya” dair açık ve kesin bir anlam yoktur. Nitekim yaratılışla ilgili âyetler kelâmî ya da felsefî bir tarzda değil, doğrudan bir var edenin varlığına işaret sadedinde ele alınmıştır. Meselâ, Kur’ân’da Allah’ın gökleri bir su veya dumandan yarattığı ifade edilirken buradaki suyun ya da dumanın kadîm mi yoksa hâdis mi olduğuna dair bilgi verilmez.³³ Fakat bu, ilk dönem kelâm âlimlerinin “bölünemeyen cüz” fikrine dayalı hudûs görüşünün Kur’ân’dan bağımsız bir şekilde oluştuğu anlamına gelmemelidir. Zira kelâmcıların Tanrı’nın varlığını ispatlamada kullandıkları en önemli kozmolojik delil, eşyanın bir zamanlar yok iken sonradan varlık sahasına çıktığını ifade eden hudûs delilidir. Nitekim hudûsun kelâm literatüründeki terim anlamı “bütün nesne ve olaylarıyla evrenin bir zamanlar yok iken sonradan var olduğu” şeklindedir.³⁴ Ayrıca ilk dönem kelâm âlimleri, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğuna dair düşüncelerini ifade ederken ilk aşamada Kur’ân âyetlerinden kendilerine delil aramışlardır. Bu da onların düşüncelerini Kur’ân’ın verileriyle delillendirmelerinin başka bir kanıtıdır.³⁵ Kur’ân, kelâm âlimlerinin ürettikleri bilgilerin doğruluk ve tutarlılığının kendisine göre

³¹ et-Talak 65/1

³² Hudûsun geçtiği âyetlerle ilgili olarak bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur’ân*, “hds” maddesi, thk. Safvan Adnan Davudî, (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2002), s. 222-223. Her ne kadar Kur’ân’da, kelâmcıların anladığı şekliyle hudûsun terim anlamı ifade edilmese de, lügatlerde hudûs kelimesi “bir şeyin yok iken sonradan var olması” olarak tanımlanır. Dolayısıyla bizzât lügatlerde yapılan hudûs tanımı, kelâmcıların bu kavrama dair düşünceleriyle aynıdır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hds” maddesi nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), s. 75; el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 222; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, çev. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), I, 309

³³ İlgili âyetler için bkz. en-Nur 24/45; Fussilet 41/11

³⁴ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), s. 131; Bekir Topaloğlu “Hudûs,” *DİA*, XVIII, 304-309.

³⁵ Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, s. 66.

ayarlandığı en önemli kıstastır. Dolayısıyla kelâmcıların Tanrı-âlem ilişkisini ifade etmeye mâtuf olarak geliştirdikleri kozmolojinin, İslâm dininin ana kaynağı olan Kur’ân’da anlatılan Tanrı anlayışıyla uyumlu olması gerekir. Nitekim ilk dönem kelâm âlimlerinin âlem anlayışı, onların sahip oldukları Tanrı inancı/tasavvurunun bir tezahürü olduğu gibi³⁶, aynı zamanda Tanrı’nın varlığına dair deliller üzerinde düşünmek ve bunların sebeplerinin araştırılması sonucunda ulaşılan bir ilk ilkenin âlemden farklı olması gerektiği³⁷, ilk dönem kelâm âlimlerinin Tanrı ve âlem anlayışlarının birbiriyle olan uyumunu ifade etmektedir.

Kelâmcıların hudûs delilinin temelini teşkil eden “bölünemeyen cüz” fikrini kabul etmelerinin sebebi hakkında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Özellikle kelâmcılardaki cüz fikrinin, Hint ve Yunan coğrafyalarındaki “atomculuk” düşüncesi ile benzerlik arz etmesi, bazı araştırmacıların cüz fikrinin kabul edilmesinde hâricî etkenlerin rolüne dikkat çekmelerine sebep olmuştur. Hatta modern dönemdeki araştırmacıların büyük bir kısmının, kelâmcılardaki atom düşüncesinin Hint ya da Yunan kaynaklı olduğu hususunda hemfikir oldukları söylenebilir.³⁸ Fakat kelâmcıların atomcu düşüncelerinin sadece dış etkenlerden kaynaklandığını ifade etmek yanlıştır. Zira atom düşüncesi kelâmcıların elinde farklı bir kisveye bürünmüştür. Onlar kendilerinden önce özellikle Yunanlı filozoflar arasında madde dışındaki bir fâile fırsat vermediği gerekçesiyle aşırı tepki gösterilen bir düşüncüyü, Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi açıklamada önemli bir enstrümâna dönüştürmüşlerdir. Zira onlar, âlemi dıştan her hangi bir müdâhalenin

³⁶ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik, 2015), s. 39.

³⁷ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 64.

³⁸ Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), s. 185.

olmadığı şeklinde inceleyen Yunanlı atomcu filozofların aksine, bu düşünceyi her an âlemle ilişkisi olan bir varlığı ispatlamak için kullanmışlardır.³⁹

Diğer yandan İslâm coğrafyasının genişlemesi sonucunda farklı din ve kültürlerle sahip kimselerle karşılaşılması ve bu gruplarla girilen entelektüel tartışmalar kelâmcıların âlem anlayışlarıyla uygun bir kozmoloji inşâ etmelerine neden olmuştur. Çünkü ortaya çıktığı ilk dönemlerde kelâmın konuları dahilî etkenlerin tesiri sonucu belirleniyordu. Büyük günah işleyeninin durumu, halifelik-imâmet, iman-amel münasebeti ve kader meselesi kelâm ekollerinin oluşumunda tesirleri olan iç olgulardır. Zamanla fetih hareketleri sonucunda genişleyen coğrafya kelâm âlimlerinin farklı tartışmalara girmesine sebep olmuştur. Karşı taraftan İslâm dininin vaz' ettiği inançların aksine görüşlerin gelmesi ve bunların kendilerine özgü fizik geleneklerine sahip olmaları kelâmcılarda, kullandıkları delillerin farklı yöntemlerle desteklenmesi gerektiği düşüncesini hâsıl etmiştir. Dolayısıyla kelâmcılar İslâm dininin inanç esaslarını muhâfaza etmek için kozmolojik arayışlara yönelmişlerdir.⁴⁰ Fakat kelâmcıların kozmolojiye dair ilgilerini sadece onların İslâm'ı savunmalarına mâtuf olarak görmemek gerekir. Çünkü onların bu hassasiyetlerinin yanı sıra, hakikatin ve gerçekliğin ne olduğuna dair

³⁹ Bulğen, *a.g.e.*, s. 150.

⁴⁰ İlyas Çelebi'ye göre, Allah inancını merkeze alan ilk dönem kelâm âlimleri özellikle ulûhiyetin ve Tanrı'nın âlemle olan irtibatının keyfiyetini açıklamak için daha çok akli verileri dînî naslarla teyit etmişlerdir. Dolayısıyla filozoflardan farklı olarak âlemi salt araştırma konusu değil, bilakis Tanrı'nın varlığına işaret etmesi bakımından incelemişlerdir. Allah'ın varlığı, hudûs yoluyla ispat edildiğinden hudûsun doğası gereği âlemle ilgilenen ve asıl amaçları bir tabiat teorisi oluşturmaktan daha çok Allah'ın yaratıcılığını ispat etmek olan ilk dönem kelâmcıları tabiatı da, hakikatini araştırmak için değil, Allah ile ilişkisini kurmak için incelemişlerdir. Bu kelâmcılara örnek olarak Ehl-i Sünnet kelâmının kurucuları olan İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî verilebilir. Onlar, cevher, cisim ve araz meselelerini eşyanın hakikatini araştırmak için değil, bilakis âlemin hâdisliğine delil olmaları bakımından incelemişlerdir. Buraya kadar ki ifadeler kelâmın konusunun "teolojik" merkezli olduğu dönemin özellikleridir. Nitekim Çelebi'ye göre, Gazzâlî ile birlikte kelâmın konusunda değişme yaşanmıştır. Konusu "teoloji" merkezli olan kelâmdan konusu "ontoloji" merkezli olan kelâma geçilmiştir. Bu dönemin en belirgin özelliği önceki dönemde kelâmın vesâilinden olan konuların mesâiline dahil olmasıdır. Bu ise mütekellîminin, kelâmın asıl maksadı olan Allah'ın varlığını konuşmaktan uzaklaştırmış ve ikincil sayılabilecek meselelere yönelmelerine sebebiyet vermiştir. Bkz. İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm ilminde "Konu" Problemi", 5-35.

araştırmaları da söz konusudur. Kelâmcıların sadece İslâm dîni dışında olan gruplarla değil, aynı zamanda diğer kelâm ekollerinin müntesipleriyle de kozmolojiye dair tartışmalarda bulunmaları, onların bu tür konuları sadece muhaliflere karşı İslâm'ı savunmak için incelemediklerini ayrıca birer hakikat araştırmacıları olduklarına işaret eder.⁴¹

Kelâmcıların atomcu düşünceyi benimsemelerindeki önemli etkenlerden birinin de Kur'an'da geçen “(Allah)... her şeyi bir bir saymıştır.”⁴² âyeti olduğu belirtilir. Nitekim bu âyetten hareket eden kelâmcılar âlemdaki eşyanın sayılabilir olması, dolayısıyla sınırlı parçalardan oluşması fikrine ulaşmışlardır.⁴³ Ayrıca ilminin ve kudretinin sınırı olmayan Tanrı'nın aksine âlem sınırlı ve sonludur. Dolayısıyla yukarıdaki âyet kelâmcıların sayılabilir, sınırlı nesnelerin cevherlerden müteşekkil olduğuna dair düşüncelerine referans olmuştur. Yine Kur'an'da geçen “araz” kelimesi, kelâmcıların arazları inceledikleri bölümlerde atıfta bulundukları noktalardan biridir.⁴⁴

Kelâmcıların atomcu düşünceyi benimsemelerindeki bir diğer etken ise, onların Tanrı tasavvurlarıyla ilgilidir. Bilindiği üzere kelâmcılar Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi açıklarken kullandıkları argüman sıfatlar teorisidir. Mutlak anlamda bir ve bölünmüşlük içermeyen Tanrı'nın madde ve çoklukla olan ilişkisini kelâmcılar Tanrı'nın sıfatlarıyla

⁴¹ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 163.

⁴² el-Cin 72/28, “... وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا”

⁴³ Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*, nşr. Albert Nasri Nadir (Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitab, 1925), s. 10; İmam Eş'arî de “...Biz her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfûz'da) bir bir kaydetmişizdir” âyetinden hareketle sonu olmayan şeylerin sayılamayacağını belirtir. Bkz. Eş'arî, *Risâletü istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-kelâm* nşr. Muhammed el-Velî el-Eş'arî (Beyrut: Dâru'l-Meşârî' li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995), s. 44.

⁴⁴ Bakillânî mevcûdâtı üç kısma ayırır ve bunların cevher, araz ve cisim olduklarını belirtir. Arazları açıkladığı pasajda ise “...siz geçici (araz) dünya menfaatlerini istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir” âyetine işaret eder. Ayrıca Bakillânî aynı pasajda aynı kökten gelen ârız kelimesinin geçtiği âyete de işaret eder. Ârız ise beklenmedik bir anda ortaya çıkan bulut anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Ebû Bekr Bakillânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, nşr. İmâdüddin Ahmet Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), s. 38; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, III, 337-342.

açıklarlar. Fakat kelâmcılara göre tenzih prensibi gereği, Tanrı'nın doğrudan âlemle ilişkisi olsa da O, zât bakımından âlemden tamamen farklıdır. Arka planda tenzih ilkesinin yer almasından dolayı kelâmcılar Tanrı ve âlem arasında ontolojik yönden farklılığın olması gerektiğini düşünmüşlerdir.⁴⁵ Bundan dolayı kelâmcılar atomcu düşüncenin kendi Tanrı tasavvurlarıyla çelişiklik arz eden yerlerini revize etmişlerdir. Nesneleri oluşturan cüzlerin sonlu olduklarını, aksi takdirde sonsuz bir şeyin ihâta edilemeyeceğini, bunun ise Tanrı'nın ilminin her şeyi kuşattığı düşüncesine zıt olduğunu savunan kelâmcılar, bu gerekçelerle cüzlerin sonlu ve sınırlı olduklarını ispat çabasına girmişlerdir.⁴⁶

Bununla birlikte kelâmcılar Tanrı'nın dışında âleme müdahale eden aracı varlıkları kabul etmemişlerdir. Çünkü böylesi bir varlık kabul edildiği takdirde sözü edilen varlığa da tanrısal bir özellik atfedileceğini düşünmüşlerdir. Halbuki kelâmcılar böylesi bir özelliğin âlemin yaratıcısı ve her an onunla ilişkili olan Tanrı'ya hâs olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla âlemdeki mevcûtların bir zamanlar yok iken sonradan olduğunu belirten kelâmcılar, Tanrı ve sıfatları dışında kadîm varlık kabul etmezler. Onlara göre kıdem Tanrı'nın selbî sıfatlarından olup, başkasının bununla nitelenmesi uygun görülmez.⁴⁷ Tanrı'yı diğer mevcûtlardan ayıran en önemli vasfı kıdem sıfatının olmasıdır.

Kelâmcıların atomcu düşüncüyü kabul etmelerindeki sebeplerden biri de, onların âlemin ezelîliğini savunan düşünce akımlarıyla karşılaşmalarıdır. Kelâmcılar, âlemin

⁴⁵ Bulğen, *a.g.e.*, s. 190. Kelâmcıların, Demokritos'un atomculuğu gibi dışarıdan müdahaleye yani tabiat üstü bir müdahaleye kapalı bir düşüncüyü kabul edip böylesi bir düşüncüyü kendilerinin Tanrı tasavvurlarıyla uygun bir hale getirmelerinin nedenleri hakkında bkz. *a.g.e.*, 190-191.

⁴⁶ Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, s. 79-80.

⁴⁷ İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 100-106; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I, 746; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), s. 288.

sonradan değil de ezelî olduğunu savunan düşünce akımlarına karşı, temelini bölünemeyen cüzlerin oluşturduğu atomcu düşünceyi benimsemişlerdir.⁴⁸ Ayrıca kelâmcılar Tanrı'nın varlığına mevcûtların hudûsundan hareketle gitmişlerdir. Çünkü sonradan var olan âlemin muhdis olan ihtiyacını, onların hâdis olmalarıyla açıklamışlardır. Dolayısıyla kelâmcılara göre âlemin hâdis olduğunu reddetmek aynı zamanda Tanrı'nın varlığının da ispatlanamaması anlamına gelir. Diğer bir açıdan ise hudûsun ispatlanabilmesi için âleminden farklı olan ve en önemli ayırıcı vasfı kadîm olmak olan Tanrı'nın kabul edilmesi gerekir.⁴⁹

Denilebilir ki kelâmcılar, tercüme faaliyetleri sonucu ortaya çıkan ve âlemin ezelîliğini iddia eden İslâm filozoflarından önce de onlarla aynı düşünceyi paylaşan düşünce akımlarıyla karşılaşmışlardır. Bu akımlara karşı daha ilk baştan Tanrı tasavvurlarına uygun bir şekilde âlemin sonradan olduğu fikrini savundukları gibi aynı şekilde İslâm filozoflarının âlem hakkındaki ezelilik düşüncelerine karşı da mücadele vermişlerdir. Ayrıca Hücetü'l-İslâm Gazzâlî (505/1111)'nin *Tahâfütü'l-felâsife* adlı eserinde filozofları tekfir ettiği konulardan biri de âlemin ezelîliğine dair düşünceleridir. Nasıl ki kelâm ilminin erken dönemlerinde İslâm dışı fırkaların âlemle ilgili düşüncelerine cevap verildiyse, Gazzâlî'de aynı düşünceyi paylaşan İslâm filozoflarına

⁴⁸ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), s. 61. Kelâmcılar âlemin ezelîliğini savunan Dehrîlerle karşılaşmışlardır. Dehrîlere göre âlemi yaratan bir varlık yoktur ve âlem başından beri ezelîdir. Böylesi bir düşünceye karşı kelâmcılar Dehrîlerin âlem tasavvurlarının yanlışlığını ispat etmek zorundaydılar. Şu halde ezelî bir âlem yerine sınırlı ve sonradan olan âlem anlayışını kabul etmişler ve böylesi bir âleminde ezelî olan bir yaratıcı tarafından var edilebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla âlemin hâdis olmasını ispat etmeye çalışmışlardır. Hâdis olan âlemin özelliklerinden hareketle de böylesi bir âlemin yaratıcısının âleminden farklı olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Âlemin en önemli özelliği hâdis ise, âlemin yaratıcısının en önemli vasfı kadîm olmasıdır. Bu kadîmlik vasfı ise sadece Tanrı'ya hâs bir niteliktir. Diğer mevcûtların bu vasıfta müşterek olmaları onların da tanrısal bir vasa sahip olmasını ihsas ettireceğinden dolayı kelâmcılar âlemin ezelîliğini reddetmişlerdir. Ayrıca onlara göre âlemin ezelîliği düşüncesi tanrısızlığı savunmakla aynı anlama gelir. Ayrıca bkz. a.g.tz., s. 80-81.

⁴⁹ Kılıç, a.g.tz., s. 59

karşılık vermiş ve onları küfre düşmekle itham etmiştir. Bu tahlilin sonucunda şöyle bir sonuca varılabilir: Kelâm ilminin ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren kelâmcıların Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiye dair anlayışları, Tanrı'nın ezelî ve kadîm olması, âlemin ise sonradan meydana gelmesi şeklinde idi. Ayrıca Gazzâlî'ye kadar gelen süreçte İslâm dininin temel kaynaklarından anlaşılanın da bu anlayış üzere süregeldiği söylenebilir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin İslâm filozoflarını tekfir etmesindeki sebeplerden biri de onların daha önceki geleneğin aksine farklı bir düşünceyi kabul etmeleri ve İslâm kaynaklarından anlaşılan dînî düşüncenin aksine beyanda bulunmaları olabilir. Diğer yandan âlemin hâdis olduğunu değil de ezelî olduğunu kabul etmek, ister istemez kelâmcıların Tanrı tasavvurlarında da değişime yol açacaktır. Zira Tanrı ile birlikte başka bir mevcûdun olması kelâmcılar için kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü kelâmcılar, Tanrı'nın ilim, kudret ve irâde sıfatlarının olduğunu, bu sıfatları hâiz olanın ise “Fâil-i Muhtâr” bir Tanrı olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla âlemin ezelîliği meselesi kelâmcılara göre Tanrı'nın fâil-i muhtâr olma vasfını kaldıracağı endişesiyle kabul edilebilir değildir. Nitekim kelâmcılar Tanrı'ya sıfat nispet etmelerinden doğacak problemleri de yine âlemin hâdis olmasıyla çelişmeyecek tarzda ifade etme gayretine girmişlerdir.

Diğer yandan kelâm ilminin teşekkül sürecinde her ne kadar bölünemeyen cüz vurgusu yapılsa da, hudûs mefhumuyla benzerlik içeren ifadelerin kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle Ehl-i Sünnet akâidinin sistemleştirilmesinde önemli rolü olan Ebû Hanîfe (ö. 150/767), âlemdeki değişimden hareketle onun bir yaratıcısının olduğunu ispatlama gayretine girer. Nitekim ona göre değişimin olduğu her yerde bir değiştiricinin olması gerekir.

Bu âlem devamlı değişmektedir. Değişim ise bir değiştiricin olmasını gerektirir. Nasıl ki boş olan bir arsa üzerine yapılan muhkem bir bina onu yapan ustanın varlığına delâlet ederse, bu âlemin değişmesi de onu değiştiren, hükmünde galip bir değiştiricinin bulunduğuna delâlet eder ki bu varlık Allah'tır.⁵⁰

Yine Ebû Hanîfe'ye göre akıl, ana karnından en güzel bir suretle çıkan çocuğun yıldızlar ve tabiatın tesiriyle değil, yaratıcı ve hikmet sahibi bir zâtın takdiri ile meydana geldiğine hükmeder. Ebû Hanîfe'nin isbât-ı vâcib hususunda zikrettiği bir diğer delil ise dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu bir geminin kaptanı olmaksızın doğru bir şekilde seyredebeyeceğidir.

Nasıl ki akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu geminin kaptansız olarak doğru seyretmesini muhal görürse aynen bunun gibi, çeşitli haller ve değişim durumları ile bu âlemin hikmetli bir iş yapan bir Sâni'i, yaratıcı, koruyucu ve her şeyini bilen olmadan mevcû-diyetini de muhal görür.⁵¹

Ebû Hanîfe'nin isbât-ı vâcib hususunda ifade ettiği bu deliller erken dönem olması hasebiyle bölünemeyen cüz fikrine dayalı delillendirme yönteminden farklıdır.⁵²

İmam Eş'arî'nin de (ö. 324/935) Allah'ın varlığını ispatlarken kullandığı deliller, Ebû Hanîfe'nin delilleriyle benzerdir. Fakat Ebû Hanîfe âlemdeki değişimi esas alırken İmam Eş'arî insandaki değişim olgusunu esas alır. Ona göre, bedensel özelliklerinin

⁵⁰ Beyazızâde Ahmed Efendi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı, 1996), s. 80.

⁵¹ Beyazızâde Ahmed Efendi, *a.g.e.*, s. 80; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Sadık Doğru (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), II, 105.

⁵² Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, (Ankara: DİB Yayınları, 2012), s. 81.

zirvesinde olan insan, başlangıçta nutfe idi.⁵³ Başlangıçta sadece bir nutfe olan insanın, belli aşamaları geçerek yetkinleşmesinden hareket eden Eş‘arî, bu süreçte yaşanan değişimleri insanın kendisinin yapamadığını dolayısıyla bunları yapan ve tedbir eden bir İlâh’ın olması gerektiğini vurgular. Çünkü iyice yaşlanmış olan insan her ne kadar gençlik dönemine büyük iştiaak duysa da bu dönemi asla geri getirememektedir. Şu durumda, bu intikalleri sağlayan ve insanı belli süreçlerden geçiren bir müdebbir vardır.⁵⁴

Diğer yandan Eş‘arî kendine yöneltilen “meni kadîm olamaz mı?” sorusuna cevaben “şayet meni kadîm olsa her hangi bir etki altında kalmaması gerekir. Ayrıca değişim ve dönüşüme konu olmaması gerekir. Çünkü bu özellikler hâdis varlıkların özelliklerindendir. Dolayısıyla bu özelliklere sahip olan kadîm olamaz” der.⁵⁵ Dikkat edilirse Eş‘arî’nin bu cevabı kelâmcıların kadîm ve hâdis varlıkların hangi özelliklerinin olması gerektiği hakkındaki düşüncelerine ışık tutmaktadır. Bilindiği üzere kelâmcılar araz olan oluşların (ekvân) hâdis olduklarını, kadîm olan varlık için yokluk ve değişimin söz konusu olamayacağını ifade ederek ispatlarlar.

Ehl-i Sünnet kelâmının diğer kurucusu olan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) âlemin hâdis olduğunun bilgi edinme yollarının üçünde de sabit olduğunu belirtir. Nitekim Kur’ân’da Allah’ın her şeyin yaratıcısı ve mâliki olduğuna yönelik ifadeleri âlemin sonradanlığına işaret ettiğini belirten Mâtürîdî’ye göre bunlar, bilgi edinme yollarından olan haber kategorisine girdiği için kabul edilmelidir.⁵⁶

Duyu yoluyla âlemin sonradan yaratıldığına işaret eden delil ise, her bir cismin kendinden oluşan cevherlerin birbirlerine olan muhtaçlığıdır. Halbuki kıdem sıfatını hâiz

⁵³ Eş‘arî, *el-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘*, nşr. Abdulazîz İzzeddin Seyrevan (Beyrut: Dâru Lübnan li’t-Tibâ‘ati ve’n-Neşr, 1987), s. 82.

⁵⁴ Eş‘arî, *a.g.e.*, s. 82.

⁵⁵ Eş‘arî, *a.g.e.*, s. 83.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), s. 57.

olan için muhtaçlık hiç bir zaman söz konusu değildir. Çünkü muhtaçlık ancak hâdis varlıklar için geçerlidir.⁵⁷

Diğer yandan mevcûtlara dikkat edildiğinde bunların bulundukları halin dışında başka halleri de kabul edebilir oldukları anlaşılır. Şu durumda bunların, bulundukları hal üzere olmaları hariçten bir müessirin olduğuna işaret eder. Dolayısıyla farklı ve birbirine zıt özelliklere sahip şeylerin bir araya gelmesini sağlayan bir yaratıcı vardır.⁵⁸

Akıl ya da istidlâl yoluyla âlemin sonradanlığına delil ise cevher ve arazların keyfiyetinden hareketle getirilir. Bu kısımda İmam Mâtürîdî kendisinden önce Mu‘tezile kelâmcıları tarafından ortaya konulan cevher-i fert düşüncesini devam ettirir. Özellikle cisimlerin hareket ve sükûnundan hareket eden İmam Mâtürîdî, bunlardan ayıramayan cisimlerin kadîm değil hâdis oldukları hükmüne varır.⁵⁹

Mu‘tezile kelâmının önde gelen isimlerinden biri olan Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz’da, (ö. 255/869) Tanrı’nın varlığını ispatlama da “Gaye ve Nizam” delilini kullanır. Fakat burada âlem hakkında belirttiği cümlelerin hudûs delilinin ilk mukaddimesi olan “âlem hâdistir” önermesinin başka bir ifadesi olduğu söylenebilir. Nitekim *Kitâbü’l-Delâ’il ve’l-i’tibâr* adlı eserinin giriş kısmında şu ifadeleri kullanır:

İnsanlar, yaratılışın amacını ve anlamını bilmediklerinde ve bu konuda doğru kavrayış ve hikmetten yoksun olduklarında inkâra saplanırlar ve gerçeği yalanlamaya başlarlar. Öyle olur ki yaratılışı inkar ederler, yaratma ve takdir olmadan her şeyin meydana geldiği zannına kapılırlar.⁶⁰

⁵⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 58.

⁵⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 58.

⁵⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 59.

⁶⁰ Câhiz, *Kitâbü’l-Delâ’il ve’l-i’tibâr ‘alâ’l-halk ve’t-tedbîr*, (Beyrut: Dârü’n-Nedveti’l-İslâmiyye, 1988), s. 5.

İktibas edilen metinde Câhiz, açıkça âlemin yaratılmış olduğunu, âlemi tedbir ve takdir eden bir yaratıcının varlığı üzerinden açıklar. Nitekim Câhiz'e göre âlemdeki nizam, onun aynı zamanda bir yaratıcısının olduğuna da işaret eder. Âlemin yaratılmış olduğunu kabul edenler ve etmeyenlerin özelliklerini şu şekilde izâh eder:

Onların [âlemin yaratılmış olduğunu kabul etmeyenlerin] bu durumu, en sağlam şekilde inşâ edilmiş, en güzel şekilde döşenmiş, içinde pek çok çeşit yemek, içecek ve hoş giden şey hazırlanmış; her biri yerli yerine konulmuş bir eve giren körlerin durumuna benzer. Gözleri kapalı olarak evin içinde dolaştıkları için, ne evi ne de orada yapılan hazırlığı görürler. Bu esnada, körlerden biri yerinde duran ve bir gaye için konulmuş nesnelerden birine çarptığında; bir anlam veremediğinden bağırmaya, alay etmeye, eve ve inşâ edicisine yergiler dizmeye başlar. (...) Evren üzerine düşünmek ve yaratılmışlığını kavramak ve mevcûd delillere dayanarak (ihsan eseri olan) bu düzen ve (pek yerinde olan) bu takdire vakıf olmak gibi bir bilgiye Allah'ın muvaffak kıldığı kişilere düşen şey, sahip oldukları bilgileri açığa vurmada kusurda bulunmamalarıdır.⁶¹

Câhiz -metinde de ifade ettiği üzere- âlemin bir yaratıcısının ve tedbir edicisinin olduğuna dair delilleri çeşitli mevcûtlar üzerinden serdeder. Âlemdeki farklı mevcûtların özelliklerini ve kendilerinde bulunan hikmetleri zikreden Câhiz'in, böylesi bir nizam ve ahenk içinde olan bu mevcûtlardan bir yaratıcı ve müdebbirin olduğuna istidlâl ettiği rahatlıkla söylenebilir.

⁶¹ Câhiz, *a.g.e.*, s. 5.

Kelâm ilminde atomcu düşünceyi kullanarak âlemin hâdis olduğunu söyleyen ilk kişinin Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) olduğu belirtilir.⁶² Onun kâdim ve muhdes varlıklara dair görüşlerini Mu'tezilî âlim Hayyât (ö. 300/913) şöyle nakleder:

اعلم -علمك الله الخير و جعلك من اهله- ان القول الذى كان ابو الهذيل يناظر فيه هو ان
للاشياء المحدثات كلا و جميعا و غاية ينتهي اليه في العلم بها و القدرة عليها • و ذلك لمخالفة
القديم للمحدث •

Bil ki- Allah sana hayrı öğretsin ve seni hayr ehlinde eylesin- Ebü'l-Huzeyl'in tartışılan konu hakkında ki sözü şudur: "Hâdis şeyler bütün olarak ve gaye itibariyle onları bilme ve onlara kâdir olma noktasında Allah'ta son bulurlar. Bu durum, kadîmin muhdes varlıklardan tamamen farklı olmasından dolayıdır."⁶³

Hayyât, Ebü'l-Huzeyl'in bu ifadelerini, kadîm varlık hakkındaki düşünceleriyle açıklar. Nitekim Hayyât, Ebü'l-Huzeyl'in "kadîmin sınırlı ve sonlu olmadığını, cüz ve terkeb içermediğini söyler, muhdes varlıkların ise cüzlerinin ve bütününe olduğu" bilgisini verir. Ayrıca yine el-Hayyât, Ebü'l-Huzeyl'in böyle düşünmesindeki nedenlerden birinin de "Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir", "Her şeyi bilendir", "Her şeyi kuşatandır", "Her şeyi bir bir saymıştır" meallerindeki âyetler olduğunu belirtir. Bu âyetlerde Allah bizzât kendisini, eşyayı bilen ve kuşatan olarak bildirmiştir. Halbuki saymak (ihşâ) ve kuşatmak ancak sonlu ve sınırlı şeyler için geçerlidir.⁶⁴

⁶² Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 80. Hudûs delilinin, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan vasıtasıyla Mu'tezile ekolüne intikal ettiği ve bu delilin, Ebü'l-Huzeyl el-Allâf tarafından geliştirildiği ifade edilir; Ayrıca Mu'tezile tarafından sadece atomculuğun kabul edilmediği ve süreç içinde farklı görüşlerin de ortaya çıktığıyla ilgili olarak bkz. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 173; Ayrıca Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın hâdis varlıkların bir muhdisi olmasına dair istidlâl sürecini ifade eden cümleler için bkz. Hayrettin Nebi Gudekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), s. 209-210.

⁶³ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 9-10.

⁶⁴ Hayyât, *a.g.e.*, s. 10.

Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise cisimlerin hudûsuna delâletin üç yolla bilindiğini söyler ve bunları şu şekilde sıralar.

1. Vahiy yolu
2. Allah'ın kadîm olmasından hareketle cisimlerin hâdis olduğuna intikal yolu.

Burada Kādî Abdülcebbâr kıdem sıfatının Allah'ın nefsî sıfatlarından biri olduğunu, dolayısıyla cisimleri kadîm kabul ettiğimiz takdirde bunun Allah'a ait nefsî sıfatta iştirak anlamına geleceğini, bunun ise bir benzerlik doğuracağını belirtir. Bundan dolayı Allah'ın eşi ve benzeri olmadığını vurgulayan Kādî Abdülcebbâr cisimlerin kadîm olduğunu reddeder. Dolayısıyla da kadîm olmayanın hâdis olması gerektiğini çünkü bu iki kategoriden başka kategorinin bulunmadığını belirtir.

3. İlk olarak Ebü'l-Huzeyl ve ona tâbi olanların kullandığı "istidlâlle cisimlerin hâdis olduklarına hükmetme yolu. Ebü'l-Huzeyl'in istidlâl şekli şöyledir: Cisimler havadisten (arazlardan) ayrı ve onlardan önce değildir. Kendisini önceleyen bir hâdis varlıktan ayrılamayanın ise, onun gibi hâdis olması gerekir.⁶⁵

Kādî Abdülcebbâr bu istidlâlin dört iddiaya dayandığını ifade eder ve bunlara niye iddia dediğini de şöyle izah eder: "Çünkü iddia, doğruluğu ve yanlışlığı ancak delille bilinen haber anlamına gelir." Söz konusu dört iddia şunlardır:

1. Şüphesiz cisimlerde ayrılma, birleşme, hareket ve sükûn gibi nitelikler vardır.
2. Bu nitelikler yaratılmıştır.

⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I, 154.

3. Cisim ise bu niteliklerden ayrı ve önce değildir.
4. Cisim, bu niteliklerden ayrı ve önce olmadığına göre, onun da bu nitelikler gibi hâdis olması gerekir.⁶⁶

Cisimlerin hâdis olduklarından hareketle oluşturulan isbât-ı vâcib delillerinden hudûs delili ise şu mukaddimelere dayanır:

1. Âlem cevher ve arazlarıyla hâdistir.
2. Her hâdisin bir muhdisi vardır.
3. Şu halde âlemin de bir muhdisi vardır ki, bu da Allah Teâlâ'dır.⁶⁷

Ebü'l-Huzeyl'in ortaya koyduğu bu sistemin, kendisinden sonraki Mu'tezilî âlimler ile Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar tarafından da benimsenmesi, onun kelâm ilmindeki otoritesini gösterir. Özellikle “cevher-i fert” düşüncesindeki başarısı, kendisinden önce tabiât üstü bir müdahaleye kapalı olan bir düşünce tarzını Tanrı fikriyle uyumlu biçime sokmasındadır.⁶⁸

Yukarıdaki satırlarda hudûs kavramının kelâm ilminde ne ifade ettiğini, kelâmcıların âlemin hâdis olduğunu güçlü bir şekilde dile getirmelerinin hangi hassasiyetlerinden kaynaklandığını ve kelâmcıların Tanrı'ya dair düşüncelerinin, onların âlem tasavvurlarında nasıl bir etkiye sahip olduğunu izah etmeye çalıştık. Bundan sonraki kısımda ise Eş'arî kelâmcıları olan Bakıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin hudûs delili hakkındaki yaklaşımları ifade edilecektir.

⁶⁶ Kādî Abdülcebbar, *a.g.e.*, I, 156; Bu kıyas şeklinin hem maddesine hem de formuna yönelik değerlendirme için bkz. Gudekli, “Kelâmın Bir Tümel İlim Olarak İnşası”, s. 211-212. Gudekli'ye göre buradaki kıyas şekli, kesin bilgi veren kıyasın birinci şekli olup, bu kıyastan cisimlerin hâdis oluşu sonucu çıkmaktadır.

⁶⁷ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 76.

⁶⁸ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 174.

1.2. Bâkıllânî’de Hudûs Delili

Bakıllânî, Eş‘arî kelâmını sistemleştiren kişi olarak kabul edilir. Onun Eş‘arî kelâmına en önemli katkılarından biri Allah’ın varlığını ispat etmek için cevher, araz ve boşluk (halâ) gibi tabiat felsefesine ait konuları sistematik bir hale getirmesidir. Yine belirtilmesi gereken önemli katkılarından biri de Eş‘arî düşüncenin yayılmasında etkin bir rol oynamasıdır.⁶⁹

Bakıllânî, varlıkları kadîm ve hâdis olarak iki kısma ayırdıktan sonra bu iki kavramı hem dilsel açıdan hem de kelâm bakımından açıklar. Kadîm kelimesinin iki farklı anlama geldiğini söyler. Bunlardan birincisi “ezelî” olmak diğeri ise “varlığının başlangıcının olmaması”dır. Kelâmcıların ıstılahlarında kadîm, varlığının başlangıcı ve sonu olmayan anlamına gelir ve bu anlamda sadece Tanrı için kullanılır.⁷⁰ Hâdis ise varlığının bir başlangıcı olan, bir zamanlar yok iken sonradan varlık sahasına çıkan anlamlarını ihtiva eder ve Tanrı’nın dışındaki bütün mevcûdât için kullanılır.⁷¹

Bakıllânî mevcûtları kadîm ve hâdis olmak üzere iki kategoriye taksim ettikten sonra muhdes varlıkların kısımlarını inceler. Öncelikle muhdesin en temel özelliğinin yoktan (adem) var olma (yaratılma) olduğunu belirtir ve bunların cisim, cevher ve araz olmak üzere üç kısma ayrıldığını söyler.⁷² Arap dilinin imkânlarından da yararlanan Bakıllânî, cismin bileşik (müellef) olduğunu çünkü cesîm ve ecsem sözcüklerinin sadece

⁶⁹ Şerafettin Gölcük, “Bakıllânî”, *DİA*, IV, 531-535.

⁷⁰ Kadîmin, kıdem sıfatı hakkındaki tartışmalar için bkz. Gudekli, a.g.tz., s. 218.

⁷¹ Bakıllânî, *Kitâbü Temhîd*, s. 36-37; a.mlf., *el-İnsâf fî mâ yecibu i’tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2000), s. 29.

⁷² Bakıllânî, *Kitâbü Temhîd*, s. 37.

birleşme sonucu artan şeyler için kullanıldığını; bilgi, kudret gibi diğer sıfatlar için kullanılmadığını belirterek cismin cevherlerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu belirtir.⁷³

Cevheri ise araz türünden en az birini taşıyan olarak tanımlar. Fakat cevherlerle ilgili dikkat çektiği asıl nokta onların arazlardan ayrı kalamaması ve sonsuza kadar bölünememesine dairdir.⁷⁴ Çünkü Tanrı'nın varlığını ispatlamak arazların varlığının ispatlanması, cevherlerin arazlardan ayrı kalamaması ve de arazların cevherler gibi hâdis olmasının ispatlanmasını gerektirir.⁷⁵ Dolayısıyla Bakıllânî mevcûdâtın kısımlarına dair açıklamalarında Tanrı'nın varlığını ispatlamaya dair delilin temelini oluşturur. Ayrıca arazlarla ilgili özel bir başlık açması ve arazlardan hemen sonra âlemin hâdis olduğunu arazlar üzerinden ispatlamaya çalışması hudûs delilinde arazların önemini gösterir. Cevher ve cisim tanımlarından sonra Bakıllânî arazı şöyle açıklar:

Arazlar, varlıklarının devamı olmayıp, cevher ve cisimlere ilişmek suretiyle varlık kazanan ayrıca aynı halde ikinci defa bulunmaları da mümkün olmayan şeylerdir.⁷⁶

Arazların ispatında kelâmcıların kullandıkları en önemli delil, sükûn halindeki bir cismin hareket etmesi, hareket halindeki bir cismin ise durmasıdır. Nitekim kelâmcılara göre şayet hareket, bizzât cismin kendisinden kaynaklanıyorsa, o cismin durmaması gerekir. Hareket halindeki cismin durmasının imkân dahilinde olması hareketin onun kendisinden değil, bir mânadan dolayı olduğunu gösterir ki bu mânâ harekettir.⁷⁷ Yine

⁷³ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 37.

⁷⁴ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 37.

⁷⁵ Arazların cevher ve cisimlerden ayrı olarak var olamadıkları kelâmcılar arasında ortak bir kabuldür. Çünkü cismin hâdis olduğu arazların hâdis olmasıyla temellendirilir. Arazların cevherlerden ayrı var olamadığına dair bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 66; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), s. 22-23.

⁷⁶ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 38.

⁷⁷ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 38; Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, s. 114.

arazların hâdis olduklarının ispatlanmasında da aynı delil kullanılır. Nitekim hareketli cismin durması, duran bir cismin hareket etmesi arazların hâdis olduğuna işaret eder⁷⁸. Çünkü cisim hareket ettiğinde onda yine sükûn halinin olduğunu söylemek iki zıddın aynı yerde olduğunu söylemek anlamına gelecektir ki bunun çelişki olduğu açıktır.⁷⁹

Bakıllânî cisimlerin hâdis olduklarını da onların arazlardan yani hâdis varlıklardan ayrı kalamamalarıyla açıklar. Cisimlerin arazlardan önce var olamadıklarını, muhdesten önce var olmayanın da aynı onun gibi muhdes olmasının gerektiğini, dolayısıyla da arazlardan önce olamayan cisimlerin de muhdes olduğunu ifade eder.⁸⁰ Cisimlerin cevherlerden oluşması dolayısıyla cevherlerden oluşan cismin hâdis olduğunu ispat etmek aynı zamanda cevherlerin de hâdis olduğunu ispatlamak anlamına gelir. Bundan dolayı Bakıllânî ayrıca cevherlerin muhdes olduklarını vurgulama ihtiyacı hissetmemiş olabilir.⁸¹

Bakıllânî'nin mevcûtları kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye taksim ettiğini yukarıda belirttik. Hâdis varlıkların cisim, cevher ve araz olmak üzere üçe ayrıldığını ve her birinin ifade ettiği anlamları da yukarıda belirttik. Bu tasniflerden sonra Bakıllânî, Tanrı'nın varlığını cisimlerin hudûsundan hareketle ispatlar. Öncelikle her bir nesnenin muhdes olduğu bu âlemin bir muhdise olan ihtiyacını Bakıllânî, şu cümlelerle ifade eder:

Sonradan meydana gelen ve belirli bir biçimde yaratılan bu âlemin bir var edeni ve şekil vereni olmalıdır. Bunun delili şudur. Her yazının bir yazıcısı, her suretin meydana getiricisi ve her binanın bir bânisi var olmalıdır. Yazıcı olmaksızın bir yazının, boyacı olmaksızın bir boyanın

⁷⁸ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 41; Ayrıca kelâmcıların, arazların hâdis olduklarına dair düşünceleri onların kadîm anlayışlarından kaynaklanır. Nitekim kelâmcılara göre kadîm varlık asla yokluğu kâbil olmaz. Bundan dolayı kendileri için yokluğun mümkün olduğu arazların kadîm olamayacağını belirtmişlerdir. Bkz. Gudekli, "Kelâmın Bir Tümel İlim olarak İnşâsı", s. 217-218.

⁷⁹ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 41; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 114; Gudekli, *a.g.tz.*, s. 220.

⁸⁰ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 41-42.

⁸¹ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 115.

meydana gelmesini bize haber veren kimsenin bilgisizliğinden şüphe etmeyiz. O halde âlemin suretlerinin ve feleklerin hareketlerinin onları var eden bir yaratıcıya bağlı olması gerekir. Zira bunlar, bir yaratıcı olmaksızın var olması imkânsız olan hareket ve suretlerden yaratılış bakımından daha hârika ve daha inceliklidir.⁸²

Bakıllânî'nin bu örnekte cevhere dayalı bir delillendirmeden ziyade herkesçe kabul edilebilir bir delil üzerinden Tanrı'nın varlığını ispatlama çabasına girdiği ifade edilebilir. Çünkü ona göre fâili olmaksızın bir fiilin gerçekleşmeyeceği bedihî bir bilgidir. Nasıl ki insan tarafından yapılan fiillerin bir yapanı olmaksızın meydana gelmesi imkânsız ise aynı şekilde bütün bu fillerden çok daha dakik olan âlemin suretleri ve feleklerin hareketlerinin de bir fâili olması gerekir ki bu da Allah'tır.⁸³

Bakıllânî, hâdis varlığın bir muhdise duyduğu ihtiyacı ise, hâdis varlıkların aynı cinsten oldukları bilinmesine rağmen onların varlıkların da öncelik ve sonradanlığın gözlemlenmesiyle açıklar. Çünkü önce gelen varlığın, kendisinden yada cinsinden dolayı önce gelmesi mümkün değildir. Böyle olduğu takdirde aynı cinsten olan bütün varlığın önce meydana gelmesi gerekecektir. Aynı şekilde sonradan olan bir varlığın sonradan olmasını, kendinden ya da cinsinden dolayı olmasına bağlamak, bunlardan önce olan varlıkların aynı cinsten olmalarına rağmen neden daha önce oldukları sorusunu gündeme getirecektir.⁸⁴ Şu halde birbirlerinin benzerleri olan mevcûtların, öncelikte ve sonradanlıkta aralarında her hangi bir farkın olmaması, önce gelen varlığı, öne geçiren ve onun varlığını kendi meşîetine bağlı kılan bir başka varlığa delâlet eder. Dolayısıyla her

⁸² Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 43.

⁸³ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 116.

⁸⁴ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 43; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 117.

bir mevcûdun varlık sahasına çıkmasında bir müreccihin ve muhassısın olması gerektiğine de delalet edilmiş olur.⁸⁵

Diğer yandan âlemdeki her bir cismin sahip olduğu terkinin dışında başka terkipleri de kabul etmesinin imkân dahilinde olması aynı şekilde bir karenin yuvarlak olması, bir yuvarlağın ise kare olması imkân dahilindedir. Ayrıca hayvanların şu an sahip oldukları görünümünden başka bir görünüme intikalleri de mümkündür. Şu halde sahip olduğu hal üzere olması cismin bizzât zâtından dolayı ya da içinde bulunduğu şekli almasına elverişli olduğu için değildir. Çünkü böyle olsaydı cismin tek bir vakitte zıtlıkları da kabul etmeye elverişli olan bütün şekilleri alması gerekirdi. Fakat böyle bir şeyin olmadığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla cisimlerin sahip oldukları şekillerin bir müellif tarafından telif edildiği ve bulundukları hal üzere olmalarını irâde eden bir mürîd tarafından meydana geldiği hususu ortaya çıkar.⁸⁶

Bakıllânî teselsülün imkânsızlığını muhdes varlıkların yaratıcısının muhdes olamayacağına dair açtığı başlık altında inceler.

Hâdis varlıkların fâilinin muhdes olması mümkün değildir, aksine kadîm olması gerekir. Bunun delili şudur. Eğer muhdes olsaydı bir var ediciye ihtiyaç duyardı. Çünkü O'nun dışındaki hâdis varlıklar meydana getirilmeleri açısından bir var ediciye muhtaçtırlar. Var edicinin sonradan meydana gelmesi durumunda, diğer bir var ediciye muhtaç olacaktır ki, o da diğer hâdis varlıklar gibi olurdu. Bu ise imkânsızdır. Varlığı, birbirini takip eden ve sonsuza kadar giden hâdislerin varlığına bağlı olduğu takdirde hiç bir hâdisin var olması mümkün değildir.⁸⁷

⁸⁵ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 43; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 117.

⁸⁶ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 44; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 118-119.

⁸⁷ Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 45.

Bakıllânî bu satırlarda sonradan meydana gelen varlıkların fâile olan ihtiyacının onların hudûsu olduğunu açıkça belirtir. Ona göre Tanrı dışındaki her fert hâdis olmaları bakımından bir var edene muhtaçtır ve bu var eden onlar gibi hâdis olmayıp kadîmdir ve hâdis varlıkları yaratandır. Kadîm bir varlık kabul edilmeksizin, sürekli geriye doğru hâdis varlıklar zincirinin devam etmesi imkânsızdır. Bundan dolayı her hâdis varlığın bir başlangıcı vardır⁸⁸ ve bunları var eden de kadîm olan Allah'tır.

1.3. Cüveynî'de Hudûs Delili

İmamü'l- Haremeyn unvanıyla tanınan aynı zamanda Hüccetü'l-İslâm Gazzâlî'nin de hocası olan Ebü'l-Meâli el-Cüveynî kendisinden önceki Eş'arî geleneği takip ederek selefleri tarafından ifade edilen delilleri kuvvetlendirme çabasına girmiştir. Genel olarak görüşleri Eş'arî, Bakıllânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin yaklaşımları doğrultusunda gelişmesine rağmen⁸⁹ bazı konularda seleflerinden ayrılır. Cüveynî'nin önemli özelliklerinden biri müteahhirûn dönemine zemin hazırlamasıdır.⁹⁰ Özellikle kelâmın yöntem bahislerine yaptığı eleştiriler kendisinden sonra Gazzâlî tarafından ciddiye alınmış, Fahreddin er-Râzî tarafından ise ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Cüveynî, Bakıllânî'de olduğu gibi öncelikle kelâmcılar tarafından kullanılan kavramların ıstılâh olarak hangi mânâları ihtiva ettiğini açıklar. Âlem, Allah ve sıfatları

⁸⁸ Kelâmcılara göre hâdisleri önceleyen yokluk, vehmî bir kesittir ve başlangıcı yoktur. Dolayısıyla zamansal öncelikten, hareketin ölçüsü olan zamansallık anlaşılmamalıdır. Tanrı ile âlem arasındaki yokluk kelâmcılara göre vehmî bir kesittir. Özellikle Gazzâlî, *Tehâfüt*'te filozofların iddialarına karşı yokluğun zamansal olmasını vehmin bir yanılgısı olarak ifade eder. Bkz. Ömer Türker, "Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği", *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 71, krş. Haklı, "Müteahhirîn Döneminde Felsefe Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği", s. 101.

⁸⁹ Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, s. 141.

⁹⁰ Abdulazim ed-Dib, "Cüveynî", *DİA*, VIII, 141-144.

dışında kalan bütün mevcûtların adıdır.⁹¹ Bakıllânî'den farklı olarak mevcûtları taksim ederken cismi zikretmeyip, cevher ve arazları ifade etmekle yetinir. Cevheri, mekân tutan varlık olarak tanımlar ve bütün hacim sahibi olan şeylerin cisim olduğunu belirtir.⁹² Araz ise hayat, ölüm, bilgi, irâde, kudret gibi cevherlerle kâim olan mânalardır. Ayrıca Cüveynî arazların, oluşları (ekvân) yani hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmayı da içerdiğini belirterek bunları da araz kategorisinde değerlendirir. Cisim ise bileşik olup iki ve daha fazla cevherin birleşmesiyle meydana gelir.⁹³

Cüveynî, cevher, cisim ve arazları tanımladıktan sonra hudûs delilinin ilk öncülü olan “âlem hâdistir” önermesini cevher ve arazların hâdis olmaları üzerinden ispatlamaya çalışır. İlk önce cevherden başlayan Cüveynî, onun hâdis olduğunu ispatlamak için, öncesinde arazların ispatlanması, arazların ispatından sonra bunların hâdis olduğunun ispatlanması, cevherlerin arazlardan ayrı olamadıklarının ispatlanması ve başlangıcı olmayan bir hâdis varlığın imkânsız olduğunun ispatlanması gerektiğini ifade eder.⁹⁴

Arazların ispatlanmasında kullanılan delillerden biri Bakıllânî'de de gördüğümüz, sükûn halinde olan bir cismin hareket etmesi ve hareket eden bir cismin sâkin hale gelmesinden yola çıkarak getirilen delildir. Buna göre cismin başlangıçta sükûn halinde iken bir yöne doğru hareket ettiği görüldüğünde cismin yöneldiği cihetin zorunlu olmayıp bilakis mümkün olduğu bilinir. Şu halde cismin, sükûn halinde devam etmesi mümkün iken, belli bir yöne doğru gitmesinin bir sebebinin olduğu bedihî olarak bilinir.⁹⁵

Diğer yandan Cüveynî cismin intikal etmesini sağlayan sebebin ne olduğunu inceler. Bunun ilk olarak cevherin bizzât kendisinin olduğu kabul edildiği takdirde cevher

⁹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 17.

⁹² Cüveynî, *a.g.e.*, s. 17.

⁹³ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 17.

⁹⁴ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 18.

⁹⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 18; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 149.

var olduğu sürece daima bu yönde olması gerekecektir. Ayrıca bulunduğu hal şayet cevherin kendisinden kaynaklanıyorsa, cevherin başka bir yöne intikal etmesi imkânsız olur. Şu halde cevherin belli bir yöne intikal etmesi onun zatından değil, zatına eklenen bir mânâdan kaynaklanmaktadır. Bu mânânın ise ademî olmaması gerekir. Çünkü intikali gerektiren sebebin varlığını reddetmek ile, bu sebebin ademî bir mâna olduğunu kabul etmek arasında bir fark yoktur.⁹⁶ Şu halde bu mâna vücûdîdir. Fakat mânânın vücûdî olduğu kabul edildiği takdirde bu mânânın ya cevherin benzeri bir şey olması ya da cevherden farklı olması gerekir. Cevherin benzeri bir şey olması imkânsızdır. Çünkü cevherin benzeri olan şey de cevherdir. Şu halde geriye mânânın cevherin zâtına eklenen ve cevherden farklı olan bir mâna olması kalır.⁹⁷ Dolayısıyla cevhere eklenen bu mânânın cevher olmaması ayrıca cevherlerden ayrı olarak yer kaplamaması arazın varlığını kabul etmeyi gerektirir.⁹⁸

Diğer yandan Cüveynî'ye göre âlemin hâdis olduğunun ispatlanması hususunda arazların (hudûsunun) ispatlanması oldukça önemlidir. Çünkü bundan sonraki bölümlerde âlemin hâdis olduğu arazlar üzerinden ispatlanacaktır. Özellikle Cüveynî de, Bakıllânî gibi cevherlerin arazlardan ayrı kalamadıklarından hareketle cevherlerin de hâdis olduğunu ispatlamaya çalışır. Ayrıca arazların ispatlanmasının bir takım asıllar üzerine kurulu olduğunu belirterek öncelikle bu asılların ispatlanmasına çalışır. İlk olarak kadîm varlığının yokluğunun mümkün olmadığından hareket eden Cüveynî, arazların var olduktan sonra yok olduklarını, böyle bir mevcûdun da kadîm değil hâdis olması gerektiğini vurgular. Bunu izah ederken yine duran bir cismin hareket etmesinden

⁹⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 18; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 150.

⁹⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 18; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 150.

⁹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr-Faysal Büdeyr Avn-Süheyr Muhammed Muhtâr (İskenderiye: Münşe'etü'l-Me'ârif, 1969), s. 170; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 150.

faydalanır. Böylesi bir cisme hareketin sonradan iliştğini ve tekrar sükûn haline geldiğinde hareketin yok olduğunu söyleyen Cüveynî şayet bu iki araz kadîm olsalardı yok olmamalarının gerekeceğini çünkü kadîmin yok olmasının imkânsız olduğunu belirtir ve geriye sadece bu arazların hâdis oldukları şıkkının kaldığını ifade eder.⁹⁹ Kendisine yöneltilen “hareketin cevherde gizli olduğunu, sonradan ortaya çıktığını ve ayrıca sükûnun ortaya çıkmasıyla birlikte hareketin tekrar cevherde gizlendiğini iddia eden kimseleri hangi delil ile reddediyorsunuz?” şeklindeki soruya cevaben Cüveynî şunları söyler:

Deriz ki, şayet durum böyle olsaydı iki zıddın tek bir mahalde birleşmesi gerekirdi. Nasıl ki biz, bir şeyin hem hareketli hem de sâkin olamayacağını biliyorsak aynı şekilde hareket ve sükûnun aynı yerde bir araya gelemeyeceğini de biliriz.¹⁰⁰

Diğer yandan cevherlerin hâdis oluşu, arazlardan ayrı olamadıklarından hareketle temellendirilir. Çünkü hâdis olan arazlardan ayrı kalamayan cevherin, “arazlardan önce ve onlardan ayrı olamayan şeyin arazlar gibi hâdis olduğu” prensibince hâdis olduğu ortaya çıkmış olur. Cüveynî, cevherlerin arazlardan ayrı olarak var olamadıklarını şöyle izah eder:

Cevher, araz türlerinden ve eğer birden fazla iseler zıtlarının hepsinden ayrı kalamaz. Eğer tek bir zıddı varsa iki zıddın ikisinden birden yoksun kalamaz. Eğer zıddı olmayan bir araz varsayılırsa/bulunacak olursa cevher onun türlerinin birini kabulden yoksun kalamaz.¹⁰¹

⁹⁹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 20.

¹⁰⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 20.

¹⁰¹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 23.

Cüveynî, cevher ile arazın bir birinden ayrı olmalarını mümkün gören gruplara karşı da bir takım itirazlar getirir. Özellikle Dehriyye'nin cevherlerin kadîm olmaları hasebiyle ezelde arazlardan hâlî olduklarına dair iddialarına cevap verir. Cevherlerin ezelîliğini, dolayısıyla da âlemin ezelîliğini savunan Dehrîlere karşı Cüveynî cevherlerin oluşlardan özellikle birleşme (ictimâ') ve ayrılmadan (iftirâk) hâlî olamayacağı ilkesinden yararlanır.¹⁰² Çünkü şayet cevherler ezelî ise onların varlık durumlarına dair üç ihtimal vardır.

1- Ya birleşik ya da ayrıdır.

2- Hem birleşik hem ayrıdır.

3- Ne bileşik ne de ayrıdır.

İlk ihtimal kabul edildiği takdirde birleşme ve ayrılma oluş (kevn) olduğundan cevherlerin arazlardan hâlî olmadıkları ortaya çıkmış olur. Çünkü oluşlar araz kategorisinde değerlendirilir. Şayet ikinci ihtimal varsayılırsa zâten bu durumda da birleşik ve ayrılmadan hâlî olmadığı, dolayısıyla yine arazlardan ayrı kalmadığı ortaya konulmuş olur ki amaç da budur.¹⁰³ Üçüncü ihtimale gelince, bu durum cevherin tanımına aykırıdır. Zira cevherler mütehayyiz olup¹⁰⁴ birleşik ya da ayrı olma dışında bir konumda olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla birleşme ve ayrılma vasıflarından birini taşımak zorundadır.¹⁰⁵

Cevherin, birleşme ve ayrılma arazından ayrı olduğu söylenemez. Çünkü şayet ezelde bunlar birleşik ise öncesinde bir ayrılmanın olması gerekir. Aynı şekilde

¹⁰² Cüveynî, *a.g.e.*, s. 24; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 159.

¹⁰³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 205; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 160.

¹⁰⁴ Kelâmcıların cismin mütehayyiz olduğuna dair düşünceleri için bkz. Gudekli, "Kelâmın Bir Tümel İlim olarak İnşâsı", s. 221.

¹⁰⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 206;

cevherlerin ayrılmasının öncesinde de zorunlu olarak birleşmenin olduğu bilinir. Dolayısıyla cevherlerin hâdis olan arazlardan ayrı olarak bulunmaması, onların da hâdis varlıklar olduğu anlamına gelir.¹⁰⁶

Arazların varlığının ve hâdis olduğunun; cevherlerin ise arazlardan hâlî olamayacağının ve cevherlerin bir başlangıcının olduğunun ispatlanmasından, âlemin hâdis olduğu sonucu çıkar. Çünkü cevherler başlangıcı olan arazlardan hâlî olamazlar. Arazlardan ayrı olarak var olamadıklarına göre, cevherlerin varlığı hâdis arazlardan önce değildir. Şu halde başlangıcı olan şeylerden ayrı olmayan bir şeyin de onlar gibi başlangıcı olması gerekir ve dolayısıyla âlem hâdistir.¹⁰⁷

Hudûs delilinin ikinci mukaddimesi olan “her muhdesin bir muhdisi vardır” önermesiyle ilgili olarak kendisinden önceki kelâmcıların kullandıkları delillerden de yararlanan Cüveynî, hâdis olan varlıkların varlık sahasına çıkâbilmeleri için bir muhassıs ihtiyaç duyduklarını belirtir.¹⁰⁸ Cüveynî, tahsis kavramını âlemin hâdis olduğu ve Tanrı’nın varlığını ispatlamada kullanmıştır.¹⁰⁹ Cüveynî’ye göre âlemdeki her nesnenin, içinde bulunduğu her şekil ve konumdan farklı şekillerde bulunması mümkündür. O halde onların mümkün olan bu ihtimallerin dışında sahip oldukları hal üzere olmalarını sağlayan bir muhassısın olması gerekir.¹¹⁰ Çünkü varlık kazanmış nesnelerin var olmaları ile var olmamaları birbirine eşittir. Buradan hareketle Cüveynî cevaz metodunu¹¹¹ vaz eder. Her bir nesnenin sahip olduğu halin dışında söz gelimi

¹⁰⁶ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 24; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 161.

¹⁰⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 27; a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 220; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 166.

¹⁰⁸ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 28; a.mlf., *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matba’âtü’l-Envâr, 1948), s. 11.

¹⁰⁹ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 171.

¹¹⁰ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 11.

¹¹¹ Câiz kavramı sonradan meydana gelen mevcûtların fâile nispetle olabilirliğini ifade eder. Dolayısıyla ileriki bölümlerde görüleceği üzere İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu imkân düşüncesinden farklıdır. Nitekim İbn Sînâ’da imkân, varlık kipi iken mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının ifade ettiği câiz kavramı fâile olan nispeti belirtir. Bkz. Türker, “Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği”, s. 56-57.

hareketli olanın sâkin hale gelmesi, sâkin olanın hareketli olması, yıldızların mevcûd hal ve şekillerinden başka hal ve şekillere sahip olması câizdir. O halde âlemin bütününün câiz hükmünde olduğu açığa çıkacaktır.¹¹² Câiz olduğu anlaşılan bir şeyin ise kadîm olduğu düşünülemez.

Cüveynî, âlemdeki mevcûtların bulundukları hal üzere yaratılmalarının bir muhassısı ihtiyaç duymalarından kaynaklandığını belirtir ve bu muhassısın ne olabileceğini inceleyerek Allah'ın varlığına götürecektir. Diğer ihtimallerin yanlışlığını ortaya koymaya çalışır.¹¹³ Birinci ihtimal bu muhassısın illet olmasıdır. Fakat bunun illet olduğu kabul edilirse, bu illetin kadîm ya da hâdis olması gerekir. Şayet kadîm ise bu, ezelden illet olduğundan hareketle âlemin de kadîm olduğuna götürecektir. Oysa ki âlemin hâdis olduğu ispatlanmıştı. İlet kadîm değil de hâdis ise bu sefer de hâdis bir illeti var kılan başka bir muhassıs gerekecektir ki bu durum teselsüle götürür.¹¹⁴ İkinci ihtimal ise bu belirleyicinin tabiat olmasıdır. Fakat illet konusunda olduğu üzere şayet bu tabiatın kadîm olduğu kabul edilirse âlemin de kadîm olması gerekir. Şayet hâdis kabul edilir ise bu sefer yine başka bir belirleyiciye ihtiyaç duyacaktır ki, bu durum da yine teselsüle götürür.¹¹⁵

Hudûs delilinin son önermesi olan “âlemin de muhdisi vardır” ibaresini Cüveynî, bu muhassısın ne olabileceğine dair farklı ihtimallerin yanlışlığını ortaya koyarak ve “sebr ve taksim” metodunu kullanarak ispatlar. Üst paragraflarda muhassısın ne olabileceği ihtimallerine değinen Cüveynî, muhassısın, hâdis varlıkların var

¹¹² Cüveynî, *a.g.e.*, s. 11.

¹¹³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 28; Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 11; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, s. 173.

¹¹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 29; a.mlf., *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 11; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, s. 174.

¹¹⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 29; a.mlf., *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 12; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, s. 174.

olabilmelerini sağlayan ve belli bir vakit ve belli bir şekilde kendilerini var eden yaratıcı bir fâil olabileceğini, bu özelliklere sahip olan fâilin de Allah olduğunu belirtir.¹¹⁶

1.4. Gazzâlî’de Hudûs Delili

Genellikle kelâm ilminin müteahhirûn döneminin Gazzâlî ile başladığı kabul edilir.¹¹⁷

Özellikle filozofların kullandıkları mantık ilmini kelâm ilmine dahil etmesiyle öne çıkan Gazzâlî, hocası Cüveynî’nin kelâmın kullandığı bilgi edinme yöntemlerine karşı getirdiği eleştiriler doğrultusunda yöntem bahislerindeki problemleri giderme gayretinde bulunmuştur.¹¹⁸ Ayrıca Gazzâlî, kelâmın eleştiriye konu edindiği muhâtap kitlesini değiştirerek kendi döneminde filozofları muhatap almıştır. Özellikle onların ilâhiyâta dair düşüncelerini şiddetle eleştiren Gazzâlî, bazı konularda filozofları küfre düşmekle itham

¹¹⁶ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 29; a.mlf., *el-‘Akâidetü’n-Nizâmiyye*, s. 12; Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Deli*, l s. 174.

¹¹⁷ Bkz. Sait Özervanlı, “Gazzâlî: Kelâm ilmindeki Yeri” *DİA*, XIII, 505-511; İbn Haldun, mantık ilminin yayılmasıyla birlikte önceki kelâmcıların kullandıkları öncüllerin mantık ilminin kurallarıyla gözden geçirildiğini ve bir çok konuda ilk dönem kelâm âlimlerinden farklı düşünüldüğünü ifade eder. Özellikle Bakıllânî’ye nispet ettiği “Delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir” düşüncesinden vazgeçildiğini belirtir. Ayrıca sonraki kelâm âlimlerinin filozofların görüşlerini de daha önceki bidatçı fırkalarla olan düşünce benzerliklerinden dolayı kelâm kitaplarına soktuklarını söyler. İbn Haldun bu yöntemi takip ederek ilk kitap yazan kişinin Gazzâlî olduğunu sonrasında ise İbn Hatib-i Rey dediği Fahreddin er-Râzî’nin Gazzâlî’yi takip ettiği bilgisini verir. Sonraki gelenlerin de Gazzâlî ve Râzî çizgisinde devam ettiklerini ifade eder. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 1081-1082.

¹¹⁸ Bkz. Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), s. 24-25. Türker bu yazısında kelâmın kullandığı yöntem bahislerine karşı eleştirilerin Cüveynî ile başladığını, özellikle hayatının sonlarına doğru telif ettiği *el-Burhan* adlı eserinde sadece Eş’arîlik değil bütün bir mütekaddimûn kelâmı için bir kırılma noktası teşkil edecek görüşleri serdettiğini ifade eder. Özellikle Cüveynî’nin şahidle gaibe istidalin, illet, hakikat, şart ve delilde birlik üzerine asla kurulamayacağını, bundan dolayı bu yöntemin geçersiz olduğunu ifade ettiğini belirtir. Cüveynî’den sonra ise yöneme dair eleştirilerin Gazzâlî tarafından tevarüs edilip giderilmeye çalışıldığına işaret eden Türker’e göre dikkatli bir okuma sonucunda Gazzâlî’nin en temel kelâm kitabı olan *el-İktisâd fi’l-ittikâd* adlı eseri sayesinde Cüveynî’nin görüşlerinin yaygınlık kazandığı görülür. Ayrıca Gazzâlî’nin yöneme dair en önemli katkılarından birinin, onun önermeler arası ilişkilerin mantığın tasavvurât kısmına göre, istidlâl formlarını ise tasdikât kısmına göre düzenlemesi olduğunu belirtir. Bunun ise önemli sonuçlarından birinin İbn Sînâ mantığının temelini oluşturan varlık-mahiyet ayrımının, beş tûmeline, tanım teorisinin kelâma taşınması olduğunu ifade eder.

etmiştir. Âlemin kıdemi meselesi, filozofları tekfir ettiği konulardan biridir. O, âlemin kadîm olduğunu savunan filozoflara karşı kendisinden önceki kelâmcıların ortaya koyduğu şekilde cevher-araz düşüncesine dayalı hudûsu yani âlemin sonradan var olduğunu savunmuştur. Özellikle telif ettiği kelâm kitabı olan *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*'ta kendisinden önceki kelâmcıların âlemin hudûsuna dair düşüncelerini bir takım eklemeler yaparak ele almıştır.

Gazzâlî, *el-İktisâd*'ın girişinde kelâmcıların âleme hangi açıdan baktıklarını ifade eder.

فانا ان نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم و جسم و سماء و ارض, بل من حيث انه صنع الله سبحانه • وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان و شريف و عالم و فاضل, بل من حيث انه رسول الله • و ان نظرنا في اقواله لم ننظر فيها من حيث انها اقوال و مخاطبات و تفهيمات, بل من حيث انها تعريف بواسطة من الله تعالى • فلا نظر الا في الله, و لا مطلوب سوى الله, و جميع اطراف في هذا العلم يحصره النظر في ذات الله تعالى, و في صفاته سبحانه, في افعال الله, و في رسول الله صلى الله عليه و سلم و ما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى •

Şüphesiz biz âlemi incelediğimizde onu âlem, cisim, gökyüzü ya da yeryüzü olması bakımından değil, Allah'ın yarattığı bir varlık olarak görmekteyiz. Peygamber'i (s.a.s.) düşündüğümüzde ise onu bir insan, şerefli bir kimse, âlim ve faziletli bir kişi olması bakımından değil, Allah'ın elçisi olarak görmekteyiz. Biz, peygamberin sözlerine baktığımızda ise onları söz, konuşma ya da anlatım olarak değil, yüce Allah tarafından Rasûlullah vasıtasıyla gönderilen bir öğreti olmaları açısından incelemekteyiz. O halde burada sadece Allah hakkında bir araştırma söz konusudur ve O'nun dışında bir amaç yoktur. Bu ilmin tüm çerçevesi; Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, Allah'ın resûlü (s.a.s.) ve onun lisanıyla bize gelen Allah'ın öğretisi hakkında düşünmekten ibarettir.¹¹⁹

¹¹⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, nşr ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s. 17-18.

İbn Haldun'un kelâmcılar ve filozofların âleme bakış açılarını karşılaştırdığı bölümde kelâmcılara dair atfettiği cümleler Gazzâlî'nin cümleleriyle uyum içerisindedir. Nitekim İbn Haldun kelâmcıların cismi, fâiline delâlet etmesi bakımından incelerken filozofların ise harekete ve sükûna konu olması bakımından inceledikleri bilgisini verir.¹²⁰

Gazzâlî, âlem dendiğinde bununla Allah dışındaki tüm varlıkları kastettiğini ayrıca Allah dışındaki tüm varlıklardan anlaşılması gerekenin de cisimler ve arazlar olduğunu belirtir. Mevcûtların mütehayyiz olup olmadıklarından hareket eden Gazzâlî, şayet var olan şey mütehayyiz ve birleşik değil ise cevher-i ferd, şayet birleşik ise cisim olarak adlandırıldığını belirtir. Yine gayr-ı mütehayyiz varlık, var olmak için başkasına muhtaç ise araz, hiç bir şeye bağlı değil ise kadîm¹²¹ ve yüce olan Allah olduğunu ifade eder.¹²²

Diğer yandan Gazzâlî, mevcûtlara dair yaptığı bu kısımlandırmanın nasıl bilinebileceğine dair bilgi verir. Ona göre cisim ve arazların varlığı gözlem yoluyla bilinir. Fakat cevher ve arazın dışında kalan varlığın duyularla idrak edilemeyeceğini, bu mevcûdun varlığının ve âlemle olan ilişkisinin istidlâl yoluyla bilenebileceğini ifade eder.

Gazzâlî, her hâdisin sebebinin zarûrî olarak bilindiğini ve bunun akılda bulunan temel bir ilke olduğunu belirtir.¹²³ Hatta bunun anlaşılmasının “hâdis ve sebep

¹²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 1082.

¹²¹ Gazzâlî'nin buradaki kadîm tanımı ile benzerlik gösteren cümleler için bkz. Gudekli, “Kelâmın Bir Tümel İlim olarak İnşâsı”, s. 225. Gudekli, hâdis her ne kadar “başlangıcı olan” şeklinde tanımlansa da aynı zamanda hâdisin “bir şeye muhtaç olma” anlamını da içerdiğini belirtir. Aynı şekilde “bir başlangıcı olmayan” şeklinde ifade edilen kadîmin de aynı zamanda “bir şeye muhtaç olmamayı” da içerdiğini belirtir.

¹²² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 37.

¹²³ Bilindiği üzere kelâmcılar arasında nesnenin fâile olan muhtaçlığının sebebinin hudûs olduğunda ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf, muhtaçlığın sebebinin hudûs olduğuna dair bilgi istidlâlî mi yoksa bedihî mi olduğundadır. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve Mu'tezilî kelâmcılardan bazıları bu bilginin bedihî olduğunu savunurken yine Mu'tezilî kelâmcılardan bir grup bu bilginin istidlâlî olduğunu düşünmüşlerdir.

lafızlarından kastedilenin ne anlama geldiğinin anlaşılmamasından kaynaklandığını söyler. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre sonradan var olan yani muhdes bir varlığın bir fâil tarafından meydana getirildiği bilgisi zaruri bilgidir. Bundan dolayı Gazzâlî'ye göre “her muhdesin bir muhdisi vardır” bilgisinin zorunlu bilgi olduğu söylenebilir. Hâdis'in tanımını ise “yok iken var olan” şeklinde yapar.¹²⁴ Yine Gazzâlî'ye göre bir şeyin var olması ya mümkündür ya da imkânsızdır. İmkânsız olduğu kabul edildiği takdirde mevcûdun asla var olamayacağı sonucu çıkacağından varlığının mümkün olması gerekir. İmkândan kastedilen ise var olması ve olmamasının imkân dahilinde olmasıdır. Ayrıca varlığı zâtından dolayı olmuş olsaydı bu takdirde de zorunlu olması gerekirdi. Şu durumda var olması veya olmaması mümkün olan varlığın, var olmasını tercih eden bir müreccihin olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Sebep lafzından kastedilen de mümkünü varlığa getiren müreccihdir.¹²⁵ Çünkü mümkün varlığın bir müreccihi yoksa var olması düşünülemez.

Gazzâlî, selefleri gibi “âlem hâdistir” önermesini, cisimlerin hareket ve sükûndan hâlî olamadıklarını belirterek ispat eder. Hareket ve sükûnunda hâdis olması hasebiyle onlardan ayrı olamayan cisimlerin de hâdis olduğunu ifade eder. Yine âlemin hâdis olduğunu araz üzerinden açıklayan Gazzâlî, açlık, acı, hastalık, susuzluk gibi arazların varlığından şüphe edilemeyeceğini ve de bunların sürekli değişim içinde olduklarını dolayısıyla değişime konu olan bu arazların hâdis olduğunu ve âlemin yaratılması konusunda hasmının filozoflar olduğunu söyler.¹²⁶

Gazzâlî, filozoflara göre âlemdaki cisimlerin, birbirlerini takip eden gökler ile, dört unsurdan oluşan ay altı âleme ayrıldığı bilgisini verir. Unsurların, cisimlerin

¹²⁴ Gazzâlî, a.g.e., s. 38.

¹²⁵ Gazzâlî, a.g.e., s. 39.

¹²⁶ Gazzâlî, a.g.e., s. 39.

suretlerini ve arazlarını taşıyan bir maddede birleştğini söyleyen Gazzâlî ayrıca filozoflara göre bu maddenin kadîm olduğunu fakat suretlerin hâdis olduğunu belirtir. Unsurlar arasındaki ilişki sayesinde farklı karışımların meydana geldiğini, bunun ise madenler, bitkiler ve hayvanları oluşturdıklarını ifade ettiklerini söyler. Ayrıca Gazzâlî, filozoflara göre âlemin ezeli olduğunu, Tanrı'nın âlemi zaman bakımından değil sadece zât bakımından öncelediğini düşündüklerini belirtir. Tanrı'nın âleme olan önceliği illetin mâlûle olan önceliğinde olduğu gibidir.¹²⁷ Filozoflar, âlemin fâil illeti olan Tanrı'nın fiili olan âleme önceliği, illet varken mutlaka mâlûlün de olması gerektiği prensibinden hareketle fâil yani Tanrı ile fiili arasında zamanın olamayacağı dolayısıyla âlemin hâdis olduğunu söylemenin kabul edilebilir bir görüş olmadığı görüşündedirler. Gazzâlî filozofların en güçlü delillerinin âlemin kıdemine yönelik serdettikleri deliller olduğunu ifade eder. *Tehâfüt*'te âlemin kıdemi meselesi ile başlamasının sebebinin ise bu konunun zorluğundan kaynaklandığını belirtir.¹²⁸

Âlemin ezeli olduğu düşüncesine karşı Gazzâlî cevherlerin hareket veya sükûndan hâlî olmadıklarını, bu ikisinin ise hâdis olduklarını belirtir.¹²⁹ Cevher ile hareket ve sükûnun birbirinden farklı şeyler olduklarını; “çünkü cevher hareketlidir” ya da “cevher sükûn halindedir” denildiğinde bununla cevherin zâtı dışında başka bir anlamın kastedildiğini zira hareket ve sükûnun cevherin zâtından kaynaklanmadığı, çünkü zâtından kaynaklanan bir şeyin yok olmayacağını, bilakis sürekli olarak devam etmesi gerekeceğini belirtir. Şu halde cevherin zâtına eklenen bu arazlar sürekli olmadıklarından kadîm bir varlığın asla yok olamayacağı prensibince bu arazların kadîm olmadıkları

¹²⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 14.

¹²⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 16.

¹²⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 40.

bilakis hâdis oldukları dolayısıyla cevherlerin de hâdis oldukları anlaşılmış olur. Diğer yandan hareket ve sükûnun hâdis olmadıkları aksine cevherde gizlendiklerinin düşünülebileceği şeklindeki farazî bir soruya karşı, böyle kabul edilse dahi yine bunların hâdis olduklarına halel getirmeyeceğini çünkü gizlenme ve açığa çıkmanın da hâdis olduğunu söyleyerek cevaplandırır.¹³⁰

Kendisinden önceki kelâmcılar gibi hareketin başka bir cevherden intikal etmediğini savunan Gazzâlî, tartışmanın cevherin mekânı ile arazın mahalli arasındaki farkın açıklanmasıyla giderileceğini düşünür. Çünkü araz için mahallin gerekliliği ile cevher için mekânın gerekliliği arasında “gereklilik” bakımından fark vardır. Buradaki önemli husus zâta eklenen şeyin zâtî olup olmadığıdır. Zâtî denildiğinde bununla zâta ait bir özelliğin varlık bakımından geçersiz olduğunda, o şeyin varlığının da geçersiz olduğunun anlaşılması gerektiğini ifade eder. Nitekim “zâit” kavramını açıkladıktan sonra mekânın cevherin zâtî bir özelliği olmadığını söyleyerek hocası İmam Cüveynî’den farklı bir görüş ortaya koyar.¹³¹

Mekânın cevherin zâtî gereklerinden olmadığını, bilakis önce cevherin bilindiğini sonrasında mekâna dair düşüncenin üretildiğini ifade eden Gazzâlî’ye göre mekân cevherin zâtına zâit olan bir özelliktir ve mekân değişikliği olsa dahi bu durumun cevherin zâtında bir değişiklik meydana getirmeyeceğini vurgular.¹³² Mahal ise arazların zâtî özelliklerindendir. Dolayısıyla bir yerden başka bir yere intikalleri, onların yok olması anlamına geleceğinden mümkün değildir. Dolayısıyla cevherlerde bulunan arazların başka cevherlere intikal etmesi düşüncesinin yanlış olduğu ortaya konulmuş olur. Çünkü araz cevher ile anlaşılabilir ve onun zâtî özelliği belli bir cevhere ait olmaktadır.

¹³⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 41.

¹³¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 41.

¹³² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 42.

Dolayısıyla arazlardan bağımsız cevherler olmadığı gibi cevherlerden bağımsız arazların olması da mümkün değildir.

Gazzâlî, “âlemin de bir muhdisi vardır” önermesini âlemdeki her bir hâdis nesnenin varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebe, müreccihe ihtiyaç halinde olduğu ve onları varlığa çıkaran sebebin de hâdis değil bilakis kadîm olması gerektiği şeklinde anlar.¹³³ Çünkü bu sebebin de hâdis olduğu kabul edildiği takdirde, o da başka bir sebebe muhtaç olacağından bu durum teselsüle sebep olur. Hâdis varlıkları meydana getiren sebebin, yokluk tarafından öncelenmeyen kadîm olması gerekir. Ayrıca bu kadîm varlık âlemdeki hâdis nesnelerden farklı olup cevher, cisim, araz ve mütehayyiz değildir.¹³⁴ Çünkü bu özellikler sadece hâdis varlıkların özelliklerinden olup kadîm varlık için düşünülemez. Şu durumda hâdis varlıkları, bir zamanlar yok iken sonradan meydana getiren bir fâil vardır. Bu fâil ise kadîm olan Allah’tır.

2-Fahreddin er-Râzî Öncesi İslâm Filozoflarında İmkân Delili

Bir önceki bölümde Tanrı’nın varlığını ispatlamada kelâmcıların kullandıkları hudûs delilini izah ettik. Özellikle kelâmcıların kadîm varlık olarak sadece Tanrı’yı kabul etmeleri ve O’nun dışında kalan bütün varlıkları sonradan var olan anlamında muhdes olarak niteledikleri belirtildi. Ayrıca kelâmcıların âlemin hâdis olmasını ispatlarken dayandıkları en önemli delil, cevherlerin hâdis olan arazlardan ayrı olarak bulunamamasıydı. Kelâmcıların bu noktadaki tavrı “hâdisten önce ve ondan ayrı olmayan şeyin de aynı şekilde hâdis olması gerekir” ilkesince cevherlerin de hâdis oldukları

¹³³ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 46.

¹³⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 46.

şeklindedir. Dolayısıyla her ne kadar sayısında kelâm ekolleri arasında görüş farklılıkları olsa da cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşan cisimler de hâdis varlıklardır. Bakıllânî'nin hudûs düşüncesini anlattığımız kısımda zikrettiğimiz üzere ulvî âlem olsun süflî âlem olsun Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar cevher ve araz kategorisinde bulunmaları hasebiyle muhdes varlıklardır.

Bu bölümde kelâmcıların ağırlıklı olarak işledikleri hudûs delilinden farklı olan ve İslâm filozofları tarafından kullanılan imkân delili üzerinde durulacaktır. Bu delil, Fahreddin er-Râzî'nin de felsefî geleneği kendisinden tevarüs ettiği, İbn Sînâ üzerinden ele alınacaktır. Ancak İbn Sînâ öncesinde ilk İslâm filozofu kabul edilen Kindî'nin Meşşâî gelenekten farklı olarak âlemin sonluluğu ve muhdes olduğu hakkındaki düşüncelerine kısaca değinilecektir. Nitekim Kindî'nin âlem görüşü İslam filozoflarından daha ziyade kelâmcıların görüşlerine daha yakındır.

Kindî, âlemin kadîm olmayıp sonradan var edildiğini düşünür.¹³⁵ Hatta âlemin sonradan olduğu hakkında müstakil risaleleri de mevcûttur. Özellikle âlemin sonradan var olduğunu ispatlamada kullandığı mukaddimeler şunlardır:¹³⁶

- 1- Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler (اعظام) eşittir.
- 2- Eşitlerden birinin miktarı artırılınca hem diğer eşitlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan daha büyük olur.
- 3- Kendisinden bir miktar eksilen her şeyin geriye kalan kısmı, önceki durumundan daha azdır.
- 4- Nicelik bakımından sonlu olan iki cismin toplamı da sonludur.

¹³⁵ Mahmut Kaya, "Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), s. 114.

¹³⁶ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çeviri ve inceleme. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 30; Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2003), s. 75-76; Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, s. 56-57.

5- Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğü veya onun bir kısmını oluşturur.

6- Sonlu olan sonsuz olamaz.

Kindî âlemin sonluluğu hakkında bu mukaddimelerden hareket eder. Ona göre hiç bir nicelik sonsuz olamaz ve dolayısıyla niceliklerden oluşan âlem de sonludur. Kindî sonsuz olduğu kabul edilen bir cisimden hareketle âlemin sonluluğunu savunur. Nitekim sonsuz kabul edilen bir cisimden bir miktar alındığında geriye kalan kısım ya sonludur ya da sonsuzdur. Şayet sonlu ise, alınan parça tekrar ilave edildiğinde ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır. Oysa bu sonsuz farzedilen cismin ilk halidir. Bu durumda sonsuz farzedilen cismin sonlu olması gerekir ki, bu bir çelişkidir. Şayet geriye kalan kısım sonsuz ise alınan miktar tekrar eklendiğinde iki durum söz konusudur. Ya önceki durumundan daha büyük ya da ona eşit olacaktır. Şayet önceki durumundan daha büyükse, sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir ki, bu bir çelişkidir. Şayet önceki durumuna eşit olduğu varsayılsa bu takdirde de kendisine bir başka cisim eklenen cismin miktarında hiç bir değişiklik olmuyor anlamına gelir ki, bu da parça ile bütün arasında bir fark olmadığına işaret eder.¹³⁷ Son tahlilde cismin ezeli olması imkânsızdır. O halde yaratılmış olmalıdır. Yaratılmış olan ise bir yaratanın eseridir. Çünkü yaratılma ve yaratılış izafi kavramlardır. O halde her varlığı zorunlu olarak yoktan var eden bir yaratıcı vardır.¹³⁸

Kindî'nin âlemin sonlu olduğuna yönelik bir başka delili ise onun bilkuvve-bilfiil ayırımına dayanmaktadır. Buna göre âlem bilkuvve sonsuz imkânlarla sahiptir ancak bu imkânlar fiiliyata dönüştüğünde her zaman sonlu bir şekilde tezahür ederler. Mesela,

¹³⁷ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 31; Şulul, *Kindî Metafiziği*, s. 78.

¹³⁸ Şulul, *a.g.e.*, s. 54.

Kindî'ye göre âlem şu anda belirli bir büyüklüğe sahip olmakla birlikte mevcûd halinden daha büyük olma imkânına da sahiptir. Eğer âlem şu anki durumundan iki kat daha büyük olsaydı mevcûd yeni hali öncekine göre daha büyük olmakla birlikte diğer taraftan sonlu bir büyüklüğün iki katı da aynı şekilde sonlu olmak durumundadır. Ayrıca âlemin iki kat büyük hali de kendi içinde daha büyük olma imkânını taşımaktadır. Bundan âlemin ne kadar büyük olursa olsun bilfiil büyüklüğü söz konusu olduğunda bu büyüklüğün hep sonlu olması sonucu çıkacaktır.¹³⁹

Kindî bu şekilde âlemin bilfiil sonlu olduğunu ortaya koyduktan sonra “zaman”ın da bilfiil sonlu olduğunu ortaya koymaya yönelir. Bunun sebebi ise cisimler, mekan, zaman ve hareketin birbirinden ayrı bir şekilde var olamadığı gerçeğidir. Buna göre bir yerde hareket varsa, zaman hareketin sayımı olduğu için, orada zaman da bulunmak zorundadır. Ayrıca bir cisim ya da bir mekan olmaksızın hareketin düşünülmesi de söz konusu olamaz. Bundan cisimlerin bilfiil sonlu olması durumunda ondan ayrı olamayan mekan, zaman ve hareketin de sonlu olması gerektiği sonucu çıkar. Bu ise âlemin bir başlangıcı ve yaratıcısı olmasını gerektirir.¹⁴⁰

Âlemin bilfiil sonlu ve sınırlı olduğundan hareketle yaratılmış olması gerektiğini söyleyen Kindî'nin serdettiği deliller tartışılabilir.¹⁴¹ Fakat önemli olan diğer mesele filozof olduğu kabul edilen bir düşünürün felsefî geleneğin aksine âlemin ezeli değil de hâdis olduğunu savunmasıdır.

¹³⁹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 138.

¹⁴⁰ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 200.

¹⁴¹ Şulul, *a.g.e.*, s. 77. Şulul'a göre Kindî, başlangıçta sonsuz kabul ettiği bir cisme sonradan sonlu muamelesi yaparak cismin farazi olarak artıp eksileceğinden söz etmektedir. Oysa sonlu ile sonsuz arasında özde mahiyet ayrılığı bulunduğundan bu türlü bir yaklaşım ancak sonlu varlıklar için söz konusu olabilir. Yine cisim sonsuz kabul edildiği takdirde onun artıp eksileceğinden bahsetmek mümkün değildir. Sonsuz olan cisim, gerçekte sonlu olmamak kaydıyla ne kadar eksiltirse eksiltisin sonlu olamaz; Kaya ise Kindî'nin ifade ettiği yöntemin ilk bakışta doğru ve keskin bir diyalektik ürünü olduğu izlenimi verse de aslında sonsuz olduğu varsayılan cisimler üzerinde her hangi bir işlem yapılamayacağından ötürü yöntemin temelsiz olduğunu ifade eder. Bkz. Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 31.

2.1. İbn Sînâ Düşüncesinde İmkân Delili

İbn Sînâ, kendisinden önceki filozoflar tarafından metafizik îmâları tam olarak belirginlik kazanmamış olan imkân kavramını, sadece mantıkta olmayıp metafiziğin de en önemli kavramı haline getirmiştir.¹⁴² Meşşâî geleneğe bağlı olan İbn Sînâ'nın, bu alana özgün katkılarından birinin de metafizik alanında yaptığı zorunlu-mümkün ayrımının olduğu rahatlıkla söylenebilir.

İbn Sînâ metafiziğinde imkân kavramının merkezi bir rolü vardır. Madde, bilkuvve, kötülük gibi kavramların en nihâyetinde imkân kavramıyla ilişkileri olması ve de varlık-mahiyet¹⁴³ ayrımı yapılabilen her şeyin mümkün varlık¹⁴⁴ olduğu göz önüne alındığında Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkların imkân dahiline girdikleri rahatlıkla söylenebilir.¹⁴⁵ Dolayısıyla kelâmcılarda kadîm ve muhdes varlıklar olarak tasnif edilen âlem, İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlık-mümkün varlık olarak gruplandırılmıştır. Bundan dolayı İbn Sînâ âlemdeki mevcûtların mümkün varlıklar olduğunu ifade ederek en nihayetinde varlığa ve yokluğa nispeti eşit olan mümkün varlıkların var olabilmeleri için bir müreccihе ihtiyaç duyduğunu belirtir. Zorunlu varlık ve mümkün varlık tanımlarını İbn Sînâ şu şekilde yapar:

¹⁴² Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s. 195.

¹⁴³ İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı hakkında detaylı bilgi için bkz. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı", (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014), s. 238-244.

¹⁴⁴ İbn Sînâ felsefesinde imkân mahiyetin gereğidir. Dolayısıyla hakkında varlık-mahiyet ayrımı söz konusu olmayan Zorunlu Varlık için imkân düşünülemez. Bkz. Üçer, a.g.tz. s. 257; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), s. 92-93.

¹⁴⁵ Üçer, a.g.tz. s. 258; Ayrıca Tanrı'nın zâtı ve varlığının özdeş olduğu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.tz. 258-259.

Varlığı zorunlu olan, var olmadığı düşünülduğünde imkânsızlık söz konusu olan varlıktır. Varlığı mümkün olan ise, var olmadığı veya var olduğu farz edildiğinde bir imkânsızlık söz konusu olmayan varlıktır.¹⁴⁶

İktibas edilen metinde dikkat çekici hususlardan biri ibn Sînâ'nın zorunluyu, özü dikkate alındığında varlığı zorunlu olan, mümkünü ise yine özü dikkate alındığında var olması ve olmaması hususunda her hangi bir imkânsızlık söz konusu olmayan şekilde ifade etmesidir.¹⁴⁷

İbn Sînâ *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*'te imkân kavramının sadece bir mantık terimi olmayıp aynı zamanda metafizikte de önemli işlevi olduğunu ifade eder. Metafizik ilminde incelenen şeyleri konu edindiği pasajda imkânını incelemenin aynı zamanda metafiziğin konularından olan bilkuvve ve bilfiili incelemek anlamına geleceğine,¹⁴⁸ dolayısıyla imkânın metafizik boyutunun da olduğuna işaret eder.¹⁴⁹

İbn Sînâ *Şifâ Metafik*'te zorunlu ve mümkün ayrımını şu şekilde yapar:

(...) Zorunlu ve mümkün her varlığın kendine özgü özellikleri vardır. Şöyle deriz: Varlık kazanan şeyler aklen iki kısma bölünebilirler. İlki zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Deriz ki: Varlığı zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı zâtı gereği mümkün olanın ise illeti vardır.¹⁵⁰

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, nşr. Abdullah Nurani (Tahran: Müessesesi-i Mütâla'ât-ı İslâmî Danışhâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984), s. 2

¹⁴⁷ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 203; Alper, *İbn Sînâ*, s. 91; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 91-92.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), I, 23.

¹⁴⁹ Kaya, *a.g.e.*, s. 205.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 35.

İbn Sînâ zorunlu ve mümkün arasındaki en ayırıcı vasfı zâtı itibara alındıklarında zâtlarının varlıklarını gerektirip gerektirmediği üzerine belirlemiştir. Diğer bir ayırıcı vasfı ise zorunlu ile mümkünün varlıklarında bir illete ihtiyaç duyup duymadıklarıdır.¹⁵¹

İbn Sînâ başkası ile var olan mümkünü, özü itibariyle mümkün fakat başkasıyla zorunlu olan şeklinde ifade eder. Fakat dikkat çektiği önemli husus özü itibariyle mümkün olan varlığın her ne kadar başkasıyla zorunlu olsa da mümkün olma vasfını hiç bir zaman kaybetmemesidir. Çünkü mümkün varlığın kendisini var eden illet ile ilişkisi devam ettiği sürece varlığı devam etse de aradaki bu ilişkinin bitmesiyle de zorunlu olma vasfını kaybeder.¹⁵² İbn Sînâ *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*'da mümkün varlığın, varlığında bir illete muhtaç olmasını ve bu illetle olan ilişkisini ele alır:

Başkasıyla varlığı zorunlu olan her şey özü itibariyle mümkündür. Çünkü başkasıyla zorunlu olanın varlığı bir nispete ve izafete bağlıdır. Nispet ve izafetin dikkate alınması, kendisinde nispet ve izafetin olduğu şeyin dikkate alınmasından farklıdır. Varlığın zorunluluğu ancak bu nispetin dikkate alınmasıyla gerçekleşir.¹⁵³

İbn Sînâ yukarıdaki pasajda zorunlu ve mümkün ayırımında nedenlilik üzerinde durmaktadır. Zorunlu varlık her hangi bir nedene ihtiyaç duymazken mümkün varlık başkasına ihtiyaç duyar. Varlığında başkasına ihtiyaç duyan mümkün varlık, başkasıyla

¹⁵¹ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), s. 152; Atay'a göre hakkında varlık-mahiyet ayrımı söz konusu mümkünler, varlıklarında başkasına muhtaçtır. Başkasına olan muhtaçlığı ifade etmesinden dolayı mümkün varlıkların en nihayetinde son bulduğu "ilk ilke" hakkında varlık-mahiyet ayrımı söz konusu olmamalıdır.; Alper, *a.g.e.*, s. 91; Ayrıca bkz. Eşref Altaş, "Fahredden er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), s. 449.

¹⁵² Kaya, *a.g.e.*, s. 223.

¹⁵³ İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, s. 3.

olan ilişkisinin devam etmesiyle başkasıyla zorunlu olurken bu ilişkinin bitmesi durumunda da varlığının devam etmesi imkânsız olmaktadır.

İmkân fikrinin madde ve bilkuvve kavramları arasında ilişkisi de dikkate alındığında en önemli sonuçlarından biri her nesnenin varlığını maddenin öncelemesi problemidir.

(...) Her hâdisin, hâdis olmadan önce kendinde var olması ya mümkündür veya imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan var olamaz. Varlığı mümkün olan ise varlığının imkânınca öncelenmiştir ve o varlığı mümkün olandır. Bu durumda onun varlığının imkânı ya ma'dûm bir anlam veya mevcûd bir anlam olmalıdır. Ma'dûm bir anlam olması imkânsızdır, aksi halde varlığının imkânı onu önceleyemezdi. Öyleyse o mevcûd bir anlamdır. Her mevcûd anlam ya bir konuda vardır ya da bir konuda bulunmadan vardır. Bir konuda olmaksızın var olan, özel bir varlığa sahiptir ve bu varlık nedeniyle görelî olması zorunlu değildir. Oysa varlığın imkânı, ancak varlık imkânına sahip olan şeye izafetledir. Dolayısıyla varlığın imkânı bir konuda bulunmayan cevher değildir. Şu halde o bir konuda bulunan bir anlamdır ve bir konuya ilişmiştir.¹⁵⁴

İbn Sînâ imkânın bir konuda bulunmasının gerekliliğinden sonra imkânın konusunun madde olduğunu ifade ederek bu maddenin ezeli olduğunu iddia eder.

Biz, varlık imkânını (var olabilirliği) onun kuvveti diye isimlendiriyoruz. Varlık kuvvetinin taşıyıcısını –ki bu, bir şeyin varlık kuvvetinin bulunduğu şeydir- ise, farklı değerlendirmelere göre konu, heyûlâ, madde vb. diye isimlendiriyoruz. Şu halde her hâdis madde tarafından öncelenmiştir.¹⁵⁵

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 163.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *a.g.e.*, I, 163.

İktibas edilen metinde İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu husus imkân, madde ve kuvve arasında ilişki kurup nihâyetinde imkân ve kuvvenin bulunduğu konunun madde olmasıdır.¹⁵⁶ Diğer bir husus ise imkânı vücûdî bir anlam olarak vaz etmesidir. Nitekim bu yaklaşımı, -sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere- kendisinden sonra Fahreddin er-Râzî tarafından ele alınıp imkânın vücûdî mi yoksa ademî bir anlam mı olduğuna dair tartışmalara konu teşkil edecektir.

İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu Tanrı değildir. Aksine Tanrı'nın varlığı bu ilimde ele alınan problemlerden biridir.¹⁵⁷ Kelâmcılardan farklı olarak Tanrı'nın varlığında asıl kullanılması gereken delilin imkân olduğunu düşünen İbn Sînâ'ya göre bu yol çok daha kuvvetli ve vehimden çok daha uzaktır. Son dönem eserlerinden olan *el-İşârât*'ta varlık ve sebepleri başlığı taşıyan dördüncü namatta İbn Sînâ imkân delilinin daha güvenilir ve güçlü olduğunu ifade eder. Ona göre her ne kadar duyular yoluyla Tanrı'ya delil getirilebilirse de, bizzât varlık kavramından hareket ederek Tanrı'ya delil getirmek daha sağlamdır.

Bir'in varlığı, birliği ve niteliklerden ayrı oluşuna dair burhanımızın keyfiyeti hakkında düşünmek, ne O'nun bizzât kendi varlığından başka bir şey üzerine teemmülü, ne de O'na dair kanıt sunsa bile O'nun fiilleri ve yaratması üzerine düşünmeyi gerektirmediği hususunda iyice düşün. Bu yol, diğerinden [Bir'in yaratması ve fiillerinden hareketle delil getirmek] daha sağlam ve daha yücedir. Yani, şayet varlığın durumu üzerine düşünersek varlık bizzât var olmak bakımından Bir'e şahadet eder. Bundan sonra Bir varlıkta O'nu takip eden her şeye şahadet eder. Buna benzer bir şeye Kur'ân'da şöyle işaret edildi: "İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki, onun gerçek olduğu onlara iyice belli olsun."¹⁵⁸ Ben bunun bir grup insan için hüküm olduğunu söylüyorum. Kitap şöyle devam ediyor: "Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?" (...) Ben, diğer şeylerle Bir'e değil, Bir ile

¹⁵⁶ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 216.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, I, 3-4; Alper, *İbn Sînâ*, s. 89.

¹⁵⁸ Fussilet 41/53.

diğer şeylere tanıklık eden sıddıklar (Sıddıkîn) için bunun bir hüküm olduğunu söylüyorum.¹⁵⁹

Kelâmcıların, hâdis varlıkların kendisinde son bulduğu kadîm bir varlık olması gerektiğini, yoksa teselsül mevzubahis olacağını belirttikleri gibi İbn Sînâ düşüncesinde de mümkün varlıkların en nihayetinde kendisinde son buldukları zorunlu varlığın ispatlanması için “teselsül ve devrin” iptal edilmesi gerekir. Mevcûtları zorunlu ve mümkün olarak tasnif eden İbn Sînâ, bunun kabul edilmemesi durumunda teselsül ve devre sebebiyet vereceğini söyler ve mümkün varlıkların nihaî olarak bir zorunlu varlığa dayanması gerektiğini belirtir. Çünkü mümkün varlıkların mahiyetleri, onların varlığını gerektirmemesinden dolayı ve de ancak kendileriyle varlık kazandıkları illetler sayesinde var olmalarından ötürü mümkün varlıklar kendileri gibi başka mümkün varlıkların vücûduna sebep olamazlar. Nitekim mümkün varlıkların kendileriyle varlık kazandıkları illetleri de kendileri gibi mümkün ise bu teselsüle sebebiyet verecektir.

Deriz ki: Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı zâtı gereği mümkün olanın ise illeti vardır. Varlığı zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın, varlığının kendisi dışında bir başka varlığa denk olması ve böylece her birinin varlığının zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir.¹⁶⁰

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tembîhât*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesü'n-Numânî li't Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1993), III, 54-55; krş. a.mlf., *İşâretler ve Tembihler* çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s. 133.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 35-36.

İbn Sînâ mümkün varlıkların kendileriyle var oldukları illetlerinin olduğunu, zâtı gereği zorunlu olanın ise varlığında her hangi bir illete ihtiyaç duymadığını belirtir.¹⁶¹ Bundan dolayı her bir mümkün varlığın bir illete ihtiyaç duymasından hareket eden İbn Sînâ bu illetlerin bir yerde durması gerektiğini aksi takdirde sadece mümkün varlıklardan ve bunların illetlerinden varlığın meydana gelemeyeceğini belirtir.

Diğer yandan varlık olmak bakımından varlıktan hareketle Tanrı'nın varlığına dair delil getiren İbn Sînâ, mümkün varlıkların en nihâyetinde kendisinde son bulduğu zorunlu varlığın hususiyetlerini ele alır. Filozofa göre zorunlu varlık zâtı itibariyle zorunlu olmanın yanı sıra mücerret ve hiç bir cihetten bölünme içermemesi gerekir. Fakat zorunlu varlığın en önemli vasıflarından biri fâil illet olmasıdır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık bütün bir varlığın fâil illetidir.

Tanrı'nın bütün varlığın fâil illeti olması illiyet prensibi gereği fiilini her hangi bir zaman beklemeksizin defaten yapması anlamına gelir. Bundan dolayı İbn Sînâ düşüncesine göre Tanrı âlemi zamansal olarak değil zât bakımından öncelemektedir. İlliyet düşüncesine göre illet ve mâlûl zamanda birliktedirler. Dolayısıyla bu düşünceye göre âlem ezelîdir. İlet ve mâlûlün zamanda birlikteliğine dair el-anahtar örneğini veren İbn Sînâ şu ifadeleri kullanır:

(...) Akıl, Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder veya Zeyd elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti sözlerimizi kesinlikle yadırgamaz. Ama her ne kadar aklın kendisi anahtar hareket edince Zeyd'in elini hareket ettirdiğini anladık dese de anahtar hareket edince "Zeyd elini hareket ettirdi" sözümüzü yadırgar. Zira iki hareket zamanda beraberce var olsalar da akıl birisi için öncelik diğeri için sonralık farzetmektedir. Çünkü birinci hareketin varlığının sebebi,

¹⁶¹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 105.

ikinci hareket değilken, ikinci hareketin varlığının sebebi birinci harekettir.¹⁶²

İktibas edilen metinde İbn Sînâ illet ve mâlûlün zamanda birlikteliğinin olmasına rağmen yine de öncelik sonralık ilişkisinin kurulabileceğini düşünmektedir. Bunu ise illetin mâlûlün varlık sebebi olması hasebiyle ontolojik olarak mâlûlünden önce olduğunu ifade ederek ortaya koymaktadır.

Mutlak ve her yönüyle bir olan Tanrı'dan âlemin yani çokluğun nasıl meydana geldiğini filozoflar sudûr teorisinden hareketle açıklarlar. Bu düşünceye göre her yönüyle mükemmel olan Tanrı'nın ilk fiili kendisini akletmesidir. İlliyyet düşüncesinin en önemli ilkelerinden olan “birden bir çıkar” ilkesine göre her yönüyle bir olan Tanrı'dan ilk akıl sudûr eder. İlk akılın madde ve cisimlikle ilişkisi olmayıp diğer bütün varlıkların kendisinden sudûr ettiği varlıktır. Her ne kadar bütün bir varlığın fâili Tanrı olsa da Tanrı'nın vasıtasız olarak ibda yoluyla var ettiği tek şey ilk akıldır. Artık ilk akılla birlikte bölünmüşlük olduğundan çoklukta başlar. Nitekim onun illetine dair bilgisinden ikinci akıl, kendisine dair bilgisinden nefis ve imkânına dair bilgisinden de felek-i muhit meydana gelir. Sayısı tam olarak bilinmeyen bu akıllar silsilesi son ayrık akıl olan faal akla kadar devam eder. Burada ifade edilen her bir akıl, nefis ve felek, illetleriyle olan ilişkileri sürekli olması hasebiyle her hangi bir oluş ve bozuluşa tabi değildir.

İbn Sînâ'nın sudûr vasıtasıyla çokluğu açıklama çabası onun zorunlu varlığın zâtında her hangi bir bölünmüşlüğe yol açmama hassasiyetinden kaynaklanıyor olabilir. Nitekim Tanrı'dan âlemin bir anda değil de katı bir nedensellik hiyerarşisine tabi olarak

¹⁶² İbn Sînâ, *a.g.e.*, 147.

meydana gelmesi bir anlamda mutlak olarak mâna olan Tanrı'dan ve akıllardan bir anda maddenin ortaya çıkmayacağı düşüncesine matuf olabilir.

2.2. İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Düşüncelerine Karşı Eleştirileri

İbn Sînâ hudûsu zâtî ve zamansal olmak üzere ikiye taksim eder. Zâtî hudûs, öncesi olmayan, defaten meydana gelmiş varlıklar için kullanılırken zamansal hudûs ise zamanın öncelemesiyle meydana gelmiş varlıklar için kullanılır.¹⁶³ Özellikle İbn Sînâ'nın hudûs görüşünün kelâmcılardan ayrıldığı nokta hudûsu sadece zamanın öncelemesiyle sınırlandırmayıp, kendilerini zamanın öncelemediği varlıkların da muhdes olabileceği düşüncesidir. Şu durumda zâtî hudûs, yine illiyet prensibi gereği kendisini illetin sadece ontolojik olarak öncelediği varlıklar için kullanılırken, zamansal hudûs ise illetin kendisini sadece ontolojik olarak değil aynı zamanda zamansal olarak da öncelediği varlıkları için kullanılır.¹⁶⁴ İbn Sînâ'nın zâtî hudûsu açıkladığı pasajdaki cümleleri şöyledir:

Bil ki, şey zamâna göre sonradan meydana gelmiş olabileceği gibi, aynı şekilde zâta göre de sonradan meydana gelmiş olabilir. Sonradan meydana gelen şey [Muhdes] yokluktan sonra meydana gelen şeydir. Öncelik gibi sonralık da, zamanla da zâtla da olabilir. Eğer bir şeyin zâtında kendisinden dolayı varlık gerekmezse, hatta tek başına illet olmaksızın var olmazsa, ancak illetle var olur. Bizâtihi olan bizâtihi olmayandan öncedir. Bizâtihi mâlûl olan her şey için ilk önce yokluk, ikinci olarak ise bir illetten dolayı varlık olur. Böylece her mâlûl sonradan meydana gelendir. Yani zâtında var olmadıktan sonra kendisi dışındakinden varlığı alır. Böyle her mâlûl zâtında sonradan meydana gelen olur. (...) Onun sonradan meydana gelmesi ancak ve sadece zamanın tek bir anında değildir. Aksine o, zamanın ve dehrin bütününde

¹⁶³ Kılıç, "İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı," s. 24.

¹⁶⁴ Kılıç, a.g.tz. s. 25; Atay, *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 122-123.

sonradan meydana gelir. Zamansal olarak sonradan meydana gelmesi mümkün değildir. Yoksa kendisinden meydana geldiği madde onu öncelerdi.¹⁶⁵

Bu alıntı ekseninde denilebilir ki İbn Sînâ, Tanrı dışındaki bütün varlıkları mâlûl kategorisinde değerlendirmekte ve öncelik sonralık ilişkisini de illet-mâlûl ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Ayrıca var olmasında ne maddeye ne de başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlıklar, illetleri bakımından zamansal olarak değil, zâtî olarak öncelenmektedirler.¹⁶⁶

Zâtî hudûsa konu olan varlıkların ilki sudûr teorisine göre mutlak bir olan Tanrı'dan sudûr eden ilk akıldır. Birden bir çıkar ilkesine göre zâtında hiç bir şekilde bölünmüşlük barındırmayan Tanrı'dan ilk akıl sudûr eder.¹⁶⁷ Dolayısıyla her ne kadar bütün varlıkların en nihâyetinde kendisinde son bulduğu Tanrı bütün varlıkların ilk nedeni olsa da, Tanrı'nın hiç bir aracı olmaksızın ibda yoluyla meydana getirdiği ilk varlık ilk akıldır. Dolayısıyla Tanrı'nın doğrudan illeti olduğu mâlûl ilk akıldır. İlk akıldan sonra varlık silsilesi nedensellik hiyerarşisine tabi olarak devam eder.

Zaman açısından hâdis olan varlıklar da ise yokluğun kendilerini öncelemesi hem zamansal hem zâtîdir. Bu varlıklar yine mümkün kategorisinde olup oluş (kevn) ve bozuluşa (fesâd) tabi olmaları bakımından ezelî mümkün varlıklar dahilinde değildirler. Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus zamansal açıdan muhdes varlıkların öncesindeki yokluktan mutlak anlamda yokluğun kastedilmemesidir.¹⁶⁸ Nitekim imkân

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), s. 202.

¹⁶⁶ Kılıç, a.g.tz., s. 27

¹⁶⁷ Tanrı'dan sudûr eden ilk aklın, kendini var eden Tanrı'yı düşünmesinden ikinci akıl, kendi varlığını düşünmesinden ilk nefis, kendi imkânını düşünmesinden de ilk felek meydana gelir. Bkz. Atay, *a.g.e.*, s. 110.

¹⁶⁸ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 236.

özü itibariyle bir cevher olmayıp konusu maddedir. Dolayısıyla ay altı âlemdeki her bir nesneyi önceleyen bir maddenin olması gerekir.¹⁶⁹

Diğer yandan zâtî hudûsa konu olan varlıkların illet-mâlûl birlikteliği gereği öncelikleri sadece zâtî öncelik olup her hangi bir zamanla öncelenmezler. Bu da Tanrı ile birlikte ezeli varlıkların olduğu anlamına gelir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre ay üstü âlem söz konusu olduğunda buradaki mevcûtlar zamansal hudûs kapsamına girmezler. Temelinde illiyet prensibinin olduğu bu düşünce kelâmcılar ile filozoflar arasındaki önemli farklılıklardan biridir. Kelâmcıların düşüncelerinde hudûs, İbn Sînâ'da olduğu üzere zâtî hudûs olmayıp, onlar bütün varlıkların zamansal olarak öncelendiklerini düşünürler. Böyle düşünmelerindeki ana sâik ise kadîm varlığın sadece Tanrı olduğu inancıdır.

Mevcûdu illete muhtaç kılan şeyin hudûs mu imkân mı olduğu sorusu, önceki kelâmcı ve filozoflar tarafından tartışılmıştır. Kelâmcılar bu muhtaçlığın sebebinin hudûs olduğunu belirtirken filozoflar ise sebebin imkân olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Sînâ da mevcûdu fâile muhtaç kılan şeyin onun imkânı olduğu konusunda ısrarlıdır ve sebebin hudûs olduğunu savunan kelâmcılara karşı itirazlarda bulunur. Hatta *en-Necât* adlı eserinde konuyla ilgili müstakil bir başlık açmıştır. Ona göre kelâmcıların aksine fâile muhtaç olmanın sebebi hudûs değil imkândır.

Bil ki, şeye yokluğundan sonra varlık veren fâilin [etkin olan] mef'ûlü [edilgen olan] iki durumda bulunur: Geçmişte bulunan bir yokluk ve şu anda bulunan bir varlık. Fâilin onun [mef'ûlün] geçmişte bulunan yokluğunda her hangi bir etkisi yoktur. Onun etkisi kendisinden olan mef'ûlün varlığındadır. Mef'ûl ise ancak varlığı başkasından olması dolayısıyla mef'ûldür. Fakat yokluk zâtından dolayı ona ilişmiştir. Yoksa bunda fâilin bir etkisi yoktur. Fâilden olan etkiyi vehmettiğimizde ondan olan diğer varlığın yokluğundan sonra ona ilişmeyip, aksine sürekli olması muhtemeldir. Fâil, etkisi en devamlı

¹⁶⁹ Kaya, *a.g.e.*, s. 236.

olmasından dolayı en etkili olandır. Eğer biri inat eder ve etkinin ancak mef'ûlün yokluğundan sonra mümkün olacağını söylerse, mef'ûlün yokluğunun fâilden olmadığını ancak varlığının fâilden olduğunu kabul etmiş olur. Ondan olan varlığın belirli bir anda olduğunu ve bunun da sürekli olduğunu varsayalım. Bu gerçek, “Var olan [mevcûd] bir var edicinin [mûcid] var etmediğidir.” şeklindeki söz ile saptırılıyorsa bil ki belirsizlik “onu var etmesi” lafzındadır. Eğer mevcûdun kendisi için yokluktan sonra bir varlığın başlamaması kastedilmişse bu doğrudur. Ama eğer mevcûdun ne ise o olması açısından varlığı gerektirmeyen mahiyeti veya zâtı açısından kesinlikle olmadığı, hatta varlığın kendisinden kaynaklandığı başka bir şey olduğu kastedilirse burada bir hata olduğunu söyleriz. Bir var edici tarafından var edildiğini söylediğimiz mef'ûl kaçınılmaz olarak ya yokluk durumunda ya varlık durumunda ya da her iki halde kendisini var eden ve kendisine varlık verenle nitelenir.

Yokluk durumunda bir var eden olmadığı bilinir. Bu sebeple her iki halde de kendisi için bir var eden olması geçersizdir. Geriye o mevcûd olduğunda kendisi için bir var edici olması kalır. Bu sebeple var edici, ancak var olanı ve var edilmiş olarak niteleneni var eden olur. Evet belki de var etmekle vasıflanamaz. Çünkü “var etme” lafzı, şu anda bulunmayan gelecekteki varı vehmettirir. Bu vehim ortadan kaldırılırsa, var olanın var edildiğini yani var olmakla nitelendiğini söylemek doğru olur. Tıpkı bir durumda var olanın var edilmekle nitelendirilmesi gibi. “Nitelenir” lafzı ile gelecekte niteleneceği kastedilmez. Bu durum var edilmek lafzı için de geçerlidir.¹⁷⁰

İktibas edilen metinde İbn Sînâ'nın vurguladığı husus, fâilin etkisinin onun yokluğunda değil varlığında olması ve varlığın zamansal olarak yokluk tarafından öncelenmesinin onun var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymasını gerektirmeyeceğidir.¹⁷¹ Mevcûdun fâil illete muhtaçlığını gerektiren asıl şey onun özü itibariyle mümkün olmasıdır. İbn Sînâ mevcûdun fâile olan ihtiyacının hudûs olduğunu savunan kelâmcılara karşı fâilin yokluk üzerinde her hangi bir etkisinin olmadığını dile getirir. Dolayısıyla

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 192-193.

¹⁷¹ Kaya, *a.g.e.*, s. 237.

sonradan var olan muhdes varlıktan hareketle bir muhdis varlığa yani Tanrı'ya ulaşma çabası İbn Sînâ'ya göre doğru bir yol değildir.

İbn Sînâ'nın kelâmcılara karşı bir diğer itirazı ise onun illiyet düşüncesiyle ilgilidir. Nitekim Tanrı'nın varlığının diğer varlıkları zâtî olarak değil de zamansal olarak öncelediği kabul edildiği takdirde, bunun illetin olup fakat mâlûlün olmadığı anlamına geleceğini, bunun illiyet düşüncesiyle de çelişeceğini belirtir.

İbn Sînâ'nın, kelâmcılara karşı en önemli eleştirilerinden biri, âlemin sonradan yaratıldığı kabul edildiğinde Tanrı'nın neden âlemi başka bir vakitte değil de belirli bir vakitte yarattığı sorusudur. İbn Sînâ, Tanrı'nın fiilini sonraya bıraktıklarından dolayı kelâmcıları "mu'attıla" olarak itham eder.¹⁷² Ona göre mevcûdu fâile muhtaç kılan şey şayet hudûs ise bu takdirde âlemin neden daha önce değil de belli bir vakitte yaratıldığı sorusuna anlamlı bir cevap verilemez.¹⁷³ Fakat filozof bu soruya verilebilecek cevapları kendisi tartışır. Nitekim âlemin belli bir zamanda tahsis edilmesini Tanrı'nın irâdesiyle açıklamayı ele alan filozof, söz konusu irâdenin Tanrı'nın zâtında mı yoksa zâtının dışında mı olduğunu sorar. Şayet Tanrı'nın zâtında ise Tanrı'da sonradan yaratılmışlara taalluk eden bir irâdenin bulunmasının, O'nun mutlak birliğine hâlel getireceğini, yok eğer bu irâdenin Tanrı dışında ise yani Tanrı tarafından yaratılmış bir irâde ise bu sefer de niçin bu irâdenin dolayısıyla âlemin daha önce değil de belli bir zamanda yaratıldığı sorusunun gündeme geleceğini, bunun da teselsüle sebebiyet vermesi hasebiyle kabul edilemeyeceğini belirtir.¹⁷⁴

¹⁷² Kılıç, "İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı," s. 70.

¹⁷³ Kılıç, a.g.tz., s. 69.

¹⁷⁴ Kılıç, a.g.tz., s. 38.

İKİNCİ BÖLÜM:

FAHREDDİN er-RÂZÎ'DE KAVRAM VE DELİL OLMASI

AÇISINDAN HUDÛS VE İMKÂN

Birinci bölümde kelâmcıların geliştirdiği ve kullandığı hudûs delili ile İslam felsefecilerinin geliştirdiği imkân delilleri ve bu delillere yöneltilen eleştiriler ele alındı. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî (606/1210) isbât-ı vâcib konusunda kendisinden önce kelâmcıların kullandıkları hudûs delili ile filozofların kullandıkları imkân delilini tevârüs etmekle birlikte, İbn Sînâ tarafından hudûs deliline yöneltilen eleştirilerin de muhatabı olmuştur. Bu bölümde Fahreddin er-Râzî'nin hudûs ve imkân delillerine nasıl yaklaştığı ele alınacaktır. Öncelikle varlığa ilişkin genel kavramlardan (umûr-i âimme) olan hudûs ve imkânın kavramsal tahlili yapılacak, daha sonra ise bu iki kavramdan üretilen hudûs ve imkân delillerinin “isbât-ı vâcib”de nasıl kullanıldığı incelenecektir.

1. Hudûs ve İmkân Kavramları

1.1. Hudûs Kavramı

Fahreddin er-Râzî, hudûsu, kendisinden önceki kelâmcıların ve filozofların anlayışlarını da içerecek şekilde zamansal hudûs ve zâtî hudûs olmak üzere ikiye ayırır. Zamansal hudûsu, “bir nesnenin önceden yok iken sonradan var olması” şeklinde tanımlarken, zâtî hudûsu “bir şeyin varlığının kendisinden olmayıp varlığında başkasına bağlı olması”

şeklinde tarif eder.¹⁷⁵ Zâtî hudûs aynı zamanda zamansal hudûsu da içerdği için daha geneldir.

Diğer yandan Râzî, asıl hudûsun, önceki kelâmcıların ifade ettiği gibi yok iken var olan anlamına gelen zamansal hudûs olduğunu belirtir.¹⁷⁶ *Muhassal*'da ise “kelâmcılara göre varlığın taksimi” başlığı altında varlığı kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırır. Kadîmi, varlığının başlangıcı olmayan mevcûd, hâdisi ise varlığının başlangıcı olan mevcûd şeklinde tanımlayarak kadîm varlığın Allah olduğunu, hâdis varlıkların ise Allah dışındaki bütün mevcûdât olduğunu belirtir.¹⁷⁷ *el-Erba'în*'de ise Râzî, hâdis hakkında yapılan farklı tanımlar olsa da bunların iki tanıma irca edilebileceğini ifade eder. Birincisi hâdisin zaman tarafından öncelenmesi, ikincisi ise hâdisin başkası tarafından öncelenmesidir.¹⁷⁸ Râzî, her mümkünün mahiyetinin varlığından farklı olduğunu, mahiyeti varlığından farklı olanın ise varlığını fâil tarafından aldığını, dolayısıyla varlığını başkasından alan şeyin, varlığı aldığı şey tarafından öncelenmiş olduğunu, bunun ise zâtî hudûs olduğunu belirtir.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed el-Muktasî Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), I, 228; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 375-376; Seyyid Şerif Cürcânî'de hâdisin, zaman tarafından öncelenen ve başkasına ihtiyaç duyan olmak üzere iki türünün olduğunu ifade eder. Birincinin zamansal hudûs olarak, ikincisinin ise zâtî hudûs olarak isimlendirildiğini belirtir. Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, (Mağrib: Dârü'l-Beyzâ, 2006), s. 77; Ayrıca bkz. Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), I, 380.

¹⁷⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhi*, nşr. Ahmed Hicâzî Es-Sekkâ. (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), IV, 13; Haklı, a.g.e., s. 98.

¹⁷⁷ Râzî, *Muhassalu efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha Abdurraâf Sa'd (Mısır: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye), s. 82; a.mlf., *Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), s. 77.

¹⁷⁸ Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicaz es-Sakkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1982), I, 23.

¹⁷⁹ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 230.

Râzî, hudûsla ilgili meseleleri daha sonraki kelâmcıların konu tasnifi bakımından etkilendikleri¹⁸⁰ *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye* ve *Muhassal*'da inceler. Hudûsla ilgili önemli tartışmalardan biri nesnenin fâile olan ihtiyacında sebebin hudûs mu yoksa imkân mı olduğudur. Râzî, imkân ve hudûsu incelediği bölümde her iki kavramı da bu açıdan ele alır. İmkânla ilgili tartışmaları bir sonraki başlığa bırakarak hudûs hakkındaki tartışma ve yorumlara geçebiliriz.

Râzî, *el-Mebâhis*'te kelâmcıların, nesneyi fâile muhtaç kılan sebebin hudûs olduğunu dillendirdiklerini, filozofların ise bunu kabul etmediklerini belirtir. Filozoflara göre hudûs, şeyin varlığının yokluk tarafından öncelenmesidir. Dolayısıyla hudûs, şeyin varlık kazandıktan sonra vasıflandığı bir sıfattır. Şeyin varlığı ise kendisine tesir eden illetten sonradır. İlet ise şeyin fâile ihtiyaç duymasından sonradır. Sonuç olarak filozoflara göre varlığın bir sıfatı olan hudûsun, henüz şey var olmadan önce ihtiyacın illeti olması mümkün değildir. Aksi takdirde bir şey mertebeye daha sonra gelmesine rağmen kendinden önce gelenlerin illeti olmuş olur ki bu hiyerarşik olarak yanlıştır. Dolayısıyla hiyerarşi, fâil-ihtiyaç-illet-hudûs şeklindedir. Dördüncü mertebeye gelen

¹⁸⁰ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, s. 19. Türker'e göre *Muhassal*'ın önceki kelâm eserlerinden farkı, ilâhiyât bahislerini önceleyen kısımdadır. *Muhassal*'daki bilgi ve istidlâl bahisleri, Cüveynî ve Gazzalî'nin eserlerindeki bilgi tartışmalarının geliştirilmiş ve bilgi felsefesi haline getirilmiş versiyonu olduğunu belirten Türker'e göre Râzî sonrası dönemde kaleme alınan *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makasid*'in bilgi ve nazar tartışmalarında Râzî'ye yapılan atıflar *Muhassal* üzerindendir. *el-Mebâhis* ise sonraki dönemlerde kelâm kitaplarının tertip ve muhtevasını belirleyen eserdir. Râzî'nin bu eserde, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ külliyyatının içeriğini esas alarak buna önceki kelâm mirasını dahil ettiğini ve yeniden yorumladığını belirten Türker, *el-Mebâhis* dikkate alındığında hem bir kelâm kitabı hem de felsefe kitabı olarak okunabileceğini ifade eder. Bu haliyle Râzî'nin, hem bir mütekellim olarak hem de bir filozof olarak felsefeyi yeniden tanzim ettiğinin altını çizer. Fahreddin er-Râzî'nin bu iki eseri ve sonraki dönem kelâm kitaplarının içerik ve konu tasnifine etki eden eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Türker, “Kelâm ve Felsefe tarihinde Fahreddin er-Râzî”, s. 19-24; Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinin kronolojisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), s. 91-155.

hudûsun, şeyin fâile olan ihtiyacının sebebi olması düşünülemez.¹⁸¹ *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta

hudûsun fâile olan ihtiyacın sebebi olamayacağına dair Râzî'nin görüşü şöyle aktarılır:

Denilmiştir ki: Yukarıdaki üç görüşün [müessire muhtaç kılan sebebin hudûs olduğuna dair zikredilen görüşler] **hepsi de zayıftır**. Bunu söyleyen İmam Râzî'dir. **Çünkü hudûs, varlığın sıfatıdır**; zira hudûs varlığın yoklukla öncelenmesinden ibarettir ve dolayısıyla kesinlikle onun sıfatıdır. **Bu nedenle hudûs varlıktan sonra gelir**. Zira şeyin sıfatı ondan sonradır. **Varlık ise illetin tesirinden** yani var etmeden sonradır. **İlletin tesiri de muhtaçlıktan sonradır**. Çünkü zorunlu ve imkânsızda olduğu gibi, şey kendinde müessire muhtaç olmadığı müessirin ona tesir etmesi düşünülemez. **Muhtaçlık da zorunlu olarak muhtaçlığın illetinden sonra gelir**. **Dolayısıyla** hudûsun muhtaçlığın illeti veya illetin bir parçası olduğu ya da şartı olduğu kabul edildiğinde **onun kendisinden** birinci ve üçüncü kabule göre dört, ikinci kabule göre beş **mertebe sonra gelmesi gerekmektedir**. Çünkü illetin parçası kendisinden öncedir.¹⁸²

Râzî'de muhdesin sebebe ihtiyacında şüphe yoktur. Asıl tartışma bu ihtiyacın sebebinin hudûs mu yoksa imkân mı olduğundadır. Çünkü hudûs ve imkân ihtiyacın sebebi olmadığı takdirde şeyin zorunlu ya da kadîm olması gerekir. Bunların ise bir illete muhtaçlığı söz konusu değildir. Râzî, ihtiyacın sebebinin ne olduğu konusunda hudûsun yukarıda zikredilen nedenlerden dolayı sebep olamayacağını belirterek sebebin imkân olduğunu söyler.¹⁸³

Hudûsla ilgili önemli tartışmalardan biri de zamansal hâdisleri önceleyen bir maddenin olup olmadığına dairdir. Bu tartışma imkân düşüncesinin sonucudur. Çünkü İbn Sînâ'ya göre imkân cevher olmadığından bir mahalli gerektirir. Bu mahal ise varlığın

¹⁸¹ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 230.

¹⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 712. Metinde vurgulanan kelimeler İcî'ye aittir.

¹⁸³ Râzî, *a.g.e.*, I, 230-231,

imkânını taşıyan maddedir. Dolayısıyla her hâdis, var olmadan önce kendinde mümkündür. Şayet imkânsız olsaydı varlığa gelemezdi. Şu halde İbn Sînâ'ya göre vücûdî bir anlam olan imkânın, kendisiyle kaim olduğu bir taşıyıcısı gerekir ki bu da maddedir. Bazen madde farklı durumlara göre heyula, konu (mevzû') vb. olarak isimlendirilir.

Râzî, her muhdesin varlığından önce mümkün varlık olduğunu, imkânın ise kâdirin ona güç yetirmesi olmadığını aksine imkânın vücûdî bir anlam olduğunu belirtir. İmkânın ise araz olduğunu dolayısıyla bir mahalli gerektirdiğini ifade eder. Bu mahallin ise hâdis olmayıp bilakis kadîm olan heyula olduğunu belirtir.¹⁸⁴ Fakat bu ifadeler Râzî'nin konuyla ilgili düşünceleri olmayıp bilakis İbn Sînâ'nın düşüncelerinin bir tasviri olduğu söylenebilir. Çünkü ileride görüleceği üzere Râzî, imkânın vücûdî değil, ademî olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı da bir mahal gerekmeyeceğinden maddeye ihtiyaç yoktur.

Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlib*'te beş farklı öncelikten söz eder. Bunlardan birincisi illetin mâlûle olan önceliği, ikincisi zât bakımından öncelik, üçüncüsü şeref bakımından öncelik, dördüncüsü mekân bakımından öncelik, beşincisi de zaman bakımından önceliktir. Şayet yokluğun varlığı öncelemesinden illetin önceliği kastediliyorsa bunun yanlış olduğunu belirten Râzî, yokluğun varlığın illeti olamayacağını ifade eder. Şayet zât bakımından bir öncelik kastediliyorsa bu kabul edilebilir. Çünkü mümkün zâtı gereği varlığı gerektirmediğinden dolayı varlığını başkasından alır. Dolayısıyla varlığını başkasından alan ise zât bakımından varlık aldığı şeyden sonradır.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Râzî, *a.g.e.*, I, 232.

¹⁸⁵ Râzî, *el-Metâlib*, IV, 13-14.

Dikkat çekici hususlardan biri Râzî'nin hudûs çeşitlerini anlatırken zamansal hudûsun yanı sıra zâtî hudûsu da zikretmesidir. Fakat hudûs bir şeyin yokluğunu iktiza ediyorsa, arada her hangi bir zaman olmamasına rağmen yine de hudûsla nitelenebilir mi? Diğer bir ifadeyle filozoflar zâtî hudûs nitelemelerindeki hudûs kavramıyla ne kastetmektedirler? Nitekim birinci bölümde filozofların zamansal hudûsu oluş ve bozuluşa tabi olan ay altı âlemdeki mevcutlar için kullandıkları, ay üstü âlem için zamansal hudûstan bahsetmedikleri, bilakis buradaki önceliğin zât bakımından olduğu ifade edildi. Fakat zât bakımından önceliğin hudûs kavramıyla açıklanması, filozofların zât bakımından da olsa arada bir yokluk bulunduğu düşüncesine sahip oldukları anlamına gelebilir mi? Çünkü zorunlu varlık düşüncesine dayalı âlem tasavvurunda zorunlu varlık ile âlem arasında her hangi bir yokluk düşünmek pek de mümkün görünmemektedir.

Fahreddin er-Râzî hudûsu incelediği bölümde aynı zamanda hudûsun mukâbili olan kıdem kavramını da inceler. Kıdemi de zamansal ve zâtî olarak ikiye ayıran Râzî'ye göre “varlığının zamanının başlangıcı olmayan” zamansal kıdem iken, “zâtının varlığının, kendisiyle zorunlu olduğu bir ilkesinin olmaması” zâtî kıdemdir. Zâtî kıdemin zorunlu ile eş anlamlı olduğunu belirtir.¹⁸⁶ Râzî, “zamanın kadîm olduğu akla gelebilir” endişesiyle zamansal kıdemi açıkladığı yerde zamanın kadîm olmadığını belirtir. Çünkü başlangıcı

¹⁸⁶ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 229. Cürcânî, kadîmi, varlığı başkasından olmayan mevcut ve varlığı yokluk tarafından öncelenmeyen mevcut şeklinde tanımlar. Birinci tanımın zâtî kıdem olduğunu ikinci tanımın ise zamansal kıdem olduğunu belirten Cürcânî, zâtî kıdemin mukâbilinin zâtî hudûs olduğunu, zamansal kıdemin mukâbilinin ise zamansal hudûs olduğunu ifade eder. Her zâtî kadîmin zamansal olarak da kadîm olduğunu fakat her zamansal kadîmin zâtî kadîm olmadığını belirten Cürcânî, aynı şekilde zâtî hudûsun zamansal hudûstan daha genel olduğunu belirtir. Ayrıca Cürcânî, kadîmin başlangıcı ve sonu olmayan şeklinde de tanımlandığı bilgisini verir. bkz. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 154; Kadîm'in İbn Sînâ felsefesinde “Zorunlu Varlık”ın mukâbili olması hakkında bkz. Türker, “Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği”, s. 61; Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 99; Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 287.

olmayan zamanların kabul edilmesi, bunların kadîm varlık olduklarını çağrıştırmaları hasebiyle kabul edilmez.¹⁸⁷

Râzî, *Muhassal*'da kadîm¹⁸⁸ varlığın, fâile dayanıp dayanmayacağı hususunda kelâmcılar ile filozoflar arasında ihtilaf olduğunu belirtir. Kelâmcılara göre kadîm, fâile dayanmazken filozoflara göre bunun mümkün olduğunu¹⁸⁹ belirten Râzî, iki disiplin arasındaki farkın fâilin özelliklerinde tebarüz ettiğini söyler. Nitekim kelâmcılara göre fâil, fâil-i muhtâr'dır ve kadîmin böyle bir fâile dayanması mümkün değildir. Çünkü fâilin varlığı yaratmak için kastı, varlıklardan önce olduğu için varlıklar Tanrı'nın irâde ve kastı tarafından öncelenirler. Filozoflar ise fâilin, zâtından dolayı zorunlu fiil yapması hasebiyle kadîmin böylesi bir fâile isnat edilebileceğini belirtirler.¹⁹⁰ Râzî, filozofların şayet irâde ve ihtiyâr sahibi bir fâili kabul etmiş olsalardı kadîmin bu fâile isnadını mümkün görmeyeceklerini ifade eder.¹⁹¹ Ayrıca kelâmcılara göre de kadîmin, kendi zâtından dolayı zorunlu bir şekilde fiil yapan bir fâile dayanması mümkündür. Diğer yandan Râzî, Ehl-i Sünnet'in Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında kadîm varlık kabul

¹⁸⁷ Râzî, *Muhassal*, s. 82; a.mlf., *Kelâma Giriş*, s. 77.

¹⁸⁸ Burada kadîmden kastedilen Tanrı değildir. Zira tartışma mahalli âlemin kadîm olduğu kabul edildiği takdirde onun bir fâile isnat edilip edilemeyeceği ile ilgilidir.

¹⁸⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 83; a.mlf., *Kelâma Giriş*, s. 78.

¹⁹⁰ İcî, Seyfeddin Âmidî'nin, kadîmin muhtârâ dayanmasını mümkün gördüğünü söyleyerek Âmidî'nin şöyle dediğini aktarır. "**Bir kasıtlı var etmenin mâlûlün varlığından önce gelmesi, zorunlulukla var etmenin önce gelmesi gibidir. Nasıl ki zorunluluk yoluyla var etmenin önceliği zaman bakımından değil de zât bakımından öncelik ise, benzer durum burada da mümkündür.** Yani kasıtlı var etme, zaman bakımından kastedilenin varlığıyla birlikte ama zât bakımından önce olabilir. **Önceliğe dönen şey ve kadîmliği gerektirme hususunda** iki var etme **arasında fark yoktur.** Bu takdirde âlemin zâtı gereği zorunlu olan yüce Allah sayesinde ezelden zorunlu olması ama bununla birlikte Allah'ın muhtâr olması mümkündür. Bu durumda Allah ve âlem zât bakımından öncelik ve sonralıkta farklılaşsalar bile her ikisi de varlıkta beraber olacaklardır. Tıpkı elin hareketinin zamanda yüzüğün hareketiyle beraber olsa da zât bakımından önce olması gibi." Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 732. Metinde vurgulanan kelimeler İcî'ye aittir.

¹⁹¹ Râzî'nin bu düşüncesine, "Şayet bu kabul edilecek olursa, kelâmcıların hudûs meselesini ihtiyar düşüncesi üzerine kurdukları anlamına geleceğini, halbuki kelâmcılar önce âlemin hâdis olduğunu delillendirmekte sonra da âlemin hâdisliği üzerinden onu var edenin muhtâr olması gerektiğini temellendirmişlerdir" şeklinde itiraz edilmiştir. Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 730; Tûsî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta görülen bu itiraza benzer ifadeleri için bkz. Altaş, "Fahredden er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında", s. 458.

etmediklerini belirtir.¹⁹² Son olarak kadîmin yokluğa kâbil olmadığını belirten Râzî, yokluğa kâbil olanın var olabilmesinin ancak başka bir varlık tarafından olacağını ve bunun ise kadîmin her yönden müstağni olmasıyla çelişiklik arz edeceğini ifade eder.¹⁹³

1.2. İmkân Kavramı

Fahreddin er-Râzî zorunluluk, imkân ve imkânsız kavramlarının ancak birbirleri ile tanımlanabilir olmasını kısırdöngü olarak niteler. Ona göre bu kavramlardan her biri ancak birbirleriyle tarif edilebilir. Fakat Râzî, zorunluluk kavramının varlığa daha yakın olması nedeniyle imkân ve imkânsızlık kavramlarının, zorunluluk kavramı ile tanımlanmasını daha uygun görür.¹⁹⁴

İbn Sînâ'da imkân sadece bir mantık terimi olmayıp aynı zamanda metafizik bir boyutu vardır. Râzî, mantık terimi olan imkânı, eserlerinde mantık bölümünde incelerken, imkânın ontoloji ile ilgili kısmını varlığa ilişkin genel kavramlar (umûr-i âimme) bölümünde ele almıştır.¹⁹⁵ Dolayısıyla Râzî'nin imkân kavramı hakkında düşünceleri imkânın ontolojik anlamıyla ilgilidir.

¹⁹² Râzî, *Muhassal*, s. 83; a.mlf., *Kelâma Giriş*, s. 78.

¹⁹³ Râzî, *Muhassal*, s. 83; a.mlf., *Kelâma Giriş*, s. 78-79.

¹⁹⁴ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 207; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 349; İcî, zorunluluğu, imkânı ve imkânsızlığı tarif etmek isteyen kişinin zorunluyu, “yokluğu imkânsız veya yokluğu imkânsız olan”, imkânı “varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan”, imkânsızı ise “yokluğu zorunlu olan” şeklinde tanımlayabileceğini ifade eder. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 657; İbn Sîna felsefesinde “zorunlu ve imkân” kavramlarının tanımlanması hakkında bkz. Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 88.

¹⁹⁵ “Hakkında konuşulan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları düşünce veya dil bakımından önermelerin kipleri ve nefsü'l-emir bakımından önermelerin maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan başkadır.” Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 670; İmkânın bir mantık terimi olarak ifade ettiği anlam için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2015), s. 120-121; Mahmut Kaya, “İmkân,” *DİA*, XXII, 224-225; Talha Alp, *Mantık: İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), s. 14. (Sözlük Kısmı)

Râzî, ontolojik anlamda imkânın, iki yönü olduğunu vurgular. Bunlardan birincisi zâtından dolayı varlığı ve yokluğu gerektirmemesi, ikincisi ise varlığında ve yokluğunda başkasına muhtaç olmasıdır. Başkasına muhtaç olması da zâtında varlığı ve yokluğu gerektirmeyen olmasının bir sonucudur.¹⁹⁶

Râzî, hudûsu konu edindiği bölümde fâile olan muhtaçlığın sebebinin ne olduğuna dair incelemesini “imkân” kavramını konu edindiği bölümlerde de devam ettirir. Bir önceki başlıkta kelâmcılarla filozofların “şeyin fâile olan ihtiyacının sebebi” hakkında görüş ayrılığı içinde olduğunu kaydetmiştik. Kelâmcılar, bu muhtaçlığın sebebinin hudûs olduğunu iddia ederken filozoflar muhtaçlığın sebebinin imkân olduğunu söylemektedirler.¹⁹⁷

Dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de fâile olan ihtiyacın sebebinin ne olduğuna dair tartışmanın âlemin ezelîliği ile doğrudan ilgili olmasıdır. Çünkü kelâmcılara göre şayet yokluk nesneyi zamansal olarak öncelemiyorsa, onun yaratılmışlığı düşünülemez. Tanrı’nın âlemi zamansal olarak öncelemediği farz edildiğinde bu öncelik zâtî öncelik olacaktır ki, bu da Tanrı ile birlikte âlemin olduğu, dolayısıyla âlemin ezelî olduğu anlamına gelir. Ayrıca kelâmcılar zamansal hudûsun varlıkların bir kısmı için değil, bütün varlıklar için geçerli olduğunu düşünmüşlerdir. Buradaki hassasiyetleri ise bizzât Tanrı tasavvurlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü fâile i muhtâr bir Tanrı’nın kastı ve irâdesi varlıkları zamansal olarak öncelemektedir.¹⁹⁸ Dolayısıyla irâdeli bir Tanrı anlayışının, kelâmcıları nesnenin fâile olan ihtiyacının hudûs olduğu düşüncesine götürdüğü söylenebilir.

¹⁹⁶ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 207; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 658; Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 360.

¹⁹⁷ Altaş, *a.g.e.*, s. 368-369.

¹⁹⁸ Cürcânî, *a.g.e.*, I, 728-730.

Râzî filozofların, “imkânın” fâile olan ihtiyacın sebebi olduğu hususunda ittifak ettiklerini söyler. Çünkü şeyin, varlığa ve yokluğa nispeti eşit ise, bu iki nispetten biri diğerine ancak başka bir sebep sayesinde baskın olabilir. İki eşit nispetten birinin diğerine olan baskınlığı, bir sebep aracılığıyla olmuyorsa bu durum mümkünün tanımında geçen “varlığa ve yokluğa nispeti eşit olan” ifadesiyle çelişir.¹⁹⁹

İbn Sîna *en-Necât*’ta kelâmcıların iddia ettiği gibi muhtaçlığın illeti hudûs kabul edildiği takdirde âlemin ihtiyaç halinde olduğunun savunulamayacağını belirtir. Ayrıca İbn Sînâ, ihtiyacın hudûs olarak kabul edilmesi durumunda mef’ûl var olduktan sonra fâile olan ihtiyacının ortadan kalkacağını iddia eder. Çünkü İbn Sînâ, kelâmcılara göre mef’ûlün yokluktan varlığa çıkmasında fâile muhtaç olduğunu düşündüklerini iddia ederek buna göre bir nesnenin var olduktan sonra fâile olan muhtaçlığından bahsedilemeyeceğini belirtir.²⁰⁰

Râzî, *Şerhu’l-İşârât*’ta, İbn Sînâ’nın bu sözlerinde bütün kelâmcıların böyle düşündüklerini kastetmediğini, çünkü İbn Sînâ’nın “böyle derler” yerine “bazen şöyle derler” ifadesini kullandığını belirtir. Nitekim kelâmcılar var olan nesnenin var olduktan sonra fâile muhtaçlığının kalkmayacağını bilakis sürekli bir ihtiyaç halinde olduğunu cevher ve araz düşüncesinden hareketle açıklarlar. Kelâmcılar cevheri bekâ halinde fâile muhtaç kılmıyorlarsa da arazların bekâ halinde fâile muhtaç olduğunu, dolayısıyla arazlardan hâlî olamayan cevherlerin de fâile muhtaç olduğunu belirtirler.²⁰¹ Şu durumda İbn Sînâ tarafından hudûstan sonra mevcûdun fâile olan ihtiyacının sona erdiği iddiası kelâmcıların genel kanaatini yansıtmamaktadır.

¹⁹⁹ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 217-219.

²⁰⁰ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: y.y, 2005), II, 385-386; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler* çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s. 134,

²⁰¹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, II, 387; Altaş, *a.g.e.*, s. 371.

Fahredden er-Râzî, *el-Işârât* şerhinde İbn Sînâ'nın mef'ûlün fâile taallukuyla ne kastettiğinin iki ihtimali olabileceğini belirtir:

1. Fâile muhtaçlığın ne olduğu

2. Fâile muhtaçlığın illetinin ne olduğu

Râzî, fâile muhtaçlığın ittifakla varlık olduğunu, şeyin var olmak için fâile muhtaç olduğunu ifade eder. Mütakellîm ve filozoflar arasındaki asıl tartışma mahallinin ise ihtiyacın illetinin “hudûs” mu yoksa “imkân” mı olduğudur. Râzî burada da açık bir şekilde kelâmcılara göre ihtiyacın “hudûs” olduğunu, filozoflara göre ise bunun “imkân” olduğunu belirtir.²⁰² Ayrıca kelâmcıların, fiili yokluktan sonra var olan için, fâili ise daha önce müessir değilken sonradan bir şeyin varlığına tesir eden için kullandıklarını belirtir. Filozofların ise, fiil dediklerinde bununla başkasına ihtiyaç duyan her mümkünü, fâil dediklerinde de başkasının kendisine ihtiyaç duyduğu tüm varlık vereni kastettiklerini belirtir.²⁰³ Dikkat edilirse fiil ve fâil kavramlarına yaklaşımlar, fâile olan ihtiyacın ne olduğu sorununun bir sonucudur. Nitekim kelâmcılar bir şeyi yok iken var edene fâil derken, filozoflar yok iken var olma şartı koşmayıp başkasının kendisine muhtaç olduğu şeye fâil demişlerdir. Dolayısıyla filozoflara göre mef'ûl kavramının zamansal hudûstan daha genel olduğu söylenebilir. Nitekim sudûr nazariyesindeki akıllar bir yönüyle de mef'ûl olmalarına rağmen zamansal hâdis değildirler.

Râzî, bir şey zamansal olarak yokluktan sonra varlık kazanmışsa burada lafza ve mânaya ilişkin iki bahsin olduğunu belirtir:

Lafzî tartışmada Râzî, zamansal muhdes ile mef'ûl kavramlarının aynı anlama gelip gelmedikleri, zamansal hâdislerin aynı zamanda mef'ûl olup olmadıkları, ya da birinin

²⁰² Râzî, *a.g.e.*, II, 387

²⁰³ Râzî, *a.g.e.*, II, 387,

diğerinden daha geniş anlamda kullanılıp kullanılmadığı sorularını sorar.²⁰⁴ Kelâmcıların tamamı, Arap dilinde mef'ûlden anlaşılan şeyin, zamansal muhdes lafzından anlaşılan şeyden daha dar olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü kelâmcılara göre fâil-i muhtârdan sâdır olan şeye mef'ûl denir. Filozoflara göre ise mef'ûl zamansal muhdesten daha geniş anlamdadır. Râzî, filozofların âlemi zamansal hâdis kabul etmediklerini fakat buna rağmen âlemi, Tanrı'nın fiili olarak gördüklerini belirtir.²⁰⁵ Râzî bu ifadelerden sonra “zamansal hâdis ile mef'ûl kavramları aynı anlama mı gelir?” sorusuna cevaben bu kavramların eşit anlama gelmediğini, kelâmcılara göre fiilin, muhdesten daha dar bir anlama geldiğini, filozoflarda ise durumun tersi olduğunu belirterek kelâmcıların söylediklerini haklı bulur.²⁰⁶

Mânaya ilişkin ikinci bahsin de iki veçhesi vardır ve dilsel bahse göre daha karmaşık bir yapı arz eder. Râzî, buradaki tartışmanın da muhdesin fâile olan ihtiyacının ne olduğu ve fâile olan ihtiyacın illetinin ne olduğu soruları etrafında cereyan ettiğini belirtir. İlk olarak Râzî muhtaçlığın muhtemel şıklarını ortaya koyar. Ona göre fâile olan muhtaçlık şeyin daha önceki yokluğu, ya şeyin şimdiki varlığı, ya şeyin yokluktan sonraki varlığı ya da bu üç şıkkın dışında olan dördüncü bir şıkla alakalıdır.

Râzî'ye göre şeyin muhtaçlığının önceki yokluk olamayacağı zorunlu olarak bilinir. Çünkü müessirin sırf yokluğa tesiri düşünülemez. Muhtaçlık şeyin yoklukla öncelenmiş olması da değildir. Nedeni ise, yoklukla öncelenmiş olmak, muhdeste varlık kazanma şartıyla zorunlu olarak meydana gelen bir niteliktir. Dolayısıyla bir şey varlık kazandığı esnada zorunlu olarak hudûsla nitelenecektir.²⁰⁷ Bu ise fâile muhtaçlığın hudûs

²⁰⁴ Râzî, *a.g.e.*, II, 390.

²⁰⁵ Râzî, *a.g.e.*, II, 390

²⁰⁶ Râzî, *a.g.e.*, II, 390

²⁰⁷ Râzî, *a.g.e.*, II, 391.

olmadığını gösterir. Çünkü bir şeyin sıfatları o şey kendinde takarrür ettikten sonra söz konusu olması hasebiyle hâdis olmak şeyi sonralayan bir durumdur. Bundan dolayı henüz var olmamış şeyin fâile olan muhtaçlığının hudûs olduğunu söylemek ya da hudûsun illetin bir parçası veya şartı olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir.²⁰⁸ Bu açıklamalar akabinde Râzî, fâile olan muhtaçlığın “şeyin varlığı” olduğu beyanında bulunur.

Râzî, İbn Sînâ’nın, “ihtiyacın ne olmadığı” hakkındaki sözü fazla uzattığını fakat “ihtiyacın ne olduğunu” söylemediğini belirtir. İbn Sînâ’nın ilgili kısımlarda geçen cümlelerinin âlemin ezeliğini ispatlamaya yönelik olduğunu kaydeden Râzî, bu takdirde şayet âlem ezeli ise, ezeli olan bir şeyin fâile muhtaçlığının nasıl temellendirileceği sorar, bu soruya karşı İbn Sînâ’nın âlemin ezeli olmasının onun fâile muhtaçlığını ortadan kaldırmayacağı şeklinde cevap verdiğini belirtir.²⁰⁹

Râzî, kelâmcılara göre de âlemin salt ezeli olmasının, onun ezeli bir illetin mâlûl olmasıyla çelişmeyeceğini ifade eder. Fakat kelâm ve felsefe arasındaki asıl tartışmanın illiyet tartışması olduğunu ve kelâmcıların bunu reddettiklerini belirtir.²¹⁰ Ayrıca kelâmcıların âlemin ezeli olmadığına dair düşünceleri illiyet teorisine karşı tutumlarından daha ziyade, âlemin varlığında müessir olanın kâdir olması gerektiği düşüncelerinden kaynaklanır. Filozoflar cihetinden mesele ise, kelâmcılardan farklıdır. Onlar âlemin ezeli olmasının kasıtlı fiil yapan bir fâilin eseri olamayacağını düşünürler. Dolayısıyla iki disiplin arasında âlemin ezeli olmasının fâil-i muhtâr bir Tanrı’ya dayanamayacağı konusunda ittifak olduğu söylenebilir.²¹¹

²⁰⁸ Râzî, *Lübâbü’l-İşârât ve’t-tembihât*, thk. Akmet Hicaz es-Sakkâ (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986), 151.

²⁰⁹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, II, 393-394.

²¹⁰ Râzî, *a.g.e.*, II, 394.

²¹¹ Râzî, *a.g.e.*, II, 395.

İmkân kavramıyla ilgili önemli tartışmalardan biri de, imkânın taşıyıcısı olan bir mahallin gerekmesi hasebiyle bu mahallin keyfiyetinin ne olduğu hakkındadır. İmkânın cevher olmadığını belirten İbn Sînâ, dolayısıyla imkânın bir mahalle ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Kendisinde varlığın imkânı bulunan bu mahallin ise madde olduğunu belirtir. Râzî ise İbn Sînâ'nın bu sözlerini açıkladığı kısımda İbn Sînâ'nın amacının her hâdisi önceleyen bir maddeyi ispat etmek olduğunu söyler. Râzî, imkânın vücûdî olmasının ona kâdirin güç yetirmesi olmadığını çünkü kâdirin ona güç yetirmesinin o şeyin mümkün olmasının bir sonucu olduğunu belirtir.²¹² Şu halde güç yetirilebilmenin gerekçesi imkân ise, bu kâdirin onda güç yetirmesinden farklı bir şey olmalıdır. Çünkü bir şeyin illeti olan, o şeyin kendisinden kesinlikle farklıdır.²¹³

İmkân, şeyin varlığa ve kendisine nispetle söylenen izafî bir durum olması hasebiyle kendi zâtıyla kaim olmadığından bir mahalli gerektirir. Varlığı mümkün olan her muhdesten önce kendisinde varlığının imkânını taşıdığı bir mahallin olması gerekir ki, bu maddedir. Râzî buna örnek olarak testinin varlığının imkânının çamurda taşınmasını gösterir.²¹⁴ Fakat asıl mesele bu maddenin ezelî mi hâdis mi olduğudur. Nitekim filozoflara göre bu madde ezelîdir. Çünkü sudûr düşüncesinin temelini oluşturan illiyet teorisi bunu iktiza etmektedir.

Râzî'nin İbn Sînâ'cı imkân kavramına karşılık ortaya koyduğu en önemli iddia, imkânın İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi vücûdî değil itibarî bir anlam olduğuna yöneliktir.

²¹² Mütেকaddimûn dönemi kelâmcıları bir şeyin kudrete konu olabilmesi için onun aklen zorunlu ve imkânsız olmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. Ayrıca bir şeyin hâdis olabilmesi için o şeyin mümkün olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla metinde imkânın ona Kâdir'in güç yetirmesinin dışında bir şey olduğunun vurgulanması ilk dönem kelâmcıların görüşlerini redde yönelik olduğu söylenebilir. Bir şeyin kudrete konu olmasıyla ilgili kelâmcıların düşünceleri için bkz. Türker, "Üç Mesele-1: Âlemin Ezelîliği", s. 56-57.

²¹³ Râzî, *a.g.e.*, II, 404.

²¹⁴ Râzî, *a.g.e.*, II, 405.

Çünkü Râzî, İbn Sînâ'nın belirttiği şekliyle imkân kavramının kelâmcıların âlem hakkındaki tasavvurlarıyla uyuşmadığının farkındadır. Dolayısıyla Râzî'nin, İbn Sînâ'cı imkân kavramını bir kelâmcı hassasiyetiyle yeniden revize ettiği söylenebilir. Özellikle kendisinden sonra gelen kelâmcıların imkânın vücûdî mi yoksa itibarî mi olduğuna yönelik tartışmaları Râzî'nin kendisinden sonraki kelâmcılara bıraktığı önemli problemlerden biridir.²¹⁵

Râzî imkânın vücûdî olduğunu savunan kimselerin söyledikleri delillerin dayanağının “Eğer imkân ademî olsaydı, “onun imkânı ademîdir” (إمكانه عدمي) sözü ile “onun imkânı yoktur” (لا إمكان له) sözü arasında fark olmazdı. Ayrıca imkân sabit olmasaydı bir şey zâtında mümkün olmazdı. O halde imkân vücûdîdir.” görüşü olduğunu ifade eder.²¹⁶

Râzî, iddia ettikleri bu delilin” imkânsız” (imtina‘) ile geçersiz kılındığını belirtmiştir. Çünkü imkânsızlık subutî bir vasıf olmamasına rağmen imkânsız zât bakımından imkânsızlıkla nitelenebilir. Dolayısıyla imkân içinde aynı şey geçerlidir. Nasıl ki imkânsızlık subutî bir anlam olmamasına rağmen zâtında imkânsızlıkla niteleniyorsa, imkân da subutî olmamakla birlikte mümkün varlık zâtında imkânla nitelenebilir.²¹⁷

Râzî'ye göre imkânın vücûdî olduğunu iddia edenlerin dayanağını çürüten ikinci delil şudur:

Yokluk subutî bir vasıf olmasaydı, ma‘dûm yoklukla nitelenmezdi.
Halbuki ma‘dûm olmakla nitelenmektedir. Bu, onun ma‘dûm olmadığı

²¹⁵ Gazzalî'nin imkânın vücûdîliği hususunda filozoflara karşı eleştirileri için bkz. Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 42-45; Türker, “Üç Mesele-1: Âlemin Ezelîliği”, s. 72

²¹⁶ Râzî, *el-Mebâhis*, I, s. 211; İci, bu iddianın İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtir. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 676.

²¹⁷ Râzî, *a.g.e.*, I, 211

dolayısıyla mevcûd olduğu anlamına gelir. Halbuki biz, başta onun ma'dûm olduğunu söylemiştik. Bu ise bir çelişkidir.²¹⁸

Râzî, imkânın subutîliği iddiasını, bir şeyin yoklukla nitelenmesine taşıyarak, ma'dûmun yoklukla nitelenmesi için yokluğun subutî bir nitelik olması gerektiğini ifade etmektedir. Râzî'ye göre bu durum, subutî bir vasıfla nitelenen ma'dûmun mevcûd olmasını gerektirir. Ayrıca Râzî'ye göre ma'dûm ancak zihinde var olduğu zaman imkânla vasıflanır. Bu durumda da zihnî varlıklardan biri olur. Böylelikle ma'dûmun imkân ve imkânsızlıkla nitelenmesi mümkün olur. O halde imkânı taşıyacak bir şeye de gerek yoktur. Râzî, "Her ne kadar ma'dûm hariçte mevcûd olmasa da akıl onu zihne getirdiğinde onun hariçte mevcûd bir imkâna sahip olması gerekir" ifadesine karşı "Durum böyle değildir. Zira akıl onun hariçte imkânının vücûdîliğine değil, bilakis hariçte var olmasının mümkün olduğuna hükmeder. Bu ikinci hüküm -hariçte var olmasının mümkün olması- hariçte bu vasfın onda bulunmasını gerektirmez" şeklinde cevap verir.²¹⁹

İmkânın vücûdî olduğunu iddia edenlerin delillerinden biri de vücûdî olmayan (ademî olan) imkânsızlığın yokluğu olması sebebiyle imkânın vücûdî olmasıdır. Yani imkânsızlık ademî bir durum olduğu için onun yokluğunun yani imkânın vücûdî olması gerekir.²²⁰ Râzî ise buna şöyle cevap verir: "Bilakis vücûdî olan zorunluluğun yokluğu olması sebebiyle imkân ademîdir. Eğer onlar zorunluluğun ademî olduğunu iddia ederlerse çelişkiye düşerler. Çünkü zorunluluk ademî olan imkânsızlığın yokluğudur."²²¹

²¹⁸ Râzî, *a.g.e.*, I, 212.

²¹⁹ Râzî, *a.g.e.*, I, 212; krş. a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, II, 407.

²²⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 212.

²²¹ Râzî, *a.g.e.*, I, 212.

Râzî kendi görüşünün imkânın vücûdî olmadığı yönünde olduğunu belirterek beş delil zikreder.

1. Eğer imkân vücûdî bir şey olsaydı, varlığı ya mümkün ya da zorunlu olurdu. İmkân mümkünlere ârızdır. Muhtaç olan mümkünâ ârıız olup ona bağlı olan her şey bu mümkünenden daha muhtaçtır. Öyleyse imkân vasfı zâtı itibariyle mümkündür. Bu ise teselsüle yol açar.²²²

Râzî'ye göre, imkânın vücûdîliği kabul edildiği takdirde mümkünün sahip olduğu imkân vasfı da vücûdî olup mümkün olduğu için, imkân vasfına sahip olacaktır. Bu ise teselsüle götürür. Yine mümkünün sahip olduğu imkân vasfının onun için zorunlu olduğu, dolayısıyla imkân vasfının mümkün olduğunun söylenemeyeceğini belirtir. Çünkü tıpkı mahiyetin gereği olan bütün durumlar gibi, bir şey zâtı itibariyle mümkün olup başkası itibariyle zorunlu olabilir.

Râzî, “imkânın imkânı, onun imkân olmasıdır” itirazına karşı ise şu cevabı verir:

İmkân vücûdî bir şey ise, onun varlığı mahiyeti üzerine eklenmiş demektir. İmkân varlığa nispeti açısından ona (imkâna) ârıız olur. Ârıız olan imkân maruz olan imkândan farklıdır. O halde onun (imkân vasfının) varlığının imkânı mahiyetine eklenmiştir. Dolayısıyla imkânın imkânı, onun imkân olması olamaz.²²³

Râzî'nin imkânın vücûdî olmadığına yönelik getirdiği delillerden ikincisi şudur:

²²² Râzî, *a.g.e.*, I, 212.

²²³ Râzî, *a.g.e.*, I, 212.

2. Bir şeyin siyahlığı kabul imkânı ile beyazlığı kabul imkânı birbirinden farklıdır. Zira biri olmaksızın diğeri tasavvur edilebilir. Eğer madde, sonsuz şeyleri kâbil olsaydı onda sonsuz imkânların var olması gerekirdi. Bu durumda onda sonsuz anlamlar bulunurdu. Bu ise çelişkidir.²²⁴

Râzî, kendisine yöneltilen “Filozofların birden ancak bir çıkar ilkesini kabul etmemenize rağmen burada nasıl bu yolu kullanırsınız?” sorusuna karşı, “Biz iki mâlûlün sudûr ettiği bir illette mefhumun farklılığının müessirin kendisine değil, iki eserin bir müessire olan iki nisbetine râci olduğunu ifade ettik. Bu durumda müessirin zâtında bir çokluk olması gerekmez. Burada ise, mefhumun farklılığı müşahhas imkânlarda ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kaçınılmaz olarak onlarda çokluk iktiza eder.” şeklinde cevap verir.

3. Şayet imkân vücûdî olsaydı, ya müessirden müstağni olurdu ya da ona muhtaç olurdu. Müessirden müstağni olamaz çünkü varlığı zorunlu olanın dışındaki her şey bir sebebe muhtaçtır. Eğer bir müessire muhtaç ise, bu müessir ya mahiyetin kendisidir ya da başka bir şeydir. Başka bir şey olması imkânsızdır. Çünkü mahiyetin dışındaki bu şey, ona bir nitelik veremez. Ancak mahiyet o niteliği kâbil olduktan sonra nitelik verebilir. Şu halde mahiyet ancak imkânı kâbil olduktan sonra imkân Vâhib’ten feyz olur. İşte bu kâbil olma durumu da bir imkândır. Öyleyse imkândan önce imkân vardır ki bu sonsuza kadar gider ya da hâricî bir fâil ile meydana gelmeyen bir imkânda son bulur.²²⁵

İmkân vücûdî olduğu takdirde mahiyetin onu kabul etmeden önce onu kâbil olması gerekir. Bu kâbil olma durumunun kendisi de bir imkândır ve bu imkân da

²²⁴ Râzî, *a.g.e.*, I, 212.

²²⁵ Râzî, *a.g.e.*, I, 213.

vücûdîdir. Şu durumda ya mahiyette sonsuza kadar giden imkânların bulunduğunu söyleyeceğiz ya da hâricî fâil ile meydana gelmeyen bir imkâna ulaşacağız. Yani fâile bağlı olmayan bir imkân durumundan söz etmemiz gerekir bu da mümkünün müessire olan muhtaçlığının ortadan kalkması anlamına gelir.

Râzî'ye göre yukardaki pasajın ikinci şıkkı olan imkân üzerindeki müessirin, mahiyetin kendisi olması da üç açıdan yanlıştır.

A- Mahiyetin, imkânın varlığı üzerindeki tesiri ve imkânın bu tesiri kabul etmesi ya tek bir açıdandır ya da daha fazla açılardandır. Bir tek açıdan olduğu takdirde, tek açıdan hem fâil hem de kâbil olmuş olur. Bu ise filozoflara göre yanlıştır. Birden fazla açıdan olduğu takdirde ise, yukarıdaki pasajda değindiğimiz sorun tekrar ortaya çıkacaktır. Halbuki biz onun yanlış olduğunu ifade ettik.²²⁶

İmkânın varlığı üzerindeki tesirin fâili, tek bir cihetten mahiyetin kendisi olduğu takdirde, bu tesiri kâbil olan imkânın varlığının, onu kabul etme ciheti ile mahiyetin bu tesirin fâili olma ciheti aynı olacaktır. Bu durumda mahiyet hem fâil hem kâbil olur ki bu filozoflara göre yanlıştır.

B- Filozoflara göre illet varlık bakımından mâlûlden öncedir. Mahiyet imkânın varlığının illeti olsaydı, mahiyetin varlığı imkânından önce olurdu. Bu ise çelişkidir.²²⁷

²²⁶ Râzî, *a.g.e.*, I, 213.

²²⁷ Râzî, *a.g.e.*, I, 213.

Mahiyet, imkânın varlığının illeti olduğu takdirde varlık bakımından ondan önce olması gerekir. Halbuki imkân mahiyetin gereğidir ve daima onunla bulunur. Fakat mahiyet imkânın varlığının illeti olursa imkânın varlığını önceleyeceği için imkân olmaksızın mevcûd olur. Bu ise imkânın mahiyetin gereği olmadığı anlamına gelir.

C- Vücûdî bir sıfatla nitelenme nesnenin varlığından sonra gelir. İmkân mahiyetin varlığından öncedir. Mahiyeti, imkânın varlığının illeti yapsaydık, imkânın varlığı mahiyetin varlığından önce gelmesi gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.²²⁸

İmkânın mahiyeti öncelemesi kelâmcılar tarafından da kabul edilir. Fakat kelâmcılar buradaki imkânı vücûdî kabul etmedikleri için, var olmadan önce mahiyetin vücûdî bir vasıfla nitelenmesi sorunuyla karşılaşmadıkları söylenebilir.

4- Şayet imkân vücûdî olsaydı, mevcûd bir mahalli gerektirirdi. Bu mahal ya şeyin kendisi ya da başka bir şey olurdu. Birincisi yanlıştır. Çünkü şey hudûsundan önce de imkânla nitelenir. Hudûsundan önce vücûdî bir vasıfla nitelenmesi imkânsızdır. İkincisi de yanlıştır. Çünkü mahiyetlerin imkânı, onların gereği olan bir sıfattır. Mahiyetin gereğinin başkasında var olması imkânsızdır.²²⁹

Mahiyet, hudûsundan önce de imkânla nitelendiği için, imkânın mahalli, mevcûd mahiyetin kendisi olamaz. Çünkü imkân hudûsa bağlı bir şey değildir. Yani her muhdes, varlığa gelmeden önce imkânla nitelenir. İmkânın mahalli mevcûd mahiyetin dışında bir şey de olamaz. Çünkü imkân mahiyetin gereği olması hasebiyle ancak yüklem olduğu

²²⁸ Râzî, *a.g.e.*, I, 213.

²²⁹ Râzî, *a.g.e.*, I, 213-214

mahiyetin vasfı olur. Dolayısıyla mahallin, imkânla nitelenen mahiyetin dışında başka bir şey olması düşünülemez. Yani Râzî, vücûdî olduğunu iddia ettikleri imkânın mahallinin, mahiyetin kendisi veya onun dışında bir şey olması seçeneklerini eleyerek imkânın vücûdî olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.

5- İmkân izafet kategorisinde yer alır. Bu ise ancak iki şey arasında tasavvur olunabilir. İmkân, zât ile vücûd arasında bir nispettir. İzafetin varlığı, izafe edilen şeylerin varlığına bağlıdır. İmkân vücûdî bir nitelik olup hariçte bulunsaydı varlığı, mahiyetin ve vücûdun varlığından önce olurdu. Bu ise varlığın, imkânı öncelemesini gerektirir. Bu imkânsızdır. Böylece imkânın vücûdî bir şey olmadığı ortaya çıkmıştır.²³⁰

Râzî, imkânın bir şeyin varlığı ile mahiyeti arasında kurulan bir ilişki olduğunu dikkate almakta, imkân vücûdî olduğu takdirde onunla nitelenen varlık ve zâtın imkândan önce gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda ise varlığın imkânı öncelemesi söz konusu olur ki, daha önceki delilde de zikredildiği üzere imkânın varlıktan önce olması gerekir.

Fahreddin er-Râzî kendisinden önceki kelâmcıların ve filozofların hudûs kavramına dair yaklaşımlarını dikkate almıştır. Râzî'nin bu tavrını eserlerinde görmek mümkündür. Her ne kadar asıl hudûsun “sonradan var olma” anlamında “zamansal hudûs” olduğunu ifade etse de, hudûsu tarif ettiği yerlerde hem “zamansal” hem de “zâtî” hudûstan bahsetmesi, Râzî'nin kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini dikkate aldığıın en bâriz örneğidir. Râzî'nin bu tavrından dolayı, her iki disiplinin hudûs ve imkân kavramına dair yaklaşımları Râzî'nin eserleri takip edilerek öğrenilebilir.

²³⁰ Râzî, *a.g.e.*, I, 214; İmkânın vücûdî olmadığına dair yukarıdaki ifadelerle benzerlik arz eden delillendirmeler için bkz. a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, II, 406.

Diğer yandan Râzî'nin hudûs ve imkân hususunda değindiği iki önemli nokta vardır. Birincisi “nesnenin fâile olan ihtiyacının sebebinin ne olduğu”, ikincisi ise “Tanrı'ya illet denilip denilemeyeceğidir.” Nesnenin fâile olan ihtiyacının imkân olduğunu belirten Râzî'yi, İbn Sînâ'cı anlamda imkân düşüncesinden ayıran en önemli husus imkânın vücûdî değil, ademî olduğunu belirtmesidir. Böylelikle ademî olan imkân, her hangi bir mahalli gerektirmeyeceğinden, maddenin ezelf olduğunu iddia etmenin bir anlamı kalmayacaktır. Tanrı'ya illet denmesini ise kelâmcılar kabul etmezler. Çünkü onlara göre şayet Tanrı illet olsaydı mâlûl olan âlemin de kadîm olması gerekirdi. Bundan dolayı kelâmcılar Tanrı'yi “illet” değil “fâil-i muhtâr” olarak isimlendirmişlerdir. İrade ve ihtiyâr sahibi bir Tanrı'nın fiillerinin sonradan olduğunu belirten kelâmcılar, bütün bir âlemin hâdis olduğunu savunmuşlardır

2. Hudûs ve İmkân Delilleri

2.1. Hudûs Delili

“İsbât-ı vâcib” konusunda önemli hususlardan biri, âlemdeki nesnelerin fâile olan ihtiyacının temellendirilmesidir. Nitekim bunun farkında olan kelâmcılar ve filozoflar dikkatlerini hem insana hem de âleme yönelterek, kendilerinin ve âlemdeki nesnelerin en önemli özelliğinin “muhtaçlık” olduğunu fark etmişlerdir. Bütün bir âlemin muhtaçlığını göz önünde bulunduran kelâmcılar ve filozoflar, öncelikle nesnenin ihtiyaç duyduğu şeyin ne olduğunu, sonrasında ise nesnenin ihtiyaç duymasının, kendisindeki hangi özelliğinden kaynaklandığını tespit etme çabasına girmişlerdir. Kelâm ve felsefe nesnelerin muhtaçlığının onların varlıkları olduğu noktasında aynı görüşe sahiptirler. Fakat nesneye ilişkin yaptıkları incelemeler “nesnenin muhtaçlığının sebebi” noktasında

kelâmcıların ve filozofların farklı düşünmelerine neden olmuştur. Kelâmcılar atom ve arazlardan oluşan cismin hâdis olmasından hareket ederek onların fâile olan muhtaçlığının sebebinin hudûs, filozoflar ise imkân olduğunu iddia etmişlerdir. Böylelikle iki disiplin arasında ortak kanaât âlemdeki her bir nesnenin varlığında başkasına muhtaç olması iken, temel farklılık ise, ihtiyacın sebebinin nesnenin hangi özelliğinden kaynaklandığı sorunudur. Dolayısıyla nesneye dair yapılan araştırmalar, kelâmcıların ve filozofların zihinlerinde “ilk ilke” olması gerektiğini hâsıl etmiştir. Bundan dolayı âlemdeki bütün nesnelerin bir “ilk ilke” tarafından meydana getirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığını ispat noktasında aklı dayanakları, incelemeye konu edindikleri nesnelerin özellikleridir.

Varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce ihtiyacı bulunmayan Tanrı’nın bu yetkin var oluşunu ispat etmek için gösterilen çabayı ifade eden isbât-ı vâcib’in²³¹ farklı yolları geliştirilmiştir. Fakat kelâm ve felsefe ilimlerinin Tanrı’nın varlığını ispatlamada kullandıkları en meşhur yol, hudûs ve imkân kavramlarından mülhem olan hudûs ve imkân delilleridir. Diğer isbât-ı vâcib delillerinin genellikle bu iki delil dikkate alınarak geliştirildiği söylenebilir. Ayrıca mevcutların bir fâile dayandıkları fikri iki disiplinin ortak kabulleri arasındadır.²³²

Râzî, Tanrı’nın bilgisine götüren yolları “nazar ve istidlâl ehlinin yolu - riyâzât ve mücâhede ehlinin yolu” olmak üzere ikiye ayırır. Bilindiği üzere Tanrı’nın ispatında nazar ve istidlâle dayanan kimseler filozoflar ve kelâmcılardır. Dolayısıyla kelâm ve felsefede kullanılan hudûs ve imkân delillerinin, nazar ve istidlâl yöntemine dayalı oldukları söylenebilir.

²³¹ Sait Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *DİA*, XXII, 495-497.

²³² Türker, “Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği”, s. 56-57.

Râzî, Tanrı'nın varlığını ispatlama hususunda temel dayanak noktasını, duyulur (mahsûsât) cisimlerin duyulur olmayan bir varlığa olan ihtiyaçlarının oluşturduğunu, istidlâllerdeki çeşitliliğin ise bu ihtiyacın ne olduğuna dair yaklaşımlardan kaynaklandığını belirtir. Bu ihtiyaç kelâmcılara göre hudûs, filozoflara göre ise imkân kavramıyla izah edilmiştir. Râzî burada bir üçüncü şık olarak ihtiyacın, hem hudûs hem de imkân olabileceğini söyleyenlerin de bulunduğunu ifade eder. Hudûs ve imkânı zât ve sıfatlara uygulayarak Tanrı'nın ispatında altı tane istidlâl türünün geliştirildiğini belirtir.²³³

2.1.1. Zâtların Hudûsundan Hareketle Tanrı'nın Varlığına İstidlâl

Cisimlerin hâdis olmasından hareketle Tanrı'nın varlığına istidlâl, mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının kullandıkları en meşhur delildir. Nitekim bu delil ilk bölümde Eş'arî geleneğin meşhur simaları dikkate alınarak ifade edildi. Râzî de haklı olarak kelâmcıların isbât-ı vâcib'te kullandıkları delilin cisimlerin hudûsundan hareketle geliştirdikleri bu delil olduğunu belirtir.²³⁴ Fakat Râzî, kendisinden önceki kelâmcılardan farklı olarak âlemin muhdes olduğuna dair ne Kur'ân-ı Kerîm'de ne de diğer ilâhî kitaplarda açık bir beyân olmadığını düşünür. Özellikle İlk dönem kelâmcıları tarafından âlemin muhdes olduğuna işaret eden *halk ve fâtır* kavramlarında âlemin hâdis olduğuna

²³³ Râzî, *el-Metâlib*, I, 71; Râzî, bazı eserlerinde *el-Metâlib*'te ifade ettiğinden farklı olarak dört tane istidlâl türünün olduğunu belirtir. Bkz. a.mlf., *el-Erba'in*, I, 104; a.mlf., *Me'âlimu usûli'd-dîn*, nşr. Nizar Hammadi (Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2012), s. 49; Râzî, tefsirinde Allah'ın varlığını ispatlamada kullanılan delillerin imkân, hudûs ya da her ikisinin kullanılarak yapıldığını akli meseleleri konu alan kitaplarında incelediğini belirtir. Bkz. a.mlf., *Tefsîr-i kebîr*, II, 104.

²³⁴ Râzî, *el-Metâlib*, I, 200; Râzî, tefsirinde bu istidlâl türüne Hz İbrahim'in "Ben batıp kaybolanları sevmem" sözüyle işaret edildiği bilgisini verir. Bkz. a.mlf., *Tefsîr-i kebîr*, II, 104.

işaret eden bir delilin olmadığını beyan eder.²³⁵ Ayrıca âlemin hâdis ya da kadîm olmasının oldukça zor bir konu olduğunu belirten Râzî, büyük peygamberlerin bu konu hakkında açıklama yapmadığını ifade eder.²³⁶

Râzî, cisimlerin hâdis olduğunu incelediği bölümlerde kendisinden önceki kelâmcıların ifade ettikleri delillerden faydalanır. Özellikle cisimlerin oluşlardan²³⁷ (ekvân) hâlî olamamaları ve oluşların sonradan meydana geldiğini ispatlamada ifade ettiği cümleler mütekaddimûn dönemi kelâmcıların düşünceleriyle uyumludur.²³⁸ Râzî'ye göre de, cisimler oluşlardan hâlî olamazlar.²³⁹ Çünkü cisimler hayyiz²⁴⁰ de mevcut olacaktır. Cismin mütehayyiz olma durumundan ayrı olması düşünülemez.²⁴¹ Fakat cisimlerin oluşlardan hâlî olamamaları onların hâdis olduklarına yeterli sebep değildir. Bundan dolayı cisimlerin kendilerinden hâlî olmadıkları oluşların da hâdis olduklarının ispatlanması gerekir.

²³⁵ Râzî, *el-Metâlib*, IV, 29-30; Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), s. 105. Kaya'ya göre, Râzî'nin *el-Metâlib*'te zamansal yaratılışın kutsal kitaplarda açıkça bir delilinin olmadığına yönelik ifadeleri Râzî'nin "imkân" düşüncesine güveninin bir göstergesidir.; Haklı, "Müteahhirin Döneminde Felsefe Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği", s. 92. Haklı'ya göre kelâmcıların iddia ettiği âlemin hâdis olduğu anlayışı şayet açıkça âyetlere dayanıyorsa ve bu konuda âlemin ezeliğini savunan İslâm filozoflarının şayet varsa böylesi bir açık âyete rağmen muhalif bir görüş serdetmeleri kendileri için sıkıntılı bir durumdur. Diğer yandan kelâmcıların âlemin hâdis olduğu iddiaları açık bir âyete dayanmamasına rağmen farklı bir görüşü savunan İslâm filozoflarını tekfir etmeleri daha sıkıntılı bir durumdur. Ayrıca âlemin hâdis ya da kadîm olması meselesini Gazzâlî ve önceki kelâmcıların dînî bir meseleymiş gibi ifade etmelerinin yanlışlığını belirten Haklı'ya göre meselenin Râzî'nin yaptığı gibi aklî bir çıkarım olduğunu belirtmek daha uygundur.

²³⁶ Râzî, *a.g.e.*, IV, 33; krş. Altaş, "Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında", s. 459.

²³⁷ Kevn: Oluş anlamına gelip temel arazlardandır. Çoğul şekli ekvândır. Cevherin bir mekânda iki veya daha fazla anda oluşuna sükûn, iki mekânda oluşuna ise hareket denir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 185.

²³⁸ Râzî, *el-İşâretü fî 'ilmi'l-keâm*, thk. Hani Muhamed Hamid Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezire li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2009), s. 53.

²³⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdullatif Fûde (Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015), I, 223.

²⁴⁰ Hayyiz, birbirine eklenmiş kısımlardan oluşan; mekân, boşluk demektir. Kelâmcılara göre söz konusu boşluk cismin işgal ettiği bir satıh özelliği taşıyabileceği gibi cevher-i ferd misali de taşıyabilir. Filozoflara göre hayyiz kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyidir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 125.

²⁴¹ Râzî, *a.g.e.*, I, 223.

Oluşların hâdis olmasına delalet eden en önemli delillerden biri bu oluşların yokluğa kâbil olmasıdır.²⁴² Yokluğa kâbil olmasından hareket eden kelâmcılar kadîmin zâtının asla yokluğu gerektirmedüğinden hareketle oluşların kadîm değil, hâdis olduklarına hükmetmişlerdir.

Kelâm ilmi açısından cismin keyfiyeti etrafında yapılan tartışmalar büyük önemi haizdir. Çünkü kelâmın önemli konularından olan Allah'ın varlığı, zâtı, fiilleri, mucizenin ve haşrin ispatı gibi mevzular cismin keyfiyeti hakkında yapılan tartışmalarla ilişkilidir.²⁴³ Özellikle kelâmcıların Allah'ın varlığını ispatladıktan sonra Allah'ın ne olmadığına dair düşünceleri onların âlemi oluşturan cisimlerin özelliklerinden istinbât edilerek oluşturulmuştur.

Denilebilir ki Râzî'nin, cisimlerden hareketle getirdiği deliller Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu, mucizenin ispatı ve âlemin sonluluğu gibi dinî konuları ispata yöneliktir. Râzî'nin sözü edilen bu konular hakkında cisimlerden hareketle getirdiği delillerin bazıları şunlardır:

- 1- Allah'ın fâil-i muhtâr oluşu: Cisimler cisim olmaları bakımından eşit olduğuna göre bir cismin diğer cisim ile aynı olmasına rağmen aldığı arazlardaki farklılık bu cisimlerin üzerinde fâili- muhtâr bir varlığın tesiri olduğuna işaret eder ki, bu müessir Allah'tır.²⁴⁴
- 2- Allah'ın cisim olmadığı: Şayet O, cisim kabul edilirse, cisim hakkında söylenenler O'nun hakkında da mevzubahis olacaktır ki, bu yanlıştır. Çünkü cisimler kelâmcılara göre sonradan yaratılmış olup yok olmaları mümkündür. Bu özellikleri, Tanrı hakkında düşünmek muhaldir.²⁴⁵

²⁴² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 224; a.mlf., *el-İşâret*, s. 55.

²⁴³ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 204.

²⁴⁴ Râzî, *el-Metâlib*, VI, 189.

²⁴⁵ Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri Râzî*, (Beyrut: Darü'l-Fikir, 1981), XXVII, 153.

3- Mucizenin ispatı: Râzî bu konu hakkında da cisimlerin benzerliklerinden hareket etmektedir. Ona göre bir cisim için muhtemel olan şey, başka bir cisim için de muhtemeldir. Dağılma ve parçalanma yer yüzündeki cisimler için mümkün ise, ayın parçalanması da pekala mümkündür. Üstelik bu sadece ay için değil güneş, yıldız ve felek gibi cisimlerden oluşan her şey için geçerlidir.²⁴⁶

Kelâmcılar açısından cisimlerin oluşlardan hâlî olamamaları, onların hâdis olmalarına, dolayısıyla cisimlerden oluşan bütün bir âlemin ezeli olmadığına işaret eder. Âlemin ezeliği noktasında kelâmcıların Tanrı'nın fâil-i muhtâr olmasının yanı sıra getirdikleri önemli delillerden biri de budur.²⁴⁷ Çünkü cisim ezeli kabul edildiği takdirde ezelde ya hareketli ya da sâkin olması gerekir.²⁴⁸ Kelâmcılara göre hareket ve sükûn kendinde hâdis olmaları hasebiyle her hangi bir cisim, bu iki ihtimalden her hangi biriyle vasıflandığında kaçınılmaz olarak hâdis olacaktır.

Râzî, cisimlerin hudûsundan hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlayan kelâmcıların ilk olarak cisimlerin muhdes olduklarını ispatladıklarını, sonrasında ise her muhdesin bir muhdise ihtiyaç duyması gerektiğinden hareketle muhdise ispatlamaya çalıştıklarını belirtir.²⁴⁹ Bu açıklama ise nesnenin fâile olan ihtiyacının mütekaddimûn dönemi kelâmcılarına göre hudûs olduğunun başka bir ifadesidir.

Râzî, zâtların hudûsundan hareketle getirilen delili ifade ederken muhdes varlıkların aynı zamanda mümkün varlıklar olduklarını, mümkün varlıkların ise zorunlu varlıkta son bulmaları gerekeceğini ifade eder. Muhdesin, mümkün varlık olduğunu şöyle açıklar:

²⁴⁶ Râzî, *el-Metâlib*, VI, 189; a.mlf., *Tefsir*, XIII, 78.

²⁴⁷ Râzî, *el-Metâlib*, IV, 245.

²⁴⁸ Râzî, *a.g.e.*, IV, 245; a.mlf., *Me'âlim*, s. 44.

²⁴⁹ Râzî, *el-Metâlib*, I, 200; a.mlf., *el-Erba'in*, I, 124.

Muhdes varlık mevcuttur. Halbuki o, varlığından önce mâ'dûmdü. Şayet hakikati bakımından varlığa kâbil olmasaydı şu an var olmazdı. Aynı şekilde hakikati bakımından yokluğa kâbil olmasaydı ma'dûm olmazdı. Şu durumda onun hakikatinin yokluğu ve varlığı kâbil olduğu söylenebilir ki imkândan kastedilen şey ise zâten budur.²⁵⁰

Dolayısıyla muhdeslerin mümkün varlık kabul edilmesi mümkünler üzerinden getirilen delillerin aynı şekilde burada da geçerli kılar. Fakat Râzî, kelâmcıların genelinin, sadece hudûs üzerinden Tanrı'nın varlığına istidlâl yapılacağı hususunda hemfikir olduklarını belirtir.²⁵¹ Fâile olan ihtiyacın sadece hudûs olduğunu söyleyerek²⁵² Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan kelâmcılar için tartışma mahalli muhdesin fâile olan ihtiyacının bilinmesi bedîhî mi yoksa istidlâlî mi olduğundadır.²⁵³ Muhdesin fâile olan ihtiyacının bedîhî olarak bilindiğini ifade eden kelâmcılara göre, bir yerde yüksek büyük bir bina gören herkes her hangi bir istidlâle ihtiyaç duymaksızın binayı yapan bir fâilinin olduğuna hükmeder. Râzî bu iddiada bulunan kelâmcıların Ehl-i Sünnet'ten olan kelâmcıların yanı sıra Mu'tezile'den Ebû Kasım el-Ka'bî'nin de bu görüşü taşıdığı bilgisini verir.²⁵⁴

Fâile olan ihtiyacın istidlâlî olarak bilinebileceğini söyleyen kelâmcılar insanın fiillerinden hareket ederler. Buna göre insan kendi fiillerinin muhdisidir. Fiillerin insana

²⁵⁰ Râzî, *el-Metâlib*, I, 201.

²⁵¹ Fâile olan ihtiyacın hudûs olduğunu düşünenlere göre fâile olan ihtiyacın yok iken sonradan hasıl olması, aklen mümkünün fâile olan ihtiyacından daha açıktır. Bkz. Râzî, *el-Mebâhis*, II, 470.

²⁵² Râzî, kelâmcıların ileri gelenlerinin, mümkün ya da vâcib olduğunu dikkate almaksızın muhdesin doğrudan fâile olan ihtiyacının hudûs olduğunu düşündükleri bilgisinin verir. Bkz. Râzî, *el-Erba'in*, I, 128.

²⁵³ Râzî, *el-Metâlib*, I, 207.

²⁵⁴ Râzî, *el-Erba'in*, I, 128; a.mlf., *el-Metâlib*, I, 207; Takiyyüddîn Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istiksâ fî mâ belağânâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-Âlî li-ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 2009), s. 155.

olan ihtiyacı onların hudûsunda söz konudur. Çünkü bu fiiller daha önce yok iken sonradan meydana gelmiştir. Şu halde insanın kendi fiillerinin bir muhdise ihtiyaç duymasını bütün bir âleme taşıyacak olursak âlemin de bir muhdise ihtiyaç duyduğu pekâla söylenebilir. Râzî, bu düşüncüyü savunan kimselerin ise Mu‘tezile kelâmcılarının önde gelenleri olduğunu belirtir.²⁵⁵ Bu kelâmcılara göre kıyas şu şekilde işler.²⁵⁶

Asıl: İnsanın kendi fiillerinin muhdisi olması

Fer’: Âlem

Hüküm: Fâile olan ihtiyaç

İllet: Hudûs

Bu düşüncüyü savunanlara karşı insanın kendi fiillerinin muhdisi olmadığını savunan Eş’ârî kelâmcılar tarafından eleştiri getirilmiştir. Son olarak belirtilmesi gereken diğer bir husus ise nasıl ki mümkünlerin zâtından hareketle getirilen istidlâlin geçerli olması için devr ve teselsülün iptal edilmesi gerekiyorsa, zâtların hudûsundan hareketle yapılan istidlâl türünde de devrin ve teselsülün iptal edilmesi gerekmektedir. Nitekim Râzî, bu delili incelediği bölümde delilin bir anlam ifade edebilmesi için devrin ve teselsülün iptal edilmesi gerektiğinin altını çizer.²⁵⁷

2.1.2. Sıfatların Hudûsundan Hareketle Tanrı’nın Varlığına İstidlâl

Fahreddin er-Râzî, insanların cisimlerin mümkün ve hâdis oldukları hususunda düşünmeden önce cisimlerin sahip oldukları özellikleri müşâhade ettiklerini belirtir.²⁵⁸

²⁵⁵ Râzî, *el-Erba‘în*, I, 128; a.mlf., *el-Metâlib*, I, 207; Necrânî, *el-Kâmil*, s. 156.

²⁵⁶ Muammer İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî’de İsbât-Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), s. 484.

²⁵⁷ Râzî, *el-Metâlib*, I, 200.

²⁵⁸ Râzî, *el-Metâlib*, I, 210.

Bunu göz önünde bulunduran Râzî'ye göre nesnelerin sahip oldukları sıfatların hudûsundan hareketle Tanrı'nın varlığına dair yapılan istidlâl önceki delillere nazaran daha tesirli ve şüphelerden daha uzaktır. Ayrıca ilâhî kitaplar ve bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'de bu deliller oldukça fazladır.²⁵⁹ Bu delil, enfüsî ve afakî olarak taksim edilebilir.²⁶⁰ İnsan nutfesinin ve insan bedeninin tahliline dayanarak bir Tanrı'nın varlığına dair istidlâl türü, enfüsî delillerin en önemlilerindendir. Buna göre, insan bedeninin farklı şekil ve miktara sahip olmasına rağmen bu şekil, miktar, düzen, sertlik gibi farklılıklar tek bir şeyden ortaya çıkmaktadır ki o da nutfedir.²⁶¹ Şu halde bu nutfede hakkında söylenilecek iki ihtimal gözükmemektedir. Nutfede, ya parçaları benzer bir cisimdir ya da her ne kadar duyular nutfenin benzer parçalardan oluştuğuna kanaat etse de bu parçalar birbirinden farklıdır. Nitekim nutfede kendisinde farklı uzuvların oluşmasını sağlayan tabiata sahiptir. Fakat delilin Tanrı'nın varlığına delalet etmesindeki işlevselliği şudur: İster nutfenin benzer cüzlerden oluşan bir cisim olduğu söylensin isterse benzer görünsünler ve hakikatte farklı olsunlar her iki durumda hikmetli bir yaratıcıya istidlâl edilebilir. Birinci duruma göre Râzî, öncelikle doğal kuvvetin, yıldızlar ve feleklerin bu nutfenin cüzlerine olan nispetinin eşit olduğunu belirtir. Çünkü cüzleri benzer olan bir cismin fâilinin kendisinde olan tesiri bütün cüzlerde eşit olacaktır.²⁶² Bu durumda ise

²⁵⁹ Râzî, Cenab-ı Hakk'ın bu çeşit delilleri iki nedenden dolayı zikrettiğini ifade eder. Birincisi, bu yol insanların anlayışlarına en yakın ve akıllarına daha yatkın olmasıdır. İkincisi ise, Kur'ânî delillerin maksadı mücadele etmek olmayıp bilakis bu delillerdeki asıl maksat kalplerde gerçek inancı meydana getirmektir. Nitekim Râzî'ye göre bu deliller yaratıcının varlığına delil olmalarının yanı sıra aynı zamanda bizlere Allah'ın nimetlerini de hatırlatırlar. Nimeti hatırlamak sevgiyi, karşı gelmemeyi ve boyun eğmeyi gerektireceğinden bu delillerin zikredilmesi diğerlerinden daha üstündür. Bkz. Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, II, 105.

²⁶⁰ Râzî, *el-Erba 'în* I, s. 129; a.mlf., *Tefsîr-i kebîr*, II, 104; a.mlf., *İslâm İnancının Ana Konuları*, s. 42; İbn Tilimsânî, *Şerhu Me'âlim*, s. 240.

²⁶¹ Râzî, *el-Metâlib*, I, 218.

²⁶² Râzî, *el-Metâlib*, I, 219; a.mlf., *el-Erba 'în* I, 130.

insan bedeninin birbirine benzer ortak parçalardan oluşması gerekir ki bu vakıya ters bir beyandır.

Râzî, nutfe üzerindeki istidlâl sürecini tahlil ederken, öncelikle bu nutfeye etki edebilecek muhtemel şıkları değerlendirmektedir. Ona göre özellikle yıldızların, feleklerin bu nutfe üzerindeki tesirleri imkânsızdır. Ayrıca Râzî, filozofların kabullerinden de yararlanarak bu delili farklı vecihlerini ortaya koymak suretiyle sağlamlaştırır. Filozoflara göre tek bir kuvvetin, tek bir madde de tesiri sonucu küre şeklinin ortaya çıkması gerekir. Bu kabulden hareket eden Râzî, şu durumda tabiatı bakımından tek bir cisim olan insan bedeninin de küre olması gerektiğini, halbuki durumun böyle olmadığını belirtir. Sonuç olarak insan bedeni üzerindeki müessirin doğal kuvvet değil, bilakis hikmetli bir yaratıcı olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁶³

Nutfenin farklı cüzlerden müteşekkil olduğu kabul edildiği takdirde de, farklı olan cüzlerin kendilerinde basit olması gerekir. Bu durumda yine basit cisim üzerinde zikredilen deliller burada da zikredilebilir.²⁶⁴ Diğer yandan nutfe yaş cisim olması hasebiyle cüzlerinin tertibini koruyamaz. Bu durumda ise organları oluşturan cüzlerin farklı düzende olmaları mümkündür. Fakat yaş olması hasebiyle tertibini muhafaza edemeyen nutfeden belli bir düzen ve tertipte olan insan bedeninin oluşması ancak hikmetli bir yaratıcının fiilidir.²⁶⁵

Râzî, insan bedeninin tahlilinden sonra âfâkî delillere geçer. Burada feleklerin ahvâlini ele alır. Ona göre feleklerin durumundan hareketle getirilen delil, insan

²⁶³ Râzî, *el-Metâlib*, I, 220; a.mlf., *el-Erba'în*, I, 131; İbn Tilimsânî, *Şerhu Me'âlim*, s. 241.

²⁶⁴ Râzî, *el-Metâlib*, I, 220.

²⁶⁵ Râzî, *el-Metâlib*, I, 220; a.mlf., *el-Erba'în*, 131.

bedeninden hareketle getirilen delilden daha açık ve güçlüdür. Buna “Yerlerin ve göklerin yaratılması insanların yaratılmasından daha büyüktür.”²⁶⁶ âyetini delil getirir.²⁶⁷

Râzî’nin bu delilde zikrettiği argümanlar, aynı zamanda kelâmcılar ve filozofların Tanrı’ya ve âleme bakış açılarındaki farklılığa ışık tutması açısından da dikkate değerdir. İlk olarak âlemin başlangıcı ve sonu olmayan bir hareketi olduğunu düşünen kadîm filozoflar bu hareketin fâilinin, başlangıcı ve sonu olmayan bu fiillerden daha güçlü olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Buradan hareketle de sonu olmayan fiillerin fâili olanın, cisim olmayan bir varlık olduğuna hükmetmişlerdir.²⁶⁸

Kelâmcılara göre Tanrı dışında başlangıcı olmayan varlıkların bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla bu hâdislerin, kendileri gibi hâdis olmayan bir varlıkta son bulmaları gerekir. Hareket ise kelâmcılara göre, bir halden başka bir hale intikali ifade eder.²⁶⁹ Bir halden başka bir hale intikal eden varlıklar zorunlu olarak intikal ettiği hal tarafından öncelenecektir. Yani her halükârda başkası kendisinden önce olacaktır.²⁷⁰ Oysa ki ezeli olmak başkası tarafından öncelenmemeyi gerektirir. Bu durumda söz konusu hareket hakkında, ya başkası tarafından öncelenmek ya da ezeli olmak ihtimalleri söz konusu olur ki, bu durum iki zıddın bir arada olmaması gerektiği kaidesiyle çelişiklik arz ettiği için reddedilir.²⁷¹ Sonuç olarak kelâmcılara göre hareketin bir başlangıcı vardır. Diğer yandan başlangıcı olan hareketlerin farklı yönlerle doğru hareket etmeleri, onların bir kâdir-i muhtârın emri altında olduklarını gösterir.

²⁶⁶ el-Mü’min 40/57.

²⁶⁷ Râzî, *el-Metâlib*, I, 228; Râzî, Kuran’da zikredilen bu delilleri “*Esrarü’t-tenzil ve envârü’t-tevîl*” adlı eserinde şerh ettiğini söyler. Bk. a.mlf., *el-Erba’in*, I, 131.

²⁶⁸ Râzî, *el-Metâlib*, I, 228; a.mlf., *el-Mebâhis*, II, 471.

²⁶⁹ Râzî, *el-Metâlib*, I, 231.

²⁷⁰ Râzî, *a.g.e.*, I, 231.

²⁷¹ Râzî, *a.g.e.*, I, 231.

Dikkat edilmesi gereken husus, ister filozofların dediği gibi başlangıcı olmayan hareket kabul edilsin, isterse kelâmcıların belirttiği üzere başlangıcı olan bir hareket kabul edilsin her iki düşünceye göre de bu hareketin bir ilâha ihtiyacının zorunlu olmasıdır.²⁷² Bu da âlem üzerinde dilediği şekilde fiil yapan, emir ve yaratma kendisine hâs olan âlemlerin Rabbi Allah'ın²⁷³ varlığını itiraf etmeyi gerektirir.²⁷⁴

2.2. İmkân Delili

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ tarafından ifade edilen İmkân delilini, ayrıntılı olarak eserlerinde inceler. Bu delilin isbât-ı vâcib'te kullanılabilmesi için bir takım öncüllerin ispat edilmesi gerektiğini vurgulayan Râzî, bu öncülleri ifade ederken hem kendi düşüncelerini belirtir hem de İbn Sînâ'nın delil hakkında zikrettiği ifadelerin kırıltığını yapar. Ayrıca Râzî, hudûs delilinde olduğu gibi, imkan delilini de “Zâtların ve Sıfatların” imkânı üzerinden inceler.

2.2.1. Zâtların İmkânından Hareketle Tanrı'nın Varlığına İstidlâl

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın varlıktan hareketle yaptığı ispat yöntemini eserlerinde kullanır. Râzî'ye göre de, mevcûtların var olduklarından şüphe yoktur. Yokluğu kâbil

²⁷² Râzî, *a.g.e.*, I, 232.

²⁷³ el-Araf 7/54.

²⁷⁴ Râzî, *a.g.e.*, I, 232.

olan her mevcûdun varlığa ve yokluğa nispeti eşittir. Dolayısıyla varlığa ve yokluğa nispeti eşit olan mevcûdun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih gerekir. Bu müreccih mümkün olduğu takdirde o da başka bir müreccihe ihtiyaç duyacağı için teselsüle sebebiyet verir. Şu halde mümkünlerin kendisinde son bulduğu ve mümkün olmayan bir müreccihin olması zorunludur. Bu müreccih ise varlığını başkasından almayan bilakis varlığı kendinden, “Vâcibü’l-Vücûd” olan Allah’tır.²⁷⁵

Râzî, mümkünlerin bir Vâcibü’l-Vücûd’ta son bulmaları gerektiğine dair ifade ettiği bu delilin altı öncülü olduğunu belirtir ve bu öncüller ispat edildiği takdirde Tanrı’nın varlığının kesin olarak ispatlanacağını altını çizerek.²⁷⁶

- 1- Mümkünün varlığa çıkma veya çıkmama ihtimalinden birini diğerine ancak bir müreccih tercih edebilir.
- 2- Müreccihe olan ihtiyaç hem varlığa gelmek hem de varlığını devam ettirebilmek içindir.
- 3- Müreccih var olmalıdır.
- 4- Müreccihin eserin meydana geliş anında da var olması gerekir.
- 5- Devr geçersizdir.
- 6- Teselsül geçersizdir.

Mümkünün, müessire olan ihtiyacı üzerindeki tartışmalar bu öncülün bedihî mi yoksa istidlâlî mi olduğuna yöneliktir. Râzî’ye göre İbn Sînâ, bu öncül hakkında tutarsız bir tavır sergilemektedir. O, söz konusu öncülün istidlâlî olduğunu ifade edip serdettiği

²⁷⁵ Râzî, *el-Erba‘în*, I, 103; a.mlf., *el-Metâlib*, I, 72; krş. a.mlf., *el-Mebâhis*, II, 469; a.mlf., *Me‘âlimü usûli’d-dîn*, s. 50.

²⁷⁶ Râzî, *el-Metâlib* I, 73; İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî’de İsbât-Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, s. 475.

deliller çıkmaza girdiğinde öncülün bedihî olduğunu savunan İbn Sînâ'nın tavrını yadırgar.²⁷⁷

Râzî'ye göre varlığa ve yokluğa nispeti eşit olan mümkünün müreccihe olan ihtiyacını ifade eden en güçlü delil şudur:

Mümkün, varlığın ve yokluğun kendisine nispeti eşit olandır. Böyle olanın ise varlığa gelmeden önce varlığa olan nispetinin yokluğa olan nispetine üstün olması gerekir. Bu üstünlük başka bir şeyin özelliği olup şeyin -(Mümkün varlık)- varlığından öncesi olması gerekir. Şu durumda bu üstünlüğün mahallinin o şeyin varlığının olması imkânsızdır. Çünkü üstünlük şeyin varlığının sıfatı olsaydı, varlığından sonra gelmesi gerekirdi. Fakat daha önce belirttiğimiz üzere -(Mümkün nesnenin varlığa olan nispeti, kendisinin varlığından öncedir. Dolayısıyla üstünlük nesnenin varlığının bir özelliği kabul edilemez.)- onun varlığından önce gelmesi gerekir. Bu durumda da devr hâsıl olmuş olur. O halde bu üstünlüğün başka bir şeyin özelliği olması gerekir. Bu ise müessirdir. Dolayısıyla her mümkün bir müessire muhtaçtır.²⁷⁸

Öte yandan mümkünün varlığa ve yokluğa olan nispetinden birinin diğerine olan üstünlüğünün bir müreccih tarafından tercih edildiği kabul edilmediği takdirde müreccihe olan ihtiyaçtan bahsedilemeyeceğinden bu durum da mümkünün tanımıyla çelişki arz edecektir. Ayrıca mümkünün müreccihe olan ihtiyacının bedihî olduğunu savunanlara göre, her akıl sahibi belli bir vakitte her hangi bir şeyin hudûsuna şahit olduğunda onun var olmasının sebebini bilmek isteyecektir. Yani bir şey meydana geldiğinde akıl, her hangi bir istidlâle ihtiyaç duymaksızın onun bir sebepten dolayı var olduğu kanaatine varır. Bu ise mümkünün müreccihe olan ihtiyacını aklın bedihî olarak bildiği anlamına gelir.²⁷⁹

²⁷⁷ Râzî, *el-Metâlib*, I, 87; İskenderoğlu, a.g.e., 476.

²⁷⁸ Râzî, *el-Erba'în*, I, 105; krş. a.mlf., *el-Metâlib*, I, 88.

²⁷⁹ Râzî, *el-Erba'în*, I, 105.

Müreccih ile ilgili öncüle gelince Râzî, müreccihin olmadığını söylemenin, müessire olan ihtiyacın ortadan kalkması anlamına geleceğini, halbuki mümkünlerin varlığa gelmelerinde bir müessire ihtiyaç duydukları hususunun ispat edildiğini belirtir. Şu halde mümkünlerin varlığının kendisinde son bulduğu bir fâilin varlığı ortadadır.²⁸⁰

Râzî'ye göre bu istidlâl türünün geçerli olabilmesi için müreccih illetin, şeyin varlığa geliş anında var olmasının ispatlanması gerekir. Nitekim müreccihin eserin varlığa geliş anında gerekmemesi durumunda her bir mümkünün kendisinden önce olan başka bir şeye dayanması imkân dahilinde olur. Râzî, böyle bir teselsülün filozoflar nazarında mümkün olduğunu ve hatta bir filozofun bu öncülü ispat edememesi durumunda Tanrı'nın varlığını ispatlayamayacağını ifade eder. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta müessir illetin, eserin varlığa geliş anında var olması gerektiğini ispatlama çabasına girdiğini belirtir.

Bir diğer öncül devrin imkânsız olmasıdır. Devr, meydana gelen iki mümkün varlığın her birinin diğerinin varlığının illeti olmasıdır. Devr, geçersiz kılınmadığında mümkünler üzerinde hâricî bir müessirin olduğunun ispatlanması zor gözükmemektedir.²⁸¹ Devrin iptali hususunda farklı deliller zikredilmiştir. Fakat Râzî'ye göre devrin iptalinin en sağlam yolu şudur:

Mâlûl illete muhtaçtır. Şayet mümkünlerden her biri diğerinin ileti olsaydı, her biri diğerine ihtiyaç duyardı. Bu ise mümkünlerin her birinin kendisine ihtiyaç duyması anlamına geleceğinden kabul edilmez. Çünkü muhtaçlık ihtiyaç duyan ile ihtiyaç duyulan arasındaki izafettir.²⁸²

²⁸⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 400.

²⁸¹ Râzî, *el-Erba'in*, I, 116; İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", s. 475.

²⁸² Râzî, *a.g.e.*, I, 117.

Yine illet ve mâlûlün her birinin sonsuza kadar devam ettiği farz edildiği takdirde -illet ve mâlûl birlikteliği sebebiyle- bu illet ve mâlûllerin hepsinin tek bir anda meydana gelmesi gerekir. Teselsüle yönelik iptal çabası burada başlar. Râzî, bir anda meydana gelen bu illet ve mâlûlleri adeta bir daire içine alarak keyfiyetlerini araştırır. Ona göre söz konusu illet ve mâlûller dairesi ya zorunludur ya da mümkündür. İlet ve mâlûlün toplamının zorunlu olması, bu toplam içerisinde yer alan fertlerin birbirlerine olan muhtaçlığı sebebiyle imkânsızdır. Ayrıca bu illet ve mâlûllerin toplamı, toplam olmasının yanı sıra onu oluşturan her bir fert bakımından da kendisi dışında bir müessire muhtaçtır. Dolayısıyla mümkünler topluluğundan ayrı olduğu kabul edilen bu müessirin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Şu halde bu müessir varlık Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'tır.²⁸³

Dikkat edilirse Râzî'nin teselsülün iptalinde ifade ettiği delil İbn Sînâ'nın aynı konudaki delili ile örtüşmektedir. Nitekim İbn Sînâ'da mümkünleri bir daire içine alarak bunların keyfiyetini araştırma imkânı bulmuş ve bu mümkünler dairesinin bir zorunlu varlıkta durması gerektiğini ifade etmiştir.²⁸⁴

Diğer yandan Râzî bu toplam üzerinde müessir olan şeyin ya bu toplamın bizzât kendisi ya bu toplamın içinden bir şey ya da bu toplamın dışından olabileceği şıklarını göz önünde bulundurur. Bir şeyin kendisinin müessiri olmasının imkânsızlığından dolayı birinci şık geçersizdir. Müessir illetin bu toplamın bir ferdi olması da imkânsızdır. Çünkü toplam üzerinde illet olan söz konusu şeyin, toplamın bütün fertlerinin de illeti olması gerekir. Neticede söz konusu toplamın fertlerinden her hangi biri, illet olduğunu

²⁸³ Râzî, *el-Metâlib*, I, 142-143; a.mlf., *el-Erba'in*, I, 160; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, II, 347; a.mlf., *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 49-50.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 36.

söylediğimiz şeydir. Şu halde bir şey, hem kendisinin illeti olmuş olur ki bu imkânsızdır hem de devre sebebiyet verir ki bu kabul edilemez. Sonuç olarak ilk iki ihtimal geçersiz olduğuna göre bu müessirin, toplamın dışından olması gerekir. Toplamın dışından olan müessirin ise “mümkün” değil “zorunlu” olması gerekir. Çünkü mümkünler dairesinin dışında olan zâtı nedeniyle zorunlu olandır. Mümkün olduğu kabul edilen bu toplamın, varlığı kendinden olan “Vâcibü’l-Vücûd”ta sona ermesi zarureti ortaya çıkar.²⁸⁵

Mümkünlerden hareketle Tanrı’nın varlığını ispat için yapılan bu istidlâl türü bir zorunlu varlığa götürse de, ulaşılan zorunlu varlığın duyulur âleminden farklı olup olmadığı hakkında bir bilgi vermemektedir.²⁸⁶ Zorunlu varlığın duyulur âleminden farklı olduğu, ancak âlemin mümkün varlık olduğuna dair araştırma ile açıklık kazanır.

Âlemin mümkün varlık olduğuna delâlet eden bir çok delil vardır. Bu konuda özellikle filozofların kullandıkları en önemli delil, mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımına dayalıdır. Onlara göre nesnenin varlığı ve mahiyeti ayrıdır. Varlık-mahiyet ayrımı yapılan şeyler ise mümkün varlıklar dahilindedir.²⁸⁷

Filozoflara göre cisim mürekkep olup madde ve suretten oluşmaktadır. Mürekkep olan bir şey mümkün varlıktır. Çünkü mürekkep cisim cüzlerinden her birine muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan şey ise mümkün varlıktır.²⁸⁸

Cisimlerin mümkün olduğuna dair diğer bir delil ise, Vâcibü’l-Vücûd’un bir olması gerektiğine dayanmaktadır. Halbuki cisimler kendilerinde çokluk barındırmaktadır. Çokluk barındıran şeyde bölünme olacağından bu durum basitliğine

²⁸⁵ Râzî, *el-Erba’in*, I, 120; a.mlf., *el-Metâlib*, I, 142-143; krş. a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, II, 349; Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî İbn Tilimsânî, *Şerhu Me’âlimi usûli’ d-dîn*, thk. Avvâd Muhammed Avvâd Sâlim (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2011), s. 236-237.

²⁸⁶ Râzî, *el-Metâlib*, I, 170; İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî’de İsbât-Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, s. 475.

²⁸⁷ Râzî, *a.g.e.*, I, 82-183; Krş. a.mlf., *el-Mebâhis*, II, 469.

²⁸⁸ Râzî, *el-Metâlib*, I, 170; Krş. a.mlf., *el-Mebâhis*, II, 469.

halel getirecektir ve aynı zamanda Vâcibü'l-Vücûd olmasını muhal kılacaktır. Ayrıca cisimler cisim olmaları bakımından eşit olup taayyünle farklılaşmaktadırlar. Ortak oldukları cisimlik, temeyyüz ettikleri taayyünden farklıdır. Dolayısıyla cisimlikte ortak olmaları ve taayyünde farklılaşmaları bu cisimlerin mürekkep olduğunun bir göstergesidir. Önceki delillerde geçtiği üzere mürekkep olan başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan ise mümkün varlıktır.²⁸⁹

Râzî, bazılarının zorunlu varlığın ispatının yapılabilmesi için öncelikle âlemin mümkün olduğunun ispatını şart koştuklarını kaydeder. Kendisi ise buna ihtiyaç olmadığını ifade eder. Çünkü mümkün varlığın keyfiyetine atıf yapılmaksızın sadece varlıktan hareketle Tanrı'nın varlığı ispat edilebilir. Mevcûtlar her halükârda mümkün oldukları için bir zorunlu varlığa dayanmak zorundadır. Âlemin mümkün olduğunun ispatına duyulan ihtiyaç ise, “Zorunlu Varlık”ın özelliklerini belirlemede gündeme gelir.²⁹⁰

2.2.2. Sıfatların İmkânından Hareketle Tanrı'nın Varlığına İstidlâl

Cisimler hakikat ve mahiyet bakımından eşittirler. Bu durumda bir cismin nitelendiği sıfat ile diğer cisimlerin nitelenmesi de mümkündür. O halde mahiyet ve hakikat bakımından ortak olan cisimlerin her birinin sahip olduğu sıfatla vasıflanması ancak bir

²⁸⁹ Râzî, *el-Metâlib*, I, 184.

²⁹⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, II, 469.

müreccihî/tahsis ediciyi iktiza eder.²⁹¹ Râzî, bu delilin öncüllerinin olduğunu ve öncelikle söz konusu öncüllerin ifade edilmesi gerektiğini belirtir:

1- Cisimler mahiyetleri bakımından eşittirler: Cisimlerin, unsurî, felekî, yumuşak ve sert olarak taksiminde ortak oldukları husus her birinin cisim olmasıdır. Farklılaştıkları şey ise, bu cisimlerin kendileriyle taayyün ettikleri sıfatlardır. Dolayısıyla cisimlerin cisim olmaları bakımından aralarında farklılık olmayıp, farklılığın kaynaklandığı şey sahip oldukları arazlardır.²⁹²

2- Mahiyet bakımından eşit olan cisimlerden biri için geçerli olan şey, diğer bütün cisimler için de geçerlidir: Buna göre cisimlerin arazları kâbil olması, onların mahiyetinin bir gereği ise, mahiyette eşit olan cisimlerden birinin aldığı arazı diğerlerinin de alması gerekir.²⁹³

3- Mevcût her cismin, belli bir hayyizde olması gerekir: Buna göre mahiyetleri bakımından eşit olan cisimlerin belirli sıfatlara sahip olması, onların bir müreccih ve muhassısa ihtiyacını iktiza eder.²⁹⁴

Bu öncüllerden, cisimlerin sıfatları üzerinde müessir olan varlığın özellikleri tespit edilir. Öncelikle müessirin cisim olması ihtimali, onun da başka bir cisme ihtiyaç duymasını gerektireceğinden ve bunun da teselsüle sebebiyet vereceğinden dolayı kabul edilemez. Bu durumda söz konusu müessirin ne cisim ne de cismanî olmaması gerekir. Ayrıca kelâmcılar açısından müessirin “muhtâr” olması gerekir. Çünkü cisimlerin

²⁹¹ Râzî, *el-Erba'in*, I, 121; a.mlf., *İslâm İnancının Ana Konuları*, çev. Nadim Macit (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), s. 42.

²⁹² Râzî, *el-Erba'in*, I, 122.

²⁹³ Râzî, *a.g.e.*, I, 122.

²⁹⁴ Râzî, *a.g.e.*, I, 124.

müessire olan nisbetleri birdir. Şu durumda nisbeti bir olan cisimlerde farklılığın olması müessirin tercihi ve irâdesine bağlıdır.²⁹⁵

3. Fahreddin er-Râzî'nin İsbât-ı Vâcib'te Kullandığı Diğer Deliller

Yukarıdaki bölümlerde Râzî'nin "İsbât-ı vâcib" konusunda kullandığı aklî deliller zâtların hudûsu, sıfatların hudûsu, zâtların imkânı ve sıfatların imkânı başlıkları altında incelendi. Nitekim bu deliller İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığını ispatlama hususunda en meşhur olan delillerdir. Hatta her iki disiplinin belli bir mesele hakkındaki düşüncelerinin dayanağının hudûs ve imkân kavramı hakkındaki düşüncelerinin bir yansıması olduğu söylenebilir. Dolayısıyla her ne kadar biz, bu kavramları Tanrı'nın varlığına dair delil olmaları bakımından işlevsel hale getirsek de bu kavramların kelâm ve felsefede incelenen konuların tamamında işlevsel oldukları ifade edilebilir.

Râzî'ye göre Tanrı'nın varlığına dair deliller kesin deliller ve iknâî deliller olmak üzere ikiye ayrılır. Her ne kadar tek başlarına kullanıldıkları zaman kesinlik ifade etmeseler de, bir bütün olarak değerlendirildiklerinde iknâî deliller kesinlik ifade eder. Özellikle tek başlarına kullanıldıkları zaman "zann" belirten bu delillerin çoğaltılması, bu zannın azalıp kesinliğe yaklaşmasını sağlar.²⁹⁶ Râzî, burada sâhibu'l-mantık diye atıf yaptığı Aristo'nun, cedelin zann ifade ettiğini, fakat başka delillerin serdedilmesiyle bu zannın azalacağını ve sonunda da kesinliğe ulaşılacağını söylediğini belirtir.²⁹⁷ Böylelikle aklî delillerin yanı sıra iknâî delillerin de zikredilmesi Tanrı'nın varlığına dair argümanların daha sağlam olmasını sağlayacaktır.

²⁹⁵ Râzî, *el-Metâlib*, I, 186.

²⁹⁶ Râzî, *a.g.e.*, I, 239.

²⁹⁷ Râzî, *a.g.e.*, I, 239.

Râzî, Tanrı'nın varlığına dair nazar ve istidlâl metodunu kullanan metafizikçi filozof ve kelâmcıların yanı sıra riyazât ve müşâhede metodunu kullanan mutasavvıfları da zikreder. Ona göre bu yolu bir usûl olarak benimseyen de kalbini arındırır, bedeni ve lisanıyla Allah'ı zikre devam eder ve nihayet kalbinde ilâhî parıltılar ve nurlar hâsıl olur.²⁹⁸ Râzî bu tür insanların ahvâlini, insan nefislerinin keyfiyetine dair yaptığı açıklamalarda inceler. Çünkü her insan için bu yol ulaşılmak istenen yere erdirmez. Râzî, bunu insan nefislerinin farklılık arz ettiğini belirterek izah eder. Ona göre insan nefisleri mahiyet ve cevher bakımından farklı olup bazı nefisler yüce ilâhî nurlarla dolu, bazı nefisler ise karanlıklarla doludur. Dolayısıyla insan nefislerindeki bu farklılıklar, onların Allah'tan gelen ma'rifet ışıklarını kâbil olmasında da kendini gösterir.²⁹⁹

Râzî burada zikrettiklerini daha anlaşılır kılmak için bu konuyu misallendirir: Yer yüzünün dağları ve tepeleri, kendilerinden madenler çıkan ve çıkmayanlar olarak taksim edilebilir. Kendisinden madenin çıkmayan dağların, maden ihtiva eden dağlardan çok daha fazla olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Kendisinden maden çıkan dağlar da, çıkan madenin cinsine göre değer kazanır veya kaybeder. Nitekim bazısından sıradan basit madenler çıkarken, bazı dağlarda ise altın, gümüş ve/veya yakut bulunur. Değerli madenlerin çıktığı dağların sayılarının da sıradan madenlerin bulunduğu dağlara nazaran daha az olduğu yine müsellemdir. Ayrıca kendinde değerli madenlerin bulunduğu dağların bazıları ihtiva ettiği bu madenin çıkarılması için meşakkatli bir uğraşı gerekirken bazılarında böyle bir uğraş gerekmebilir. Hatta az bir uğraşla madenin kayağına da ulaşılabilir. Bu tür dağlar ise en nadir olanlardır. Böyle dağların oluşması için asırlar gerekir.³⁰⁰

²⁹⁸ Râzî, *a.g.e.*, I, 54.

²⁹⁹ Râzî, *a.g.e.*, I, 55.

³⁰⁰ Râzî, *a.g.e.*, I, 55-56.

Râzî, verdiği bu örnek üzerinden insanlardaki farklılıkları da izah eder. Misalde zikredilen dağlar insan nefislerini, saf altın ise ma‘rifetullah’ı temsil eder. Kendisinde hiç maden olmayan dağların sayısı yer yüzünde fazla olduğu gibi, insanlar arasında, yüce âlemlere istek ve iştiyak duyanların sayısı da azdır. Değerli madenleri ihtiva eden insan nefisleri de, bu madenlerin zuhur etmesi için gerekli olan çaba da insandan insana farklılık arz eder. Nitekim bazı nefisler sahip olduğu madeni kolayca izhar ederken bazıları ise daha fazla gayret ve çaba göstermek zorundadır.³⁰¹

Râzî’nin dikkat çektiği husus, riyazât yöntemini benimseyen herkesin talep edilen şeye ulaşmadığıdır. Aynı şekilde belli bir dereceye ulaşmış kimseler için de Allah’ın celâlinin nihâyeti olmamasından dolayı ulaşılabilecek mertebelerin de sonu yoktur.³⁰²

Diğer yandan riyazât ehli biri için, derecesindeki yüksekliğe göre bazen o denli güçlü mükâşefeler ve haller olur ki kişi, bu halini ulaşılabilecek en son makam zannederek yanılır. Râzî’ye göre böyle bir kişi, nazar ve istidlâl yöntemini benimsememiş olsa da nazar ve istidlâl hakkındaki malûmâtı onun riyazâtta karşılaşacağı ve vusûlüne engel olacak şeylerin üstesinden gelmesini sağlar.³⁰³

Râzî, Tanrı’nın varlığı hakkında soru sorulan meşhur isimlerin sözlerinden örnekler getirir. Böylelikle İslâm toplumlarında saygınlığı olan bu isimlerin cümlelerinden yararlanan Râzî, iknâî delillerin sayısını çoğaltarak bu delili takviye eder.

Bir gün Cafer-i Sâdık, Tanrı’nın varlığını inkâr eden kimseye mesleğini sorar. Ticaretle uğraştığını söyleyen adama, gemiyle denizde giderken başına bir şey gelip gelmediğini sorar. Adam, sert rüzgarların üzerlerine doğru geldiğini, geminin parçalandığını, parçalanan geminin tahtalarına tutunduğunu, fakat bu tahtaların da

³⁰¹ Râzî, *a.g.e.*, I, 57.

³⁰² Râzî, *a.g.e.*, I, 57.

³⁰³ Râzî, *a.g.e.*, I, 58.

sonradan elinden kaçtığını ve daha sonra kendisini dalgaların sahile attığını anlatır. Bunun üzerine Cafer-i Sâdık, geminin ve tahtaların senden gittiği anda içindeki kurtulma hissi yok mu oldu, yoksa hâlâ kurtulmayı umut ettin mi, diye sorar. Adam o halde bile kurtulma umudunun olduğunu söyleyince Cafer-i Sâdık, “işte seni boğulmaktan kurtaran, sahile ulaştıran ve sıkıntı anında yardım beklediğin ilâhın O varlıktır.” cevabını verir.³⁰⁴

Râzî, yukardaki olayı naklettikten sonra Cafer-i Sâdık’ın inkârcıya karşı getirdiği delilin, “Gemiye bindikleri zaman dini Allah’a hâs kılarak O’na dua ederler...”³⁰⁵ âyetini zikrederek Kur’ân’da olduğunu vurgular.³⁰⁶

İmam Şafî, “yaratıcının varlığına delil nedir?” diye sorulduğunda, “dut ağacının yaprağının tadının, renginin ve kokusunun bir olmasına rağmen, onu ipek böceği yediği zaman ibrişim, arı yediği zaman bal, ceylan yediği zaman ise kesesinde misk olur. Yedikleri şey aynı olmakla beraber bütün bu farklılıkları yapan Allah’tır” diyerek cevap verdi.³⁰⁷

İmam Ahmed b. Hanbel de Allah’ın varlığına, kale ile istidlâl eder. Nitekim üzerinde bir gedik bulunmayan, dışı dümdüz erimiş gümüş gibi içi de saf altın gibi olan bu kalenin duvarları yıkılarak içinden gören ve duyan bir canlının çıkmasının muhakkak surette bir fâili gerektireceğini belirtir. İmam Ahmed b. Hanbel’in burada kale ile yumurtayı, canlı ile civcivi kastettiği söylenmiştir.³⁰⁸

Yine Cafer-i Sâdık’a Allah’ın varlığına dair delil sorulunca “kendi varlığımdır, çünkü benim varlığım yok iken var oldu şu halde onun bir fâili vardır.” şeklinde cevap verdi. Cafer-i Sâdık’ın bu delili kelâmcıların kullandığı hudûs deliline benzemektedir.

³⁰⁴ Râzî, *a.g.e.*, I, 240; a.mlf., *Tefsîr-i kebîr*, II, 106.

³⁰⁵ el-Ankebut 29/65.

³⁰⁶ Râzî, *el-Metâlib*, I, 241.

³⁰⁷ Râzî, *a.g.e.*, I, 241; a.mlf., *Tefsîr-i kebîr*, II, 107.

³⁰⁸ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, II, 107.

Meşhur mutasavvıf Zünnûn el-Mısırî'ye “Rabbini neyle bildin?” diye sorulduğunda “Rabbimi rabbimle bildim” cevabını verir ve şayet Rabbim bana kendisini bildirmeseydi ben O’nu bilemezdim” der.³⁰⁹

Râzî, Zünnûn el-Mısırî'nin sözünü şöyle izah eder:

Bil ki Allah, ma‘rifet ağacını ruhlara ekmiştir. Bu ağacın kökü itaat, suyu ibadet, yaprakları zikir, meyvesi ise fikirdir. Kim ki bu amellerde devamlı olursa, ma‘rifete erişebilir. Şayet Allah, ruhları ma‘rifetiyle donatmasaydı ve kalpleri aşkıyla yakmasaydı bir avuç topraktan olan insanın, şanı yüce olan Rabbini bilmesi nasıl mümkün olurdu? Zünnûn’un söylediği bu söz Hz. Peygamberin (s.a.s.) şu sözünden alınmıştır: “Allah’a yemin olsun ki, eğer O olmasaydı ne hidâyete ererdik ne tasaddukta bulunurduk ne de namaz kılabilirdik.”³¹⁰

Râzî, bütün bu ilim sınıflarının her birinin bir olan ilâhı ispatlamada kendilerine ait yollar olduğunu söyler. Tarihle iştigal eden ulemanın incelemelerine göre, geçmişte de yer yüzünde ciddiye alınacak kadar Tanrı’nın varlığını reddeden bir topluluk yoktur. Âlemin bir tedbir edicisinin olduğunda ihtilâf olmayıp, asıl tartışma Tanrı’nın sıfatları etrafında cereyan etmektedir.³¹¹

Râzî, bir peygamberin varlığını kabul edenler ile etmeyenler arasında taksim yaparak her iki grubun düşüncelerini zikreder. Özellikle her millet ve ırkta Tanrı’ya karşılık gelen kelimelerin kullanıldığını ve bunların ne anlama geldiklerini belirtir.³¹² Her

³⁰⁹ Râzî, *el-Metâlib*, I, 245.

³¹⁰ Râzî, *a.g.e.*, I, 245.

³¹¹ Râzî, *a.g.e.*, I, 249

³¹² Râzî, *a.g.e.*, I, 251-252.

iki grubun Tanrı'nın varlığı hakkındaki tutumlarını ifade ettikten sonra bu incelemenin sonucunu şu sözlerle açıklar:

Zorunlu olarak bilinir ki, doğusuyla batısıyla yedi bin yıllık insan aklı tek bir insan aklından daha fazladır. Buna göre şayet tek bir fert, Allah'ın varlığı hakkında şüphe ederse, bu şüphenin, matlûbun [Allah'ın varlığının] olmamasından değil, bilakis onun aklının kusurundan ve anlayışının azlığından kaynaklandığı kesinlikle bilinir. Sağ duyu yüzyıllar içinde birikerek oluşmuş kümülatif aklın, bu tek ferdin aklından daha kâmil olduğunu söylemektedir. İşte bu yol, insanın kendi aklını, toplam akıldan daha az kabul etmesi şartıyla, Allah'ın varlığını ispatlamada sağlam ve açık bir yoldur.³¹³

Râzî, isbât-ı vâcib hususunda sadece kelâmcıların ve filozofların delillerine bağlı kalmayıp, aklî delillerin yanı sıra iknâî delilleri de ifade etmiştir. Farklı ilimlere mensup ilim adamlarının Allah'ın varlığına dair belirttikleri görüşleri de zikreden Râzî, İslâm düşüncesinde nazar ve istidlâl metodunu kullanan kelâmcılar ve filozofların yanı sıra müşâhede merkezli yöntemi benimseyen sûfilerin görüşlerine de değinmiştir. Dolayısıyla Râzî'nin, böylesi önemli bir konuda aklî ve iknâî delillerin sayısını artırarak zihinlerdeki şüpheleri defetme ye çalıştığı rahatlıkla söylenebilir.

Böylece Fahreddin er-Râzî'nin sıkça kullandığı hudûs ve imkân delilleri yanında diğer isbât-ı vâcib delillerine de başvurduğunu görüyoruz. Bunların başında “Gaye ve Nizâm Delili” gelmektedir. Ayrıca “Fıtrat Delili”de önemli yer tutmaktadır. Örneklerde görüldüğü gibi iknâî deliller de sıkça başvuru alan argümanlardır. Esasında delil arayan için Yüce yaratıcının yarattığı her varlıkta muhakkak O'nun eseri olduğuna işâretler vardır. Mesele bu işâretleri gören göze sahip olmaktır.

³¹³ Râzî, *a.g.e.*, I, 252.

Dikkat edilmesi gereken diğ er bir nokta ise, Râzî'nin eserlerinde Allah'ın varlığının ele aldığı kısımlarda, hem kelâmcıların hudûs delilini hem de filozofların imkân delilini bir arada incelemesidir. Dolayısıyla Râzî'nin kendisinden önceki her iki geleneğin görüşlerini tek bir bahiste toplayarak incelemesi,  bn Haldun'un da belirttiği üzere kelâm ile felsefenin konularının kesiştiği anlamına gelebilir.



SONUÇ

Fahreddin er-Râzî kendisinden önce isbât-ı vâcib amaçlı kullanılan hudûs ve imkân delillerinin her ikisine de eserlerinde yer verir. Bu delillerin savunucularının görüşlerini aktarıp irdeledikten sonra kendi görüşlerini ifade eder. İki disiplin arasındaki en önemli farklardan biri olan “nesnenin fâile olan ihtiyacının sebebinin ne olduğu” hakkındaki değerlendirmesi onun kelâm ve felsefe arasındaki farklılıkları zikrettiği hususların başında gelir. Bu değerlendirmelerde dile getirilen hususların sistematik bir takibi, iki disiplin arasındaki farklılıkların nelerden kaynaklandığına ışık tutar. İsbât-ı vâcib’te kullanılan deliller, Râzî’nin de belirttiği üzere nesnenin fâile olan ihtiyacının ne olduğuna dair yaklaşımlarının bir uzantısıdır. Dolayısıyla imkân ve hudûs olarak adlandırılan bu delillerin temelini, fâile olan ihtiyacın “hudûs” mu “imkân” mı olduğuna yönelik düşüncelerin oluşturduğu söylenebilir.

İlk dönem kelâm âlimleri hudûsa gelmiş nesnelerin aklen mümkün olduklarını ifade etmekle beraber, nesnelerin fâile olan ihtiyaçlarının, imkânları sebebiyle değil hudûslarından dolayı olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca nesnenin kudrete konu olması için onun imkânsız ve zorunlu olmaması gerektiğini ifade eden kelâmcılar, özellikle nesnenin kudrete konu olmasını “olabilirlik” anlamında “câiz” kavramıyla açıklamışlardır. Fakat dikkat edilmesi gereken önemli nokta, kelâmcıların kullandığı “câiz” kavramının İbn Sînâ felsefesindeki “imkân” kavramından farklı olmasıdır. Çünkü kelâmcılar câiz kavramıyla, nesnenin fâile olan nispetini ifade ederler.

Diğer yandan kelâmcılar, İbn Sîna felsefesinden farklı olarak imkan kavramını vücûdî bir anlam olarak düşünmemişlerdir. İbn Sîna tarafından vücûdî olduğu kabul edilen imkânın, her hangi bir mahalli gerektirmeyeceğini belirtmişlerdir. Râzî’nin de kelâmcıların bu hassasiyetlerini göz önünde bulundurduğu rahatlıkla söylenebilir.

Özellikle Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrîkiyye* ve *Şerhu'l-İşârât* adlı eserlerinde İbn Sînâ'nın "imkânın vücûdî olduğuna" yönelik iddialarına karşı itirazda bulunmuştur. Ayrıca kendisine göre imkânın ademî olduğunu belirten Râzî, bu düşüncesine dair delilleri eserlerinde zikretmiştir. Fakat mütekellîmûndan, İbn Sina'nın imkânın vücûdî olduğuna ilişkin iddialarına, sadece Râzî'nin itiraz ettiğini söylemek yanlış olur. Nitekim kendisinden önce Gazzâlî de meşhur eseri *Tehafût*'te imkânın ademî olduğunu belirtmiştir.

Râzî'nin hudûs kavramıyla ilgili olarak ifade ettiği önemli cümlelerden biri de kelâmcıların fâil-i muhtâr Tanrı düşüncesine sahip olmalarını belirtmesidir. Buna göre ezeli âlemin, böylesi bir fâilin eseri olması mümkün değildir. Bundan dolayı kelâmcıların âlemin sonradan yaratıldığına dair güçlü vurguları onların sahip oldukları fâil ilkeyle ilişkilidir. Çünkü ihtiyar sahibi olan fâilin var etmeye yönelik kastı, mevcûtları önceleyeceğinden dolayı böyle bir fâile kadîm bir âlem nispet edilemez. Filozoflar ise Tanrı'nın fiilleri zorunlu olan fâil olduğunu belirterek âlem ezeli kabul edildiği takdirde dahî fâile nispet edilebileceğini ifade ederler. Dolayısıyla iki disiplin arasındaki önemli fark onların "fâil" derken neyi kastettikleridir. Kelâmcılar fiili, "yokluktan sonra var olan" için, fâili ise "daha önce müessir değilken sonradan bir şeyin varlığına tesir eden" için kullanırken, filozoflar ise, fiil derken "başkasına ihtiyaç duyan şeyi", fâil derken de "başkasının kendisine muhtaç olması bakımından tüm varlık vereni" kastederek.

Râzî, isbât-ı vâcib'te kullanılan delillerin sadece hudûs ve imkân delilleri olmadığını belirtir. Her ne kadar kelâm ve felsefede kullanılan en meşhurları bu deliller olsa da bunların dışında da kullanılan bir çok delil vardır. Özellikle nazar ve istidlâl metodunu kullanmayan sûfîlerin ortaya koydukları deliller bu cümledendir. İslâm

toplumunda mümtâz konumları olan kişilerin ve farklı ilim dallarına mensup kimselerin Tanrı'nın varlığı hakkında ifade ettikleri cümleler de önemli delillerdendir.

Kelâm ve felsefe arasında önemli ihtilaflardan biri olan hudûs ve imkân kavramlarına dair kelâmcıların ve filozofların yaklaşımlarının tespit edilip açıklanması bu çalışmanın yaptığı mütevâzî katkılar arasındadır. Özellikle bu iki kavram üzerinden kelâm ve felsefenin sahip oldukları Tanrı tasavvurlarının açıklanması ve O'nun sahip olduğu vasıfların bu iki kavrama atıf yapılarak ifade edilmesi iki disiplin için de, bu kavramların önemine işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Ayrıca isbât-ı vâcib hususunda hudûs ve imkân delillerinin yanı sıra farklı delillerinde belirtilmesi, ispat yöntemlerinin çeşitliliğini göstermesi bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

Alp, Talha. *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi.” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

_____. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

_____. “Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında.” *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Bakıllânî, Ebû Bekir. *Kitâbü Temhîdi’l-evâ’il ve telhîsu’d-delâ’il*. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sakâfiyye, 1987.

_____. *el-İnsâf fî mâ yecibu i’tikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlü bih*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2000

Beyazızâde Ahmed Efendi. *İmam Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 1996.

Buhârî. *Sahîhu’l-Buhârî*. Beyrut, Kahire: Dârü’t-Te’lîs, 2012.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

_____. *et-Ta’rîfât*. Mağrib: Dârü’l-Beyzâ, 2006.

Cüveynî, Ebu’l-Meâli. *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*. Kahire: Matba’âtü’l-Envâr, 1948.

_____. *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*. İskenderiyye: Münşe’etü’l-Me’ârif, 1969.

_____. *Kitâbü’l-İrşâd*. Mısır: Mektebetü’l-Hancî, 1950.

Çelebi İlyas, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm ilminde “Konu” Problemi”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28 (2005): 5-35.

____ “Sıfat.” *DİA*. XXXVII. s.100-106.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

ed-Dib, Abdulazim. “Cüveynî.” *DİA*. VIII. s. 141-144.

el-Câhiz, Ebû Osman *Kitâbü'd-Delâ'il ve'l-i'tibâr 'alâ'l-halk ve't-tedbîr*. Beyrut: Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid. *İtikadda Orta Yol*. Çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

____ *Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları. 2012.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-Lüma' fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Beyrut: Dâru Lübnan li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1987.

____ *Risâletü istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Dârü'l-Meşârî' li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995.

el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn. *el-İntisâr ve'r-red 'ala İbni'r-Râvendî*. Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabîyye li'l-Kitâb, 1925.

el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 2002.

el-Kindî, Ebû İshak. *Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

en-Necrânî, Muhtâr b. Mahmûd Takiyyüddîn. *el-Kâmil fî'l-istiksâ fî mâ belağanâ min kelâmi'l-kudemâ*. Kahire: el-Meclisü'l-Âlî li-ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 2009.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.

er-Râzî, Fahreddin. *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1982.

____ *el-Metâlibü'l-'aliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.

____ *el-İşâretü fî 'ilmi'l-keîâm*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2009.

____ *İslâm İnancının Ana Konuları*. Çev. Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.

___ *Kelâma Giriş*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

___ *Lübâbü'l-İşârât ve't-tembîhât*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

___ *Me'âlimu usûli'd-dîn*, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012.

___ *Mebâhisu'l-meşrîkiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.

___ *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ty.

___ *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.

___ *Şerhu'l-İşârât ve't-tembîhât*. Tahran, y.y., 2005.

___ *Tefsîr-i kebîr* I-XXII. Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.

___ *Tefsîrü'l-Fahri Râzî* I-XXXII. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1981.

et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Gölcük, Şerafettin. "Bakıllânî." *DİA*. IV. s.531-535.

Gudekli, Hayrettin Nebi. "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı." Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2015.

Haklı, Şaban. "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği". Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2002.

İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tembîhât*, Beyrut: Müessetü'n-Numânî li't Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1993.

___ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, Tahran: Müessesesi-i Mütâla'ât-ı İslâmî Danışgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984.

___ İbn Sînâ. *en-Necât*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

___ İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*. Çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Haldun. *Mukadimetü İbn Haldûn*. Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, 1981.

İbn Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed. *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

İskenderoğlu, Muammer. “Fahreddin er-Râzî’de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi.” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kaya, Mahmut. “İmkân.” *DİA*. XXII. s.224-225.

— “Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması.” *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Kaya, Veysel. *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kılıç, Muhammed Fatih. “İbn Sînâ’da Hudûs Kavramı.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayınları, 2002.

Özervarlı, Sait. “İsbât-ı Vâcib.” *DİA*. XII. s.495-497.

— “Gazzâlî: Kelâm İlmindeki Yeri.” *DİA*. XIII. s. 505-511.

Şulul, Cevher. *Kindi Metafiziği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Topaloğlu, Bekir. “Hudûs” *DİA*. XVIII. s. 304-309.

— *İslâm Filozoflarına ve Kelâmcılarına Göre Allah’ın Varlığı*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî.” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Osman Demir ve Ömer Türker. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

_____. “Üç Mesele-1: Âlemin Ezelîliği.” *Gazzâli Konuşmaları*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Üçer, İbrahim Halil. “İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı.” Doktora Tezi: Sakarya Üniversitesi, 2014.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sîna Metafiziği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Vankululu Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. Çev. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz.” *DİA*. III. s. 337-342.

Yurdağül, Metin. “Âfâkî”. *DİA*. I. s. 397.

Yücedoğru, Tevfik. *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Yunus Emre		ÇİL
Doğum Yeri ve Yılı	İSTANBUL		28.04.1991
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce / Orta		Arapça / İyi
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2005	2009	Ümraniye Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2009	2014	Marmara Üniversitesi
Yüksek Lisans	2014	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	ynsl24@gmail.com		
Tarih			13 /07/ 2016
İmza			
Adı Soyadı			Yunus Emre ÇİL

