

## HUDÛS PROBLEMATİĞİNE İLİŞKİN FELSEFÎ ve KELÂMÎ ARGÜMANLARIN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ<sup>1</sup>

Mehmet Fadıl ÜNSAL\*

### Öz

Bu makalede İslam düşüncesinin kadim meselelerinden biri olan hudûs problemi ele alınmıştır. Bu bağlamda âlemin zâtî hudûsünü savunan müslüman filozoflar ile zamansal hudûsü önceleyen kelamcılarının fikir ve argümanları karşılaştırmalı bir yöntemle incelenmiştir. Çalışmamızda ilk olarak âlemin unsurlarını teşkil eden cevher, cisim, cevher-i ferd ve araz gibi kavramların felsefi-kelami çerçevesine ışık tutulmuştur. Zira hudûs probleminin yeterince doğru bir zeminde anlaşılabilmesi, her şeyden önce söz konusu terimlerin entelektüel bir analizini gerektirir. İkinci olarak, zâtî hudûse ilişkin felsefi tezler incelenerek filozofların temel dayanak noktaları analiz edilmiştir. Son olarak ise kelamcılarının zamansal hudûs doktrinini hangi temel ilkeler üzerinden inşa ettikleri tahlil edilmiştir. Araştırmamızda eleştirel ve analitik bir metot takip edilmiştir ve hudûs, kıdem ve ibda gibi kavramlara yüklenen farklı anlamlara dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hudûs, Kıdem, İbda, Zâtî Hudûs, Zamanî Hudûs

## A CRITICAL REVIEW OF THE PHILOSOPHY AND THEORETICAL ARGUMENTS REGARDING THE PROBLEM OF HUDÛS

### Abstract

In this article, one of the ancient issues of Islamic thought, the problematic of hudûs, is discussed. In this context, the ideas and arguments of Muslim philosophers, who advocate the intrinsic hudûs of the world, and theologians, who prioritize temporal hudûs, have been examined with a comparative method. In our study, first of all, the philosophical-theological framework of the concepts such as essence, object, individual essence and attribute, which constitute the elements of the universe, is shed light on. To understand the problem of hudûs on a sufficiently correct basis, first of all, requires an intellectual analysis of the mentioned terms. Secondly, by examining the philosophical theses about the intrinsic hudûs, the basic points of the philosophers were analyzed. Finally, it has been analyzed on which basic principles the theologians built the temporal hudûs doctrine. In our research, a critical and analytical method has been followed and attention has been drawn to the different meanings attributed to concepts such as hudûs, seniority and ibda.

**Keywords:** Hudûs, Seniority, İbda, İntrinsic Hudûs, Temporal Hudûs

<sup>1</sup> Bu çalışma, *Adudüddin el-İci'de Uluhiyyet Anlayışı* adlı doktora tezimiz (Dicle Üniversitesi, 2022) esas alınarak hazırlanmıştır.

\* Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mfunsal21@hotmail.com

## Giriş

Âlemin hudûsü problematiği oldukça çetrefilli bir mesele olduğundan, İslam düşünce tarihinde sıklıkla tartışılan konuların başında yer almıştır. Âlemin zâtî veya zamansal yönden hâdis olduğu yönünde farklı teoriler öne sürülmüştür. Aristoteles'in varoluş düşüncesini Yeni Eflatuncu bir sentezle İslam inancına uyarlayan İslam filozoflarına göre âlem, Allah'tan zorunlu olarak sudûr etmiştir.<sup>2</sup> Bu sebeple âlem, zaman bakımından ezeli olup âlemin varlığı, Allah'ın varlığından bir an dahi geri kalmamıştır.<sup>3</sup> Bunu üzerine İslam filozoflar, varlığı kendisinden olmayıp Allah'ın varlığına dayanan âlemin hudûsünü zâtî olarak telakki etmişlerdir.<sup>4</sup> Öte yandan kelâmcılar "Allah, âlemi tabiatı gereği değil, kendi iradesiyle yaratmıştır. Kendi ihtiyariyle hareket eden bir varlığın ise icat ettiği fiilinden önce var olması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın, yarattığı âlemden önce var olması bir zorunluluktur"<sup>5</sup> şeklindeki kabule binaen âlemin zamansal yönden hâdis olduğunu iddia etmişlerdir. Tartışmanın tarafları, birbirilerine farklı ithamlarda bulunabilmişlerdir. Sözelimi âlemin zamansal yönden hâdis olduğunu savunan kelâmcılar, karşıt görüşü savunan İslam filozoflarını maddecilikle itham edebilmişlerdir. Aynı şekilde âlemin zamansal yönden kadîm olduğunu ileri sürenler de hudûs düşüncesindekileri âlemi yaratmadan önce Allah'ı muattal duruma düşürmekle suçlamışlardır.<sup>6</sup>

## 1. Âlemin Unsurları

### 1.1. Cevher

İslam filozofları Allah-âlem ilişkisini sudûr teorisine dayandırmalarına binaen madde ve suretten oluşmayan ve mücerredât olarak bilinen cevherlerin de var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda İslam filozofları cevheri beş kısma ayırıp şöyle taksim etmektedirler: "Cevher ya "yer-konum" (mahal) olur, bu heyûlâdır veya hulul edici olur, bu da sûrettir. Yahut her ikisinden oluşmuş olur, bu cisimdir yahut da bunların

<sup>2</sup> Fârâbî, Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fazile, Müessetü Hendâvî, Kahire ts. .s.23; İbn Sînâ, eş-Şifâ el-İlâhiyyât, İntişârâtü Nasır Husrev, Tahran, İran, H.1323 s.403; İslam filozofları Allah-âlem tasavvuru noktasında Allah'ı gaî illet değil tersine fail illet olarak görmüşlerdir. Allah'ın, kendi zâtını akl etmesini (idrak etmesi) var etmenin nedenini gören söz konusu filozoflar her yönüyle bir olan Allah'tan sudûr eden ilk mevcûdün birinci akıl olduğuna hükmetmişlerdir. Birinci akıl zâtı bakımından mümkün, Allah'ın lazimi olması bakımından ise vacibu'l-vucûd ligayrihidir. Birinci akıl vacibu'l-vucûd li zâtihiyi (Allah) idrak etmesiyle kendisinden ikinci akıl doğar. Vacibu'l-vucûd li gayrihi olan birinci aklın, zâtını idrak etmesiyle de gökyüzüne ait cisimlerin yörüngesi doğar. Birinci aklın lizâtihi mümkün bir varlık olması hasebiyle de ondan yeryüzünden en uzak yörünge doğar. Böylece birinci akıl ile çokluk başlar. Söz konusu silsile yeryüzü âlemini idare eden onuncu akla kadar devam eder. Onuncu akıldan da ilk madde ve çeşitli suretler (şekiller) doğar. bk. İbrahim Medkur, Mukaddime (İbn Sînâ'nın eş-Şifâ el-İlâhiyyâtı ile birlikte), s.21-22.

<sup>3</sup> Abdülkerim Şehristânî, Musareatü'l-Felâsife, Matbaatü'l-Cebelâvî 1976, s.104.

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu, "Hudûs" TDV İslam Ansklopedisi, İstanbul 1998, c.18, s.307; Hisâmüddin Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimîn, Metbaatü'z-Zehra ,Bağdat, 1967 s.11.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hüseyn Hayyât, Kitâbü'l-İntisâr, Kahire 2009, s.43.

<sup>6</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdadî, Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-Hikme, İdâretü Cemiyeti Dâireti'l-Meârif el-Osmaniyye, Haydaradab., H.1358, s.43.

hiç birisi olmaz ki bu da mufâriktır. Şayet mufâriğin cisimle ilişkisi yönetme şeklinde ise bu nefistir, taalluku bu şekilde değilse akıldır.<sup>7</sup>

Madde ve suretten arındırılmış (mücerred) cevherlerin varlığını reddeden kelâmcılar ise Cevheri, kendi başına var olan ve birbirine zıt arazlara kâbil olan şey olarak tanımlamışlardır. <sup>8</sup> Bâkılânî ise muhtemelen Fârâbî'nin Allah'ın da bir cevher olduğu şeklindeki savını<sup>9</sup> reddetmek amacıyla farklı bir cevher tanımı geliştirmiş ve cevherin hâdisliğini öne çıkarmıştır. Bâkılânî *Temhid* adlı eserinde muhdesi; cevher, cisim ve araz şeklinde sınıflandırdıktan sonra cevher kavramını şu şekilde açıklar: "Arazların her türünden sadece birini kabul eden muhdes varlığa cevher adı verilir."<sup>10</sup>

## 1.2 Cisim

İslam filozofları ve kelâmcılar kendi varlık öğretilerine paralel olarak cismi farklı şekillerde tanımlamışlardır.<sup>11</sup> Âlemin zamansal yönden kadîm olduğu yönündeki kabullerine binaen zihnî varlığın mevcudiyetini savunan İslam filozofları cismin tanımını söz konusu kabul üzerine inşa etmişlerdir. Bu bağlamda İbn Sînâ cismi doğal (tabii) ve matematiksel (ta'limî) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Tabii cisim; kendisinde dik açılarla kesişen üç boyutun farz edilmesi mümkün olan cevherdir. Ta'limî cisim ise dik açılarla kesişen ve üç boyutu kabul eden bir niceliktir<sup>12</sup> Öte yandan kelâmcılar cismi tanımlarken vasıta (hal) kavramının var olup olmadığı yönündeki kabulleri dikkate almışlardır. Söz konusu kavramın varlığına inanan Mu'tezile cismi; uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan üç boyutlu bir kavram şeklinde tanımlar.<sup>13</sup> Mu'tezile söz konusu tanımla "cevher-i ferd" ile cisim arasında "vasıta" denilen iki aşamanın varlığına işaret etmektedir. Nitekim bir yönden bölünen cevherler toplamı olan çizgi (hat), iki yönden bölünen cevherler toplamı olan yüzey (satıh) kavramları ne cevher-i ferd ne de cisimdir.<sup>14</sup> Cevher-i ferd ile cisim arasında

<sup>7</sup> İbn Sina, eş-Şifa el-İlâhiyyât, s.60; Kâdî Beyzâvî, *Tevâliu'l-Envâr* (Metâliu'l-Enzâr şerhi ile birlikte), el-Metbaatü'l-Hayriyye, Kahire, H.1323, s.109, Adudüddin el-Îcî, *Cevâhirü'l-Kelâm*, (Adudüddin el-Îcî'nin "Cevâhirü'l-Kelâm" isimli eserinin tahkik ve tahlili adlı eser ile birlikte), İstanbul, 2020, s.120.

<sup>8</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşirâtü'l-Edille*, DİB yay, Ankara 2004, c.1, s.64.

<sup>9</sup> Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fazile*, s.23; İlhan Kutluer, "Cevher", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, c.7, s.451.

<sup>10</sup> Ebu Bekr el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, *Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye*, s.16; Mâtürîdî kelâmcısı Nesefî, âlemin (muhdes); 'cevher, cisim ve araz' şeklindeki taksimine karşı çıkmıştır. İtirazını da şöyle bir akıl yürütmeye dayandırmıştır: Maksemin (taksim edilen) aksamlarından olan cisim ve cevherin arasında tedahül bulunduğu taksim bu şekilde yapılması uygun değildir. bk. Nesefî, *Tebşirâtü'l-Edille*, c.1, s.62 Sâçaklî Zâde, *Taksim şartlarını şöyle açıklamıştır:* "Câmi, mâni ve akşamların birbirileriyle mutebâyın olması taksim sahih olmasının şartıdır. " bk. Sâçaklî Zâde, *Metnu'l-Âdâb*, *Dârü'l-Nuri'l-Mübîn*, Amman, Ürdün 2014 s.32.

<sup>11</sup> H.Bekir, Karlığa, "Cisim", TDV İslami Ansiklopedisi, İstanbul 1993, c.8, s.28.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, (Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbihât ile birlikte), Şebeketü's-Şiiyye, Tahran, H. 1386, c.2, s.5; İcî, *el-Mevâkif* (Şerhu'l-Mevâkif ile birlikte), c.6, s.293.

<sup>13</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu, İstanbul, 2013, c.1, s. 351; Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkif* (Şerhü'l-Mevâkif ile birlikte), *Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2012, c.6, s.303; Beyzâvî, *Tevâliu'l-Envâr* (metâliu'l-Enzâr şerhi ile birlikte), s.109; İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil, *Menşee'tü'l-Mearif*, İskenderiyye, 1969, s.401.

<sup>14</sup> es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, *Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2012, c.6, s.305.

vasitanın varlığını reddeden Ehl-i-sünnet kelâmcıları ise<sup>15</sup> 'Cismin oluşması için iki cevher-i ferd yeterlidir" şeklinde bir sav ileri sürmüşlerdir.<sup>16</sup>

### 1.3 Cevher-i Ferd (Atom)

Cevher-i ferd teorisini âlemin hâdis oluşuna delil teşkil etmek üzere İslam düşünce geleneğine dâhil eden Mu'tezilî kelâmcılar, <sup>17</sup> cevher-i ferd ile ilgili düşüncelerini muhdes ve kadîm kavramları arasında mukayese yaparak şöyle izah etmeye çalışmışlardır: Kadîm varlık hakkında bütün, parça ve sonlu olma gibi vasıflar tasavvur edilemez. Buna karşın kadîmin zıttı olan muhdes varlığa ise söz konusu niteliklerin nispet edilmesi gerekir. Binaenaleyh muhdes olan cismin bölünüp nihayetinde parçaları atom denen zerreciklerde son bulması gerekir.<sup>18</sup>

İslam filozofları, âlemin ezeliliğine yol açan heyûlâ-sûret teorisine binaen,<sup>19</sup> kelâmcıların "Basit cisim; sonlu sayıda (mütenâhi), bölünemeyen parçalardan oluşur" şeklindeki savlarını reddetmiştir. İslam filozofların mezkûr tenkidi şöyle bir akıl yürütmeye dayanmaktadır: Eğer basit cisim, sonlu sayıda bölünemeyen parçalardan oluşursa iki cüz arasındaki parça ya etrafındaki parçaların birbiriyle temas etmesini engelleyecektir ya da söz konusu temasa mani olmayacaktır. Her iki ihtimal de geçersizdir dolayısıyla kelâmcıların cevher-i ferd teorisini doğru değildir. İbn Sînâ mezkûr delilin " orta parçanın etrafında bulunan parçaların birbirleriyle temas etmesine engel teşkil etmektedir" şeklindeki öncülün doğru olmadığını şöyle ispat etmiştir: Eğer orta parça etrafındaki parçaların birbirleriyle temas etmesine engel olursa orta parçanın etrafındaki parçalarla karşılaşan yanları birbirinden farklı olacaktır. Bu da orta parçanın bölünebileceği sonucunu doğurur. Oysa cismi oluşturan hiç bir parçanın bölünmediği yönünde bir varsayım ileri sürülmüştü. İbn Sînâ "Orta parça söz konusu temasa mani olmamaktadır" şeklindeki önermenin geçersiz olduğunu da şöyle izah etmiştir: Eğer orta parça etrafındaki parçaların birbirleriyle temas etmesine engel olmazsa parçaların birbirine girmesi (tedahul etmesi) durumu söz konusu olacaktır. Bu da cisimleri oluşturan parçaların bölündüğü sonucunu doğurur.<sup>20</sup>

Cevher-i ferd düşüncesini Mu'tezile'den alan ve ileri bir düzeye taşıyan Ehl-i sünnet kelâmcıları<sup>21</sup> ise cevher-i ferd teorisini şöyle ispat etmeye çalışmışlardır: Şayet cismin sonsuza dek bölünmesi mümkün olsaydı fil ile karıncanın parçaları eşit sayıda olacağından, filin karıncadan büyük olmaması gerekirdi. Oysa işin böyle olmadığı

<sup>15</sup> Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkif, c.6, s.305.

<sup>16</sup> Nureddin es-Sâbûnî, el-Bidâye,İstanbul 2015, s.20; İcî, el- Mevâkif (Şerhu'l- Mevâkif ile birlikte), c.6, s.305.

<sup>17</sup> Çağfer Karadaş, Bâkılâniye göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Arasta yay.,2003, s.47; Muhammed Salih ez-Zerkân, Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyevel'-Felsefiyye, Dârü'l-Fikr, Lübnan, ts. s.420.

<sup>18</sup> Hayyât, Kitâbü'l-İntisâr, Kahire, s.10.

<sup>19</sup> Veysel Kaya, Felsefi Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi (Basılmamış doktora tezi), Bursa, 2013,s.46. Madde-suret (Hilomorfizim) teorisine ilişkin bazı düşünceler için bk. Muhammet Sait Kavşut, "Molla Sadra'nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru" e-Şarkiyat, c.10, sa.4 (Aralık-2018), s.1503-1504.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, el-İşârâtve'Tenbihât(Şerhu'l-İşârâtve't-Tenbihât ile birlikte), c.2, s. 4-8.

<sup>21</sup> Ali Samî Neşşâr, Neşetu Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam,Dârü'l-Mearif, Kahire,ts. s.475.

herkesçe bilinen bir şeydir; Binaenaleyh cisim bölünmeyen parçalardan oluşur.<sup>22</sup> Ancak karınca delili olarak şöhret bulan mezkûr argümân "Herhangi bir cismin bir diğer cisimden büyük ya da küçük oluşu, cismin parçalarının niceliği (çokluk-azlık) ile ilintili değildir. Aksine cisimlerin hacimleriyle alakalıdır" şeklindeki bir savla tenkit edilmeye çalışılmıştır.<sup>23</sup> Îcî, Ehl-i sünnet kelâmcılarının cevher-i ferd teorisini ispatlayan mezkûr kanıtının tenkide uğraması üzerine adı geçen teoriyi şöyle bir kıyasla ispat etmeye çalışmıştır: Cisim parçalanmaya kabil bir varlıktır. Parçalanmaya kabil olan her varlık da fiilen parçalanabilir. Fiilen ortaya çıkan parçalar da sonludur. Netice olarak cisim sonlu parçalara bölünür.<sup>24</sup>

#### **1.4 Araz**

İslam düşünürleri ontoloji ve kozmoloji tasavvurlarına bağlı olarak arazı farklı açılardan yorumlamışlardır. Sözelimi "zihnî varlığın" mevcudiyetine inanan İslam filozofları, arazı şu şekilde tanımlamışlardır: Araz, dış dünyada (hariçte) var olduğunda bir konumda bulunan mahiyettir.<sup>25</sup> Kelâmcıların ezici çoğunluğu âlemin zamansal yönden hâdis olduğu yönündeki tezlerine delil teşkil etmek için arazların hâdis oluşuna işaret eden şöyle bir tanım geliştirmişlerdir: "Arazların varlığı bir konuma dayanır"<sup>26</sup> Kelâmcılar aynı gerekçeyle arazların bir yerden (mahal) başka bir yere geçmesinin (intikal etmek) mümkün olmadığını iddia etmişlerdir.<sup>27</sup> Kelâmcılar iddialarını şöyle bir kanıtla ispat etmeye çalışmışlardır: İntikal, bir şeyin bir mekânda bulunduktan sonra başka bir mekânda var olmasıdır. Buna binaen intikal, yalnızca yer kaplayan (mutahayyiz) olanda tasavvur edilir. Araz ise yer kaplayan değildir. Öyleyse arazda yer değiştirme tasavvur edilemez. Kelâmcıların söz konusu delili şöyle bir eleştiriye maruz kalmaktadır: Arazlara nispet edilen intikalin yer değiştirme olarak yorumlanması doğru değildir. Çünkü bu anlamdaki intikal, cevherler için tasavvur edilir. Arazlardaki intikalden kasıt ise aynı arazın bir mahale dayandıktan ( kaim olduktan) sonra başka bir mahale dayanmış olmasıdır. İntikalin bu anlamı dikkate alındığında arazın bir mahalden başka bir mahale intikal etmesinde bir sakınca bulunmadığı görülecektir. Dolayısıyla mezkûr iddianın ispatı için burhan mesabesinde olan bir kanıt ihtiyacı vardır.<sup>28</sup> Bunun üzerine Şemsuddin es-Samerkândî arazlardaki yer değiştirmenin imkânsızlığını, orijinal olarak nitelediği bir kanıtla ispat etmeye

<sup>22</sup> Ebu Bekr el-Bâkılânî, et-Temhid, s.16; Sâbûnî, el-Bidâye, s.20; Hedice Hammâdî Abdullah, Menhecû'l-İmam Fahreddin er-Râzî Beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile, Dârün-Nevâdir, Lübnan, 2012, s.644.

<sup>23</sup> Sa'düddin et-Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, (Cemu'l-Ferâid bi İnâreti Şerhi'l-Akâid haşiyesi ile birlikte), Mektbetü'l-Medîne, Pakistân H. 1430, s.103-105; Kestelli Muslihuddin Mustafa, Haşiyetu'l-Kesteli 'alâ Şerhi'l-Akâid, İstanbul, ts, s.52.

<sup>24</sup> Îcî, el- Mevâkîf (Şerhu'l- Mevâkîf ile birlikte), c.7, s.8-9.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, Mekûlât (Kategoriler), trc. Muhittin Macit, Litera yay., İstanbul 2010, s.46; Îcî, el- Mevâkîf,, Alemül-Kütüp, Beyrut ts. s.97.

<sup>26</sup> Sâbûnî, el-Bidâye, s.20; Hillî, Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İtikâd, Müessesetü'l-Alemi'l-Metbua, Beyrut ts. s.152; Îcî, el- Mevâkîf, s.99.

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, c.1, s.371; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, İntişârâtü'l-Beydâr, ts. c.1, s.152; Sâbûnî, el-Bidâye, s.20;

<sup>28</sup> Îcî, el- Mevâkîf, s.100; Cürçânî, Şerhu'l- Mevâkîf, c.5, s.29.

çalışır. Buna göre, araz, yer değiştirmenin gerçekleştiği esnada ya ilk mahalinde veya ikinci mahalinde olur. Fakat her iki ihtimal de geçersizdir. Çünkü arazın birinci mahalde olması onda istikrar etmesini gerektirir; bu da arazın birinci mahalde olduğu esnada intikalle nitelenmesini engeller. Arazın ikinci mahalde olması da bu mahaldeki istikrarın ancak intikalden sonra gerçekleşmesini gerektirdiği için doğru olmaz. Şayet intikal esnasında arazın hiçbir mahalde olmadığı düşünülürse, varlığı kendisine dayanan bir varlık konumuna düşer ki, bu da doru değildir.<sup>29</sup>

## 2. Zâtî Hudûs ve Felsefi Temellendirmesi

İslam filozofları, âlemin hudûsünün zâtî olduğu yönündeki iddialarını birkaç açıdan delillendirmeye çalışmışlardır.

i) Âlem, zâtı bakımından mümkün bir varlıktır. Mümkün olan bir varlığın yaratıcısına olan gereksinimi ise hiçbir zaman ortadan kalkmaz. İmkânın ezeli olması ve yaratıcı konumunda olan Allah'ın âlemi yaratacak şartları ezelden taşıyor olması, âlemi başkasıyla zorunlu (vâcibün bi'l-ğayr)<sup>30</sup> olanların kategorisine sokmaktadır. Daha açık bir ifadeyle söz konusu durum, âlemin zaman bakımından ezeli, zât bakımından ise hadis bir varlık olduğu sonucunu doğurmaktadır.<sup>31</sup>

ii) Nedenli (ma'lûl) konumunda olan âlem, nedeninden geri duramaz. Başka bir deyişle âlem illetiyle birlikte ezelde vardır. Söz konusu çıkarım şöylece gerekçelendirilir: Varlığı başkasıyla zorunlu olan bütün varlıklar, zâtı gereği mümkün olan varlıklar (mümkünül-vücûd bizâtihi) kategorisindedir. Bu argümanı tersinden bir okuyuşla şu şekilde ifade etmek de mümkündür: Zâtı gereği mümkün olan bütün varlıklar, vücûd buldukları an varlığı başkasıyla zorunlu olan varlıklar kategorisine girerler.<sup>32</sup>

iii) Bütün cisimler madde ve sûretten oluşur. Bütün madde ve suretler de kadîmdir. Öylese bütün cisimler kadîmdir. Kıyasın ikinci öncülünün bir parçasını oluşturan madde kadîmdir şeklindeki önerme şöyle bir akıl yürütmeye dayandırılmaktadır: Her hâdis, maddeyle öncelenir şeklindeki kabul maddenin kadîm olduğunu gerektirir. Aksi halde hâdis olarak varsayılan maddeyi başka bir maddenin incelemesi gerekir. Bu zincirleme sonsuza dek devam eder ki teselsüle yol açar teselsül düşüncesi de doğru değildir (batıldır). İkinci öncülün diğer bir parçası (suret kadîmdir) da şöyle ispatlanmaktadır: Kadîm olan maddenin sûretsiz bir şekilde tasavvur edilmemesi suretin kadîm oluşunu gerektirir. Parçaların (madde ve sûret) kadîm oluşu bütünün (cisim) de kadîm oluşunu gerektirir. Netice olarak cisim kadîmdir.<sup>33</sup> Söz konusu kanıt İslam filozofların cisimler madde ve sûretten oluşur şeklinde ileri sürdükleri sava

<sup>29</sup> Şemsuddin es-Semerkândî, es-Sahâifu'l-İlahiyye, Mektebetu'-Fellâh li'n-Neşri ve't-Tevzi, Kahire 1985, s.246.

<sup>30</sup> Zâtı gereği varlığı ve yokluğu mümkün olanın varlığa çıkması, illet-i tamın vuku bulmasıyla zorunlu hale gelir. Diğer bir deyişle vâcibün bilgayrih konumuna geçer. bk. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Nihâyetü'l-Hikme, Muessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, Kum, H. 1428, c.1, s.82.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, el-İşârâtve't-Tenbihât, (Şerhu'l-İşârâtve't-Tenbihât ile birlikte), c.2, s.410; Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimin, s.101.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, en-Necât (ŞerhuKitâbi'n-Necât ile birlikte), Fatime Büstân Şirin, Tahran, H. 1382, s.180.

<sup>33</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.249.

dayanır. Ancak bu sav kâlamcılar nezdinde kabul gören (müsellem) bir önerme değildir. Dolayısıyla mezkûr kanıt kelâmcıları bağlamamaktadır.

iv) Zaman kadîmdir. Bu sav zamanın ölçüsü olan hareketin kadîm olduğu yönünde bir sonuç doğurur. Hareketin kadim oluşu da bağlı olduğu cismin kadîm oluşunu gerektirir. Netice olarak cismin kadîm olduğu sonucu doğar. Kıyasın birinci öncülü (Zaman kadîmdir) şöyle ispatlanmıştır: Zamanın hâdis oluşu yokluğunun ondan önce olmasını gerektirir. Söz konusu öncelik ( takaddüm) önceki (sabık) ile sonrakinin (mesbukun) bir arada olmayacak bir şekilde olduğundan zamansaldır. Önceliğin zamansal oluşu da zamanın olmadığı durumda var olduğunu gerektirir. Bu da bir çelişkidir. Netice olarak zaman kadîmdir.<sup>34</sup> Söz konusu kanıt şöyle tenkit edilmektedir: Yokluğun zamana olan önceliğinin zamansal olduğu yönündeki görüş kelâmcıların kabulü değildir. Dolayısıyla zamanın olmadığı durumda var olduğu yönünde bir çelişki söz konusu olamaz.<sup>35</sup>

v) Failin âlemi yaratması kadîm bir eylemdir. Kadîm olan yaratma eylemi ise âlemin de kadîm oluşunu gerektirir. Şayet failin yaratması kadîm değil de hâdis olup belli bir vakte tahsis edilseydi, söz konusu yaratmanın hâdis bir şarta dayanması gerekirdi. - Aksi halde ise müreccih olmadığı halde tercihin vuku bulması durumu ortaya çıkardı. Yaratmanın dayandığı şartın ortaya çıkması için de başka bir şartın hudûsuna ihtiyaç duyulacaktı ki, bu da teselsüle yol açardı.<sup>36</sup> Bu akıl yürütme hudûsü apaçık olan günlük olaylarla tenkit edilmektedir. Cürcânî, söz konusu tenkidi şu şekilde özetler: âlemin kadîm oluşuna dair mezkûr argümanının dayanağı doğru kabul edilmesi takdirde günlük olayların da kadim oluşuna hükmetmemiz gerekir. Bu durum ise apaçık bir şekilde muhal olduğundan adı geçen kanıt geçersizdir.<sup>37</sup>

vi) Âlemin varlığının mümkün oluşu ve Allah'ın onu var etmesinin imkân dâhilinde oluşu ezeldir. -Aksi takdirde zâtı gerği mümkün olmayanın zâtı gerği mümkün olana dönüşmesi sonucu doğar. Bu da apaçık bilgilere olan güvene gölge düşürür. Öyleyse âlemin cömertlik noktasında her yönüyle kâmil olan Allah'tan sudur etmemesi düşünülemez. Netice olarak âlem ezeldir. Mezkûr delillendirme iki vecihle tenkit edilmektedir: a) Söz konusu kanıt sadece filozofların kabulleri üzerinde inşa edildiği için iknâ delil türündendir. Dolayısıyla bağlayıcı yönü yoktur. b) Bir varlığın mümkün oluşunun ezeli olması söz konusu varlığın ezeli oluşunun mümkün oluşunu gerektirmez.<sup>38</sup> Ancak mümkün oluşu ezeli olan varlığın vücûd bulmasını oluşturan şartların ezelden var olması onun ezeli oluşunu zorunlu kılar yönündeki kabul dikkate alındığında mezkûr tenkidin pek güçlü olmadığı görülecektir.

### 3. Zamansal Hudûs ve Kelâmî Temellendirmesi

<sup>34</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.249.

<sup>35</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.249.

<sup>36</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.249.

<sup>37</sup> Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkıf, c.7, s.236.

<sup>38</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.249.

Kelâmcılar âlemin zamansal hudûsüne ilişkin düşüncelerini, altı farklı kanıtla ispat etmeye çalışmışlardır.

i) Cisimler hâdislerden arındırılmış bir şekilde düşünülemez. Hâdislerden arındırılması mümkün olmayan her şey de hâdistir. Binaenaleyh cisimler hâdistir.<sup>39</sup> Birinci önerme (cisimler hâdislerden arındırılmış bir şekilde düşünülemez) iki vecihle delillendirilmiştir. a) "Cisimler arasında ayrışmanın (temayüz) olması zorunludur.<sup>40</sup> Ayrışma de ancak arazlarla olur.<sup>41</sup> Binaenaleyh cisimler hâdis olan arazlarla nitelenmiş (muttasıf) olmadan düşünülemez." Arazların hâdis oluşu ise şu şekilde ispatlanır: Arazlar iki farklı zamanda bâki kalamaz.<sup>42</sup> Birden fazla zamanda baki kalamayan her şey de hadistir. Binaenaleyh arazlar da hâdistir.<sup>43</sup> Cürcânî söz konusu kıyasın ikinci önermesi olan "hâdislerden arındırılması mümkün olmayan her şey de hâdistir" öncülünü, "çünkü hâdislerin yeri (mahal) kadîm olarak kabul edilirse hâdisin de kadîm olması gerekir" şeklindeki bir argümanla desteklemeye çalışmıştır.<sup>44</sup> Ancak kelâmcıların "Cisimler cevher-i ferdlerden oluşur" şeklindeki teze dayanarak inşa ettikleri bu kanıtın cevher-i ferd teorisini reddeden İslam filozofları nezdinde geçerliliği yoktur. Bu da söz konusu kanıtın yakînî değil tersine iknâî bir kanıt olduğunu gösterir. b) Cisimler ya hareket ya da sükûn halinde bulunur. Hareket ve sükûn da hâdistir. Dolayısıyla cisimler hâdistir. Hâdislerden oluşan varlık da hâdistir şeklindeki kabule binaen âlemin hâdis olduğu sonucu çıkar.<sup>45</sup> Söz konusu kıyasın birinci öncülü olan "Cisimler ya hareket veya sükûn halinde bulunur." şeklindeki yargı hakiki münfasıl<sup>46</sup>(maniaatü'l-cemi<sup>47</sup> ve manietü'l-hulu)<sup>48</sup> bir önerme ile ispat edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu delillendirme şu şekildedir: "Cisim her koşulda bir mekânda bulunur" şeklindeki yargının bilgisi zaruridir. Bu aşamadan sonra eğer bir cismin bir mekândaki bulunması başka bir bulunma tarafından öncelenmişse diğer bir deyişle eğer bir cisim iki zaman arasında bulunduğu mekânda ilk konumunu koruyorsa bu duruma cismin sükûn hali denir. Eğer aksi bir durumdaysa buna cismin hareket hali denir.<sup>49</sup> Söz konusu önerme "Yeni icat edilen bir cisime iki zaman arasında bir

<sup>39</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.245.

<sup>40</sup> Çünkü her bir mevcudun başka bir mevcûdtan temayüz etmesi zorunludur. bk. Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, c.7, s.230.

<sup>41</sup> Bu yargı, "Cisimler yapıları birbirine benzer olan cevher-i fertlerin bir araya gelmesi neticesinde oluşmuştur" şeklindeki kabule dayanır. bk. Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkıf, c.7, s.230.

<sup>42</sup> Muhammed Basıl et-Tâî, Mezhebü'z-Zerretiinde'l-Müslimîn, Ürdün ts., s.8; Abdü'l-Mühsin Abdü'l-Maksud Muhammed Sultan, Fikretü'z-Zamanî inde'l-Eşâ ire, Metebetu Hancî, Kahire 2000, s.124.

<sup>43</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.245.

<sup>44</sup> Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkıf, c.7, s.229.

<sup>45</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.245.

<sup>46</sup>Tam sayılar ya tektir ya da çifttir" örneğinde olduğu gibi kendisine nispet edilene (mahkumünaleh) iki tarafın bir anda isnat edilmesinin veya hiçbirinin nispet edilmemesinin mümkün olmadığını belirten önermeye hakiki münfasıl önerme (kaziye) denir. bk. Hüsâmüddin el-Kâtî, Şerhu kitâbi İsâgocî, Dârü'l-Feth, 2013, s.60.

<sup>47</sup> Parçalarının bir arada bulunmasının mümkün olmayan önermeye mâniatü'l-cemi denir. bk. Hüsâmüddin el-Kâtî, Şerhu kitâbi İsâgocî, s.61.

<sup>48</sup> Bütün parçalardan arındırılmasının mümkün olmayan önermeye mâniatü'l- hulu denir. bk. Hüsâmüddin el-Kâtî, Şerhu kitâbi İsâgocî, s.61.

<sup>49</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.245.



mekânda bulunmadığından sükûn hali, yer değiştirmedeği için de hareket hali nispet edilmez" şeklinde mühtemel bir itiraz "cisimden kasıt bâkî olandır" şeklinde bir cevap verilmek suretiyle defedilmeye çalışılmıştır.<sup>50</sup>Adı geçen kıyasın ikinci öncülünün (Hareket ve sükûn da hâdistir) temellendirmesi de söz konusu öncülü oluşturan hareket ve sükûn kavramlarının hudûsünün ayrı ayrı ispat edilmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda hareketin hâdis olduğu yönündeki görüş beş vecihle ispat edilmeye çalışılmıştır.

- Hareket ve ezeliyet kavramlarının mâhiyetleri arasında zıtlık mevcuttur. Aralarında zıtlık bulunan kavramların birbirine yüklenmesi (hamledilmesi) mümkün değildir. Binaenaleyh ezeli kavramının hareket kavramına yüklenmesi mümkün değildir. Ezeliyet kavramının hareket kavramına yüklenmesi mümkün olmadığına göre söz konusu kavramın zıttı olan hâdis kavramının hareket kavramına yüklenmesi icâp eder ve "Hareket hâdistir" şeklinde bir önerme ortaya çıkar ki bu da hareketin hâdis olduğu sonucunu doğurur.<sup>51</sup>Hareket ve ezeli kavramların arasındaki zıtlık açıklığa kavuşturulmak için söz konusu kavramların mâhiyetleri şöyle izah edilmiştir: Bir nesnenin başka bir mekânda ikinci bulunmasına hareket denir. Dolaysıyla harekette birinci bulunmanın öncelenmesi gerekir. Buna karşın ezeliğin mâhiyeti şöyle tanımlanır: Başkasıyla öncelenmişliği olmayan bir durumdur.<sup>52</sup>
- "Tümel (Küllî) mesabesinde olan mâhiyet, tikellerin (cüzî) şahsında varlık bulur" şeklindeki kabul, tikellerin bir nitelikle nitelenmesi tümelin de aynı nitelikle nitelenmesi anlamına geldiğini gösterir. Buna göre peyderpey ortaya çıkmasından ötürü hâdis olarak kabul edilen tikel hareketlerin ezeli olmayışı, tümel hareketin ezeli olmadığını gösterir.<sup>53</sup>
- Tikel olan her hareketin ezeli bir yokluktan sonra vucûd buluyor olması söz konusu yoklukların (adem) ezeli zamanda bir arada bulunmalarını gerektirir. Bu bağlamda eğer hareket de ezeli olarak kabul edilirse zıtların (nakid) bir arada bulunması icâp eder bu da doğru değildir. Netice olarak hareket hâdistir.<sup>54</sup>Söz konusu kanıt şöyle tenkid edilmektedir: Ezeli kavramı bütün hareketlerinin yokluğunun toplandığı sınırlı bir vakit ve özel bir zaman değil ki onlardan biri ezelde var olduğunda yokluğuyla bir araya gelsin. Tersine ezeli kavramının anlamı şudur: Onların yokluklarının bir başlangıcı olmadığı gibi aralarında bir sıralanma da yoktur. Dolaysıyla hareketin ezeli olduğu yönündeki sav zıtların bir arada bulunmasına yol açmamaktadır.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> İcî, el- Mevâkîf, s.245.

<sup>51</sup> İcî, el- Mevâkîf, s.246.

<sup>52</sup> İcî, el- Mevâkîf, s.246.

<sup>53</sup> İcî, el- Mevâkîf, s.246..

<sup>54</sup> İcî, el- Mevâkîf, s.246.

<sup>55</sup> Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkîf, c.7, s.230.

- Bir hareketten başlayıp sonsuza dek hareket silsilesinden bir bütün varsayılır. Birinci silsileye tatbik edilmek üzere başlangıç hareketi birinci silsilenin başlangıç hareketinden bir adım daha sonra olmak koşuluyla hareketler silsilesinden oluşan başka bir bütün daha varsayılır. İkinci aşamada her iki silsilede fertlerin birbirinin karşısına gelecek şekilde bir uygulama (tatbik) yapılır. Eğer sayısı fazla olan silsilenin her bir ferdinin karşısına az sayıdaki silsilenin fertleri tekabül ederse sayı bakımından az olan, sayısı çok olana eşit olur; bu da bir çelişkidir. Aksi takdirde az sayıda olan diğerinden eksik olduğu için sonlu (mütenâhi) olmasına hükmedilir. Sonlu olandan bir sonlu (mütenâhi) ile fazla olana da sonlu olma niteliği nispet edilir. Binaenaleyh sonsuz varsayılan silsilelerin hem sonlu hem de sonsuz niteliği ile nitelenmeleri gerekir ki bu da açık bir çelişkidir.<sup>56</sup>
- Geri kalandan (mesbûk) başlamak üzere geride kalan-önde olan (mesbûk-sâbık) hareketlerden oluşan bir silsilenin sonsuza dek devam ettiği varsayılınsın. Mezkûr hareketler silsilesinde sondan başlayan ilk parça sadece geri kalan, silsilenin diğer parçaları ise hem önde olan hem de geri kalan mesabesinde olduğundan geride kalanların sayısı önde olanlardan bir adetle fazla olur. Ancak geride kalan ve önde olan kavramların hakikî mutedayîf<sup>57</sup> kategorisinden olmaları silsiledeki hareketlerin eşit olmalarını gerekli kılar.<sup>58</sup> Binaenaleyh hareket silsilesinin sonsuza dek devam etmesi geçersizdir. Bu da hareketin hâdis olduğu sonucunu doğurur.

"Cisimler ya hareket veya sükûn halinde bulunur. Hareket ve sükûn da hâdistir. Dolayısıyla cisimler hâdistir." şeklindeki kıyasın ikinci öncülünün (Hareket ve sükûn da hâdistir) bir parçası mesabesinde olan "sükûn hâdistir" yargısının kanıtı ise şöyle ileri sürülmüştür: Her sükûn ya hâdis ya da kadîmdir. Hiçbir sükûn kadim değildir. Netice olarak her sükûn hâdistir. Adı geçen kıyasın "Hiçbir sükûn kadîm değildir" şeklindeki önermesi de şöyle bir kıyasla ispatlanmıştır: Kadîm olan bir mevcûdun başka bir şeye dönüşmesi mümkün değildir. Sükûnün değişime uğraması ise apaçıktır (bedîhidir). Binaenaleyh sükûn kadîm değildir. Netice olarak sükûn hâdistir.<sup>59</sup>

ii) "Cisim kadîm bir varlıktır" şeklindeki sav iki sonuçtan birini doğurur. a) Kadîm bir tek oluşun varlığı. b) Sonsuza dek birbirini takip eden oluşların varlığı. Sonuçların her ikisi de doğru değildir. Dolayısıyla cisim hâdistir. Cismin hâdis oluşu da âlemin hâdis oluşunu gerektirir.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.246.

<sup>57</sup> Übüvvet ve bünüvvet kavramları örneğinde olduğu gibi ancak birinin diğerine izâfet (isnad) edilmesiyle mâhiyetleri tasavvur edilebilen iki kavrama hakiki mutedayîf denir. bk. Zeynüddin Ömer b.Sahlân, el-Besair en-Nasîriyyefi'l-Mantık, Müsteşaru Mahkemeti İraniyye, Tahran, H. 1390, s.119.

<sup>58</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.246.

<sup>59</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.246.

<sup>60</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.247.

iii) Âlemîn kendisinden oluştuğu cisim eğer kadîm ise ezelde ya sakin ya da hareketli olur. Koşul (şartıye) cümlesinin ikinci yan cümlesi (cisim ezelde sakin veya hareketli olur) geçersizdir. Dolayısıyla birinci yan cümle (cisim kadîmdir) de geçersizdir.<sup>61</sup>

iv) Her cisim mümkündür. Mevcut olan her mümkünün de bir yaratıcısı vardır. Netice olarak her cismin bir yaratıcısı vardır. Dolayısıyla her cisim yokluktan varlığa çıkmış hâdis bir varlıktır. Kıyasın birinci öncülü (Her cisim mümkündür) şöyle ispat edilmektedir: Her cisim birleşik ve mahiyetinde pek çok şey ortaktır (kesirdir).<sup>62</sup> Her birleşik ve mahiyetinde pek çok şey ortak olan varlık da mümkündür. Dolayısıyla her cisim mümkündür. Söz konusu kıyasın ikinci öncülü de şöyle ispatlanır: Mümkün olan varlıkta asıl olan yokluktur. Mevcut olan mümkün varlık, yokluktan çıktığından hâdistir. Hâdis olan varlık da bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Söz konusu yaratıcı da varlığı kendisine dayanan bir zâttır. Aksi halde kısır döngü (devr) veya teselsül icap eder. Teselsül ise batıldır.<sup>63</sup>

v) Konuyla ilgili beşinci kanı da şöyle izah edilmiştir: Bütün cisimler kendi iradesiyle var olanları yaratan, varlığı zorunlu olan (vacibu'l-vucûd) bir zât tarafından yaratılmıştır. İrade sahibi bir zâta nispet edilen hiçbir varlık kadîm olmaz. Netice olarak bütün cisimler hâdistir. İcî, dördüncü ve beşinci kanıtların daha önceki kanıtlardan farklı tarafı, mezkûr iki kanıtın âlemi oluşturan cisim, araz ve mücerredât gibi bütün var olanların hâdis olduğu yönünde bir sonuç doğurmasıdır<sup>64</sup> şeklinde bir tespitite bulunmak suretiyle söz konusu iki kanıtın tercih edilen tarafına işaret etmektedir.<sup>65</sup>

vi) Âlemin zamansal yönden de hadis olduğuna dair iddiayı ispatlayan altıncı kanıt da şöyle temellendirilmektedir: Hiçbir cisim arazlardan arındırılamaz. Arazlar da hâdistir. Binaenaleyh bütün cisimler hâdistir. Netice olarak cisimlerden oluşan âlem de hâdistir.<sup>66</sup>

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Kelâmcılar, filozofların aksine âlemin zaman bakımından hâdis olduğu yönünde bir sav ileri sürmüşlerdir.<sup>67</sup> Onların bu konudaki tezi şu umdeler üzerine kurulmuştur: Allah, âlemi tabiatı gereği değil, kendi iradesiyle yaratmıştır. Kendi ihtiyariyle hareket eden bir varlığın ise icat ettiği fiilinden önce var olması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın, yarattığı âlemden önce var olması bir zorunluluktur.<sup>68</sup> Kelâmcılar, filozofların âlemin zamansal

<sup>61</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.246.

<sup>62</sup> Cürcânî, Şerhu'l- Mevâkıf, c.7, s.234.

<sup>63</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.248.

<sup>64</sup> Dördüncü ve beşinci delilin bütün varlıkların hâdis olduğuna delalet etmesi" Kadîm bir varlık ne mucip bir sebebe ne de kendi iradesiyle hareket eden bir faile isnat edilir" şeklindeki kabule dayanıyor olmasındandır. bk, İcî, el- Mevâkıf, s.248.

<sup>65</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.248.

<sup>66</sup> İcî, el- Mevâkıf, s.248.

<sup>67</sup> İcî, el-'Akâidü'l-'Aduddiyye (Haşiyetu'l-Gelenbevî alâ Şerhi'l-Celâl ile birlikte), c.1, s.109-118.

<sup>68</sup> Hayyât, Kitâbü'l-İntisâr, s.43.

kıdemine ilişkin düşüncelerini, Allah'ı, kendi iradesiyle hareket etmeyen, gelişigüzel iş yapan şuursuz bir fail konumuna düşürdüğü için yoğun tenkitlere tabi tutmuşlardır.<sup>69</sup> Aynı şekilde filozoflar da mütekellimlerin görüşlerinin Allah'ı işlevsiz (muattal) bir varlık konumuna düşürdüğünü, bu durumun da tam illet (illet-i tâm) deliline ters düştüğünü öne sürerek kelâmcıları tenkit etmişlerdir.<sup>70</sup> Kelâmcılar ve İslam filozoflarını âlemin hudûsu noktasında farklı değerlendirmelere iten temel etken ise onların hudûs, kıdem ve ibdâ gibi kavramlara yükledikleri farklı anlamlardır. Bu bağlamda kelâmcılar hudûs kavramını, "sonradan vucûd bulma eylemi" olarak tanımlarken;<sup>71</sup> filozoflar ise aynı kavramı "zaman bakımından değil de zât bakımından hâdis olma eylemi"<sup>72</sup> şeklinde yorumlamışlardır. Aynı şekilde Kelâmcılar ibdâ (إبداع) terimini "bir şeyi vasitasız bir biçimde yoktan var etme eylemi"<sup>73</sup> olarak tanımlarken; filozoflar ise söz konusu kavramı "varlığı zâtına dayanmayan bir şeyin vucûdunun idamesinin korunması"<sup>74</sup> olarak değerlendirmişlerdir. Yine Kelâmcılar kadîmi, "başlangıcı olmayan geçmiş bir zamanda mevcut olan varlık" olarak tanımlarken; filozoflar ise bu kavramı "bağlı olduğu bir ilkesi bulunmayan varlık" şeklinde yorumlamışlardır.<sup>75</sup> Dolayısıyla İslam filozofları ve kelâmcılar arasında gerçekleşen ihtilaf lafzîdir. Diğer bir deyişle hakiki bir ihtilaf değildir.

### Kaynakça

- Abdü'l-Mühsin, Abdü'l-Maksud Muhammed Sultan, Fikretü'z-Zaman 'İnde'l-Eşâ'ire, Metebetü Hancî, Kahire 2000.
- Âlûsî, Hisâmüddin, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimîn, Mebeatu'z-Zehrâ, Bağdat 1967.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, Kitâbü'l-Mu'teberfi'l-Hikme, İdâretü Cemiyeti Dâireti'l-Meârif el-Osmaniyye, Haydaradab h.1358.
- Bâkılânî, Ebü Bekr, et-Temhid, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Beyzâvî, Kâdî, Tevâliu'l-Envâr, (Metâliu'l-Enzâr şerhi ile birlikte), el-Metbaatü'l-Hayriyye, Kahire h.1323.
- \_\_\_\_\_ Tefsîrül-Beyzâvî, Dârü'l-Marife, Beyrut 2013.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif, Şerhu'l-Mevâkıf, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, eş-Şâmil, Menşetü'l-Me'ârif, İskenderiyye 1969.

<sup>69</sup> Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimin, s.91.

<sup>70</sup> Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimin, s.94.

<sup>71</sup> Nesefî, Tebsiratü'l-Edille, c.1, s.78; Celaleddin ed-Devvânî, Şerhi'l-Celâl ed-Devvânî 'alâ'l-Akaidi'l-Adudiyye, c.1, s.114-118; Âlûsî, Hivârün beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimin, s.48-52.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ el-İlâhiyyât, s.266; İbn Sînâ, Kitâbü't-Ta'likât Dârü'l-Ferkad, Suriye, 2009, s.170; Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimîn, s.48-52.

<sup>73</sup> Mâtûrîdî, Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâleti Naşirûn, Beyrut 2004, s.86; Kâdî Beyzâvî, Tefsîrül-Beyzâvî, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2013, s.132; Âlûsî, Hivârün beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimin, s.48.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ el-İlâhiyyât, s.266; Âlûsî, Hivârün Beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimîn, s.32-35.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, Resâylünfi'l-Hikmeti ve'l-Meâd, Dârü'l-Arap li'l-Büstânî, Kahire, ts., s.102; eş-Şifâ el-İlâhiyyât, s.266; Âlûsî, Hivârün beyne'l-Felâsifeti'l-Mütekellimîn, s.49.

- Devvânî, Celâlüddin, Şerhü'l-Celâl ed-Devvânî alâ'l-'Akâidi'l-Adudiyye,(Haşiyetu'l-Gelenbeviyye ile birlikte), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2017.
- Fârâbî, Ârâu Ehli'l -Medineti'l-Fâzile, Müessesetü Hendâvî, Kahire, ts.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn, Kitâbu'l-İntisâr, Kahire 2009.
- Hedice,Hammâdî Abdullah, Menhecu'l-İmam Fahreddin er-RâzîBeyne'l-Eşâ'irave'l-Mu'tezile, Dârü'n-Nevâdir, Lübnân 2012.
- Hillî, Hasan b.Yusuf, Keşfu'l-Murad fî Şerhi Tecridi'l-İtikâd, Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbuat, Beyrutts.
- İbn Sînâ,eş-Şifa el-İlâhiyyat, İntişârâtü Nasır Hüsrev, Tahran h.1363.
- \_\_\_\_\_el-Îşârâtve't-Tenbihât, (Şerhü'l-Îşârâtve't-Tenbihât ile birlikte),Neşrü'l-Belâğâ, Kum h.1393.
- \_\_\_\_\_Mekûlât (Kategoriler) ,trc. Muhittin Macit, Literayay., İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_en-Necât,(ŞerhuKitâbu'n-Necât ile birlikte),FatimeBustân Şirin, Tahran h.1382.
- \_\_\_\_\_Kitâbü't-Ta'likât, Dârü'l-Farkad, Suriye 2009.
- \_\_\_\_\_Resâyîlünfi'l-Hikmeti ve'l-Meâd, Dârü'l-Arap li'l-Büstânî, Kahire ts.
- Îcî, Adudüddin, Cevâhirü'l-Kelâm, (Adudüddin el-îcî'nin "Cevâhirü'l-Kelâm" isimli eserinin tahkik ve tahlili adlı eser ile birlikte), İstanbul 2020.
- \_\_\_\_\_el-Mevâkîf,(Şerhu'l- Mevâkîf ile birlikte),Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- \_\_\_\_\_el- Mevâkîf, Alemu'l-Kütüp, Beyrutts.
- \_\_\_\_\_el-'Akîdü'l-Aduddiyye,(Haşiyetü'l-Gelenbevî alâ Şerhi'l-Celâl ed-Devvânî alâ'l-'Akaidi'l-Adudiyye ile birlikte), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2017.
- Kâdî, Abdülcebbâr,Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu, İstanbul 2013.
- Karadaş, Çağfar, Bâkîllâniye göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Arasta yay., 2003.
- Karlığa, H.Bekir, "Cisim", TDV İslami Ansiklopedisi, İstanbul 1993.
- Kâtî, Hüsâmüddin, ŞerhuKitâbiİsâgocî, Dârü'l-Feth 2013
- Kavşut, Muhammet Sait, "Molla Sadra'nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru" e-Şarkiyat, c.10, sa.4 (Aralık-2018), s.1492-1513.
- Kaya, Veysel, Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbnSînâ'nın Kelâma Etkisi(Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2013.
- Kestelli, Muslihuddin Mustafa, Haşiyetü'l-Kestelî'alâŞerhi'l-'Akâid, İstanbults
- Kutluer, İlhan, "Cevher", TDV İslam Ansklopedisi, İstanbul 1993.
- Mâtûrîdî, Te'vîlâtü Ehli's-sünne, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Nesefî, Ebü'l-Mü' in,Tebsiratü'l-Edille, DİB yay., Ankara 2004.

Neşşâr, Ali Samî, Neşetufikri'l-felsefî fi'l-İslam, Dârü'l-Me' ârif, Kahirets.

Râzî, Fahreddin,el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, İntişârâtü'l-Beydâr, ts.

Sâbûnî, Nureddin, el-Bidâye, İstanbul2015.

Sâcaklı Zâde, Metnü'l-Âdâb, Dârü'l-Nûri'l-Mubîn, Amman, Ürdün 2014.

Şehristânî, Musâreatü'l-Felâsife, Matbaatü'l-Cebelâvî, 1976.

Semerkindî. Şemsuddin, es-Sahâifü'l-İlahiyye, Mektebetu'-Fellâh li'n-Neşri ve't-Tevzi, Kahire 1985.

Tabâtabâî, es-Seyid Muhammed Huseyn, Nihâyetü'l-Hikme, Muessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, Kum h.1428.

Tâî, Muhammed Basıl, Mezhebü'z-Zerretînde'l-Müslimîn, Ürdün, ts.

Teftâzânî, Sa'düddîn, Şerhu'l-Akâid,(Cemu'l-Ferâidbi'nâretiŞerhi'l-Akâid haşiyesi ile birlikte), Mektbetü'l-Medîne, Pakistân h.1430.

Topaloğlu, Bekir, "Kudret", TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2002.

Zerkân, Muhammed Salih, Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeve'l-Felsefiyye, Dârü'l-Fikr, Lübnants.

Zeynüddin, Ömer b. Sahlân, el-Besair en-Nasîriyyefi'l-Mantık, Müsteşâru Mahkemetü İraniyye, Tahran h.1390.