



## İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE TANRI-ÂLEM (BİRLİK-ÇOKLUK) İLİŞKİSİNE YÖNELİK TEMEL TEORİLER: HUDÛS, SUDÛR, ZUHÛR

Fatma AYGÜN  
Dr., MEB

[fatmaaygun19@hotmail.com](mailto:fatmaaygun19@hotmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-0030-8297>

### Öz

Düşünebilen/akıl yürütebilen insanoğlu sadece etrafında cereyan eden tek tek olgu ve olaylarla değil, aynı zamanda topyekûn varlığın konumu ile de ilgilenmiştir. İşte bu bağlamda varlığın konumuna ve Tanrı-evren ilişkisine yönelik açıklamaları araştırdığımızda İslâm toplumunda, üç farklı teori ile karşılaşmaktayız. Müslüman kelâmcıların Tanrı-âlem ilişkisine yönelik açıklamaları *hudûs*, felsefecilerin *sudûr*, mutasavvıfların açıklamaları ise *zuhûr* teorisi olarak bilinmektedir. Kelâmcılar, *hudûs teorisi* ile görünen ve bilinen âlemden hareketle, bilinmeyen ve görünmeyen metafiziksel âleme yönelik değerlendirmelerde bulunmuşlar, "âlemin hâdis (sonradan ortaya çıktığını) olduğunu ve her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyduğunu" ilke olarak benimsemişlerdir. Onlar hudûs ilkesini temel alarak Allah'ın varlığına ilişkin deliller ortaya koymuşlar, Allah-âlem ilişkisini açıklamışlardır. İşte bu bağlamda filozoflar "birden ancak bir çıkar" ilkesini benimsemişler, *sudur teorisi* ile Mutlak Bir'den (Tanrı) çokluk olan âlemin çıkışını ve hiyerarşik bir düzen içinde âlemin konumunu yorumlamışlardır. Mutasavvıflar ise *zuhûr teorisi* ile âlemi Mutlak Varlık'ın bir görünümü, Mutlak Varlık'ın tecellisi olarak kabul etmişlerdir. Bizim bu çalışmadaki amacımız kozmik varlığın meydana gelişine ilişkin İslam düşüncesinde yer alan bu üç farklı teoriyi ele almak ve Tanrı-âlem (birlik-çokluk) ilişkisine yönelik söz konusu yorumların benzeşen veya ayrışan noktalarını tespit edebilmektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Düşüncesi, Tanrı-Âlem İlişkisi, Birlik-Çokluk, Hudûs, Sudûr, Zuhûr.

### THE MAIN THEORIES OF THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND THE UNIVERSE IN THE ISLAMIC THOUGHT: ORIGINATION (*HUDÛTH*), EMANATION (*ŞUDÛR*), AND MANIFESTATION (*ZUHÛR*)

#### Abstract

In this study, we will analyze the three major theories concerning the relationship between God and the universe: origination (*hudûth*), emanation (*şudûr*), manifestation (*zuhûr* or *tajallî*). The theory of origination was developed in the history of Kalam. The majority of the theologians (*Mutakallimûn*) aimed to offer a concept of God and His relation to the universe based on the origination theory. On the other hand, the Muslim philosophers, mostly Ibn Sînâ, suggested the theory of emanation to provide a causal explanation of the universe as well as God's relation to it. The theory of manifestation emerged in the philosophical Sufism. Ibn 'Arabî posited the concept of manifestation as an explanation of God's connection with the universe. Based on their cosmological views, each field also aimed to offer their proof of God's existence. The theologians argued that the universe was temporally originated (*muḥdath*) and therefore necessitates an originator (*muḥdith*) upon their premise that everything originated needs an originator. On the other hand, the philosophers attempted to address the premise of "from one comes only one" explaining how the multiplicity comes from the Absolute One (God). Considering God as the ultimate source of existence, they proposed a hierarchical order in the universe and explained it through their theory of emanation. The Sufi thinkers explained the relationship with the theory of manifestation, which is also known as the appearance of the Absolute Being or the revealing of the Absolute Being. In this study, we will primarily focus on these three theories and examine their differences and similarities as well as their significance in the formation of the cosmic existence in the Islamic thought.

**Keywords:** Islamic thought, the relationship between God and the universe, unity and multiplicity, origination (*hudûth*), emanation (*şudûr*), manifestation (*zuhûr*).

**Atf:** Aygün, Fatma. "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr". *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 157-187.

## Summary

Every human being who feels the need to understand and seek explanations of life and the universe cannot keep himself from thinking about the essence of cosmic existence. In other words, every human being who wants to find rational explanations of the phenomena surrounding him is interested in not only understanding particular events but also the explanation of existence as-a-whole. In this context, when we delve into the concept of existence and thus God's relation to the universe in the intellectual history of Islam, we encounter three different theories: origination (*hudûth*), emanation (*şudûr*), and manifestation (*zuhûr* or *tajallî*). The majority of the theologians (*Mutakallimûn*) suggested the theory of origination for the God-universe relationship, the philosophers proposed the theory of emanation, and the philosophical Sufis such as Ibn 'Arabî posited the concept of manifestation as an explanation of God's connection with the universe. The theologians practiced an analogy based on the seen world to the unseen/metaphysical (*qiyâs al-ghâib 'alâ al-shâhid*), held that the universe was temporally originated (*muḥdath*), and reasoned that everything originated needs an originator (*muḥdith*). They regarded this reasoning as not only an explanation of God's relation to the universe but also a proof of God's existence. On the other hand, the philosophers attempted to address the premise of "from one comes only one" explaining how the multiplicity comes from the Absolute One (God). They suggested a hierarchical order in the universe and explained it through their theory of emanation. The Sufi thinkers explicated the relationship by means of the theory of manifestation, which is also known as the appearance of the Absolute Being or the revealing of the Absolute Being.

The Muslim theologians took this universe to be a proof of God's existence and a sign of His perfection, basing their cosmological accounts on the assumption that there must be an instant creation in it. The concept of origination played a key role in their theological explanations of the relationship between God and the universe. Accordingly, they argued for the universe as God's creation and its temporal beginning. In other words, the theory of origination presupposes a temporal beginning of the universe, which arguably forms the basis of the argument for God's existence, offers theological explanations of His eternity as the most significant attribute, and addresses the problem of His relation through His attributes to the temporally originated universe. Within this direction, their response to the question of how the universe came into existence was that God created it directly and out of nothing at once, namely *ex nihilo*. They attempted to explain this cosmology through their interpretation of atomism claiming that it offers a comprehensive model of the universe as a whole. According to this model, not only elementary particles and their relations to one another, but also space, time and motion, i.e. the entire universe, consist of discontinuous and discrete units. This atomistic model of the universe has important theological implications such as the continuous re-creation and the rejection of causality.

Although there is a difference of opinion regarding the relationship between God and the universe in the history of the Islamic philosophy. The most prominent one

is the emanation theory. Ibn Sīnā (Avicenna) philosophically disapproved of the theologians' theory of origination criticizing their view that the universe was originated directly and out of nothing at once. According to the theory of emanation, existence gradually proceeds in a way of overflowing from the First. One of the most important concerns of the underlying characteristic of the emanation theory, which is grounded on the idea of God's absolute simplicity, is the claim that everything gradually emanated from the ultimate source, God, necessarily. Thus, this theory caused further conflicts between philosophy and theology. The theologians attacked the theory criticizing that it limits God's will and actions, and thus He acts necessarily. Despite the theological concerns, the emanation theory had a great role in the Islamic philosophy and philosophical Sufism. Ibn Sīnā, on the other hand, forms his metaphysics upon his account of emanation and reconsiders such philosophical terms as necessary, possible, essence, and existence. In the mystical philosophy, Shahāb al-Dīn al-Suhrawardī seems to be inspired of Ibn Sīnā's view of emanation in his philosophy of illumination.

Concerning the relationship between God and the universe, Ibn al-'Arabī's theory of manifestation basically suggests that while nothing material can be co-eternal with God, He eternally creates and manifests because of His perfection. In this view, God is excluded from all names and attributes, that is, free from all limitations. There is only God, and the universe is the perpetual manifestations of His existence. Ibn 'Arabī's philosophical Sufism, in which he looks at the issue of God's relation to the universe from a quite different perspective by suggesting the unity of being (*wahdat al-wujūd*), receives criticisms from different doctrines such as Kalam.

In this study, we will try to examine these different theories concerning the formation of the cosmic existence in the Islamic thought and identify their similarities and differences about the God-universe (unity-multiplicity) relationship.

## Giriş

Teistik teoloji ve felsefenin en temel, en önemli meselelerinden birisi "yaratma", başka bir deyişle Tanrı-âlem meselesidir. İslam düşünce geleneğinin temel yapısını oluşturan ana disiplinler kelâm, felsefe ve tasavvuttur ki; evrenin varoluşu, ilk yaratılış, birlik-çokluk (yani tek yaratıcıdan çokluğun ortaya çıkışı), yaratan ile yaratıcı arasındaki ilişki söz konusu olduğunda karşımıza çıkan tabloda *hudûs*, *sudûr* ve *zuhûr* olmak üzere üç ana teori dikkatimizi çekmektedir. Yani *hudûs*, müslüman kelâmcıların; *sudûr*, filozofların; *zuhûr* ise mutasavvıfların savunduğu Tanrı-âlem ilişkisine yönelik açıklamalardır.

### 1) Hudûs Teorisi

Eski Yunan düşüncesinde varlığın (âlemin) temel bir ilk maddeden çıkarak meydana geldiği, maddenin ezeli olduğu yönündeki anlayışlar ya *ateist-materyalist evren yorumunu* ya da *evrene müdahale edemeyen, zorunluluk yasasına bağlı Tanrı anlayışını* beslemiştir. Müslüman kelâmcılar ise her iki anlayışı da eleştirmiş *âlemin ezeli olamayacağını ve kendi kendine hareket eden mekânîk bir âlem anlayışının geçersiz*

*olduğunu* savunmuşlardır. Müslüman kelâmcılar İslâm düşüncesindeki tüm meselelerin asıl zeminini oluşturan "tevhid ilkesini" açıklarken âlemin hudûs meselesinde ittifak halinde olmuşlardır. Dahası "yoktan yaratan, âlemlerle sürekli irtibatlı, ilim, kudret ve irâde sahibi olan Allah'ın varlığına dair bilgilerin makûl gerekçelerini araştıran ve bu yöndeki inanç ilkelerini aklen temellendiren müslüman kelâmcılar", âlemin "hâdis" oluşuna yönelik farklı teoriler geliştirmişlerdir. İşte âlemin hudûsuna yönelik kûmûn-zuhûr<sup>1</sup>, araz teorisi<sup>2</sup> gibi farklı açıklamaların<sup>3</sup> da geliştirildiği kelâm düşünce ikliminde; işlenip dönüştürülen, İslâm akîdesiyle uyumlu hale getirilen "atomcu teori" baskın çıkmış, sonradan meydana gelen âlemin bir Yaratıcı'ya olan ihtiyacı ve Allah'tan başka ezeli bir varlık olmayışı daha çok atomculuk fikriyle açıklanmıştır. Başka bir deyişle kelâmcılar, evrenin var oluşunu açıklamak için Eski Yunan atomculuğundaki cevher-araz gibi kavramları kendi sistemleriyle uyumlu bir hale dönüştürerek düşünce sistemlerini oluşturmuşlar,<sup>4</sup> aynı yapı taşlarından (atomlardan) meydana gelen maddenin sıradanlığını ve yaratılmışlığını vurgulayarak maddeye doğüstü güçler atfeden tüm anlayışları reddetmişlerdir.<sup>5</sup> Esasen bu durum kelâmcıların içinde buldukları dönemin bilimsel çerçevelerine kayıtsız kalmayarak ne denli ilgi duyduğunu, âlemin hudûsunu açıklayacak en elverişli fiziksel teoriyi nasıl işleyip dönüştürebildiklerini göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

Kelâmcıların varlık hakkında benimsediği en temel sınıflandırma "kadîm varlık (Allah/Yaratan)-hâdis varlık (âlem/yaratılan)" ayrımına dayanır. Her yönden Allah'a muhtaç olan "âlemin" bilgiye konu olması bakımından kendinde bir gerçekliğe sahip olduğunu (yani öznen ve onun inanmasından bağımsız olarak âlemin bilinebilir olduğunu) savunan kelâmcılar, akla ve duylara güvenmeyerek öne sürülen tüm farazi ya da hayali âlem anlayışlarını, sofistlik iddialarıyla şiddetle eleştirmişlerdir. Eşyanın dolayısıyla âlemin nesnel ve bilinebilir oluşundan hareketle "akıl yürütmelerin temel zeminine" dikkat çeken kelâmcılar, önyargısız ve doğru önermelere dayanan akıl yürütmeler yoluyla bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarsamanın mümkün olduğunu, dolayısıyla âlemin kendiliğinden meydana gelmediğini aklın kolaylıkla bilebileceğini belirtmişlerdir. Âlemin konumunu ifade etmek için hudûs teriminde ittifak eden kelâmcılar, "sonradan meydana gelmek, yokken sonradan var olmak, var olmak için başkasına muhtaç olmak" gibi olgulardan hareket ederek âlemin zamansal başlangıçlılığına işaret etmişler,

<sup>1</sup> Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, 1969), 5: 7, 11-12, 21-23.

<sup>2</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 248, 280-281; Bağdâdî, *Usûlü'd- dîn*, (İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi), 47.

<sup>3</sup> Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 75-213.

<sup>4</sup> Kelâm atomculuğunun kaynağı konusunda farklı teoriler bulunmaktadır. bkz. Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2/2 (2002): 81-100.

<sup>5</sup> Kelâmcıların cevher-araz modeline (atomculuğu) dayalı varlık anlayışını tercih sebepleri için bkz. Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", trc. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 10/1 (2012): 255-274.

sebeplilik zincirinin “zaman içinde” sonsuz olarak geriye gitmesinin imkânsızlığını belirterek hudûs delilini geliştirmişlerdir. Böylece hem Yaratan hem de âlemin varlığının devamını sağlayan fâil bir sebebe/yaratıcıya ulaşmayı gaye edinmişlerdir. İşte müslüman kelâmcıların geleneksel kozmolojik delili olarak kabul edilen hudûs delili, “sonradan var olanları (hâdisleri)” yoktan (la min şey) varlığa çıkaran “Yaratıcı Bir Varlığın (Muhdis) gerekliliği” üzerine odaklanan akıl yürütmeler etrafında şekillenmiştir.

Allah’ın varlığını ispat etmeyi ağırlıklı olarak evrenin gözlenmesine dayandıran ve duyular âleminin duyular ötesi için hangi açıdan delil teşkil edeceğini araştıran kelâmcılar, kendi fiziksel ve psikolojik yapımızdan tutun da çevremizde şâhit olduğumuz olgulara, hâlden hâle değişim-dönüşüme, acziyet ve ihtiyaç içerisinde bulunmaya, sonlu ve sınırlı oluş gibi sonradan varoluşa ilişkin özelliklere dikkat çekmiş, böylece nesnelere sonradanlığının (hudûs) gerektirdiği bir fail neden düşüncesinden hareket ederek bir ilk fail düşüncesine ulaşmışlardır. Yani hudûsa dayanan âlem anlayışında; âlemin varlığının sebebi olan kadîm varlığın yani Allah’ın “asıl” olduğu, halden hale değişip dönüşen, zıtlıkları kendisinde toplayan, acziyet içinde bulunan âlemin ise “fer” olduğu vurgulanarak âlemin kendiliğinden meydana gelmediği, yaratılmışlık özelliklerini ise aklın bilebileceği belirtilmiştir. Burada hâdisin (âlemin) kadîme (Allah’a) olan delaleti ise benzerine değil farklı olanadır ki, “Yaratıcı olan Allah” yaratılmış olan âleme hiçbir şekilde benzememektedir, hudûsa delâlet eden özellikler ve Allah’ın ilk fâil oluşuyla ters düşen ya da imkânsız bir sonuca yol açan tüm nitelikler ise Allah’tan olumsuzlanmaktadır. Bununla birlikte sonlu varlıklar için kullanılabilen bir takım pozitif nitelikler herhangi bir mecaza başvurmadan, herhangi bir benzeşmeye yol açmadan Allah için de kullanılabilir. Bu anlayışa göre Allah’ı mahlukâtın bir parçası haline getirecek derecede olan teşbihden ya da O’nu işlevsizleştiren, mahlukâtla ilişkisiz duruma getirecek derecede olan tenzihden kaçınılır. Tenzih ve teşbihin aşırılıklarından uzak hem âlemden münezzehe hem de âlemlerle sürekli irtibatlı bir Tanrı anlayışı benimsenir.

Kelâmcılar kozmoloji alanında homojen bir yapıyı oluşturmasalar da yani mutezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları birbirlerinden farklı düşüncelere sahip olsalar da hudûsa dayalı âlem anlayışında tabîî, fizikî süreçler, fenomen ve olgular genellikle atomcu teoriyle açıklanmış, evrenin mekânîk işleyişine dayalı kozal bir açıklaması reddedilmiştir ve Allah’ın nesnelere özelliklerini her an yarattığını savunulmuştur.<sup>6</sup> Allah’ın yaratma fiilinde araya herhangi bir tabîî sebeplilik veya zorunluluğun girmesi reddedilerek Allah’ın yegâne fail oluşu vurgulanır. Yani yaratıcı irâdeyi sınırlandırdığı düşünülen, determinist zorunluluğa dayalı olan her türlü “zorunlu tabîî sebep fikri” dışlanır. Allah-âlem ilişkisini ontolojik bir zıtlık çerçevesinde tarif etmenin yanı sıra bu ilişkinin doğrudan faktörü olarak ilâhî irâdeye vurgu yapan kelâmcılar, hudûs temelli âlem anlayışıyla birlikte “Tanrı’yı sebeplilik zincirinin ilk halkası olarak kabul ederler ve Allah’ı pasif bir kaynak olarak ifade eden tüm anlayışları” reddederler. Bir başka deyişle Allah’ın sürekli

<sup>6</sup> Çağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik”, *Usûl: İslam Araştırmaları*. 8 (2007): 10-13.

yaratan/evrene müdâhil, eşsiz ilim, irâde, kudret sahibi bir varlık olduğundan, kıdeminden bahseden kelâmcılar, âlemin Allah tarafından "yok iken var edildiğini" yani âlemin var oluşunun sonradan yani belli bir zaman diliminde ya da zamanın kendisiyle birlikte gerçekleştiğini savunurlar.<sup>7</sup>

Teorik aklın sınırlı olduğunu ya da delillerin eksik yanlarının olabileceğinin farkında olan kelâmcılar, insanın kendi varlığının yanında dış dünyadaki tüm varlıkların sonradanlığını bilmesinden yani bilen (rasyonel) bir varlık olduğundan hareketle Yaratıcı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul sebeplere dayandığını düşünürler. Allah-âlem ilişkisine yönelik açıklamalar getirmeye çalışan "hudûs" merkezli tüm anlayışlar da, Yaratıcı ve yaratılan arasındaki ontolojik statü farkının açıkça ifade edilmesine özen gösterilmiştir. Bu husus şöyle ifade edilmiştir:

"Mütetekellimine göre "âlem" lafzı, Allah Teâlâ dışındaki a'yan ve a'razdan müteşekkil mevcûdâtın tamamını ifade eder. Bu mevcûdâta, kendisinin diri, işiten, gören, bilen, kudret sahibi, her şeyin kendi emrinden çıktığı, noksanlık emârelerinden uzak, âlemin cüzlerinden bir cüze benzemeyen, içinde bulunan şahıslara benzemekten uzak bir yaratıcısının bulunduğu delil (nişan) olması hasebiyle 'âlem' adı verilmiştir."<sup>8</sup>

Cismânî açıdan başlangıçlı ve sonlu bir âlem tasavvurunu ilke edinmiş olan kelâm geleneğinde ilk dönemlerden itibaren geliştirilerek olgunlaştırılan atomcu teori; yalnızca cismin değil hareket, mekân ve zamanın da atomistik bir yaklaşımla incelenmesi gerektiği meselesini de beraberinde getirmiştir, yani buna göre araz olan hareketin hareket eden cisme, gerçekleştiği mekâna ve hareketin zamanına göre bölündüğü anlayışı kabul edilmiştir. Cismin temel maddesiyle (ayn, cevher) görünüm ve özelliklerinin (araz) birbirinden farklı şeyler olduğunu belirtmekle birlikte kelâmcılar, cevher ve arazların birbirine muhtaç olduğunu, ayıramayacağını dolayısıyla her ikisinin de hâdis olduğunu kabul ederler. Öyle ki her bir ayn'ın (cevherin) taşıyabileceği arazlardan ayrı kalması imkânsızdır, ayn'ın taşıdığı arazların ise ayn olmadan varlık kazanmaları ve varlıklarını sürdürmeleri söz konusu değildir. Buna göre "ayn/cevher- sıfat/araz" ikilisinin ortaya çıkışı Allah'ın hâdis olmayan "ol" emriyle gerçekleşmektedir.<sup>9</sup> İşte varlık anlayışını âlemin sonradanlığı prensibine dayandıran kelâmcılara göre cevherler birbirinin benzeridir (mütemâsil), tabiatta bulunan cevherler fiilen sonludur, sonsuz sayıda cevherlerin varlığı söz konusu değildir. Allah, arazları her an yaratmaktadır.<sup>10</sup> Buna göre,

<sup>7</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd, Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 39-45 (47-53), 58-59 (70), 60-64 (73-77), 77 (92), 82 (98-99); Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, nşr. İmadüddin Ahmed Haydar, 1. Baskı (Beirut-Lübnan, 1987/1407), 334-341; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Esad Temîm (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985), 206-207; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138-139; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Maşriq, 1987), 133-134.

<sup>8</sup> Neseî, *Tebîratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara, 2003-2004), 1:62.

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, 63-64 (77), 180 (217-218).

<sup>10</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, 3. Baskı (Weisbaden, 1980), 319; Neseî, *Tebîratu'l-Edille*, 1:65; Cüveynî, *el-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, nşr.

âlemde gözlenebilen değişken niteliklerden yola çıkarak arazların varlığı temellendirilebilir, işte evrende bulunan her bir cevherin, arazlardan ayrı kalmasının imkansız olması ve arazların da cevher olmadan varlık kazanamaması ilkesinden yola çıkan kelâmcılar, âlemi oluşturan cevher ve arazların varlık alanına çıkabilmek için birbirine ve dolayısıyla âlemin de sayesinde varlık kazanıp varlığını sürdürebileceği üstün ve yüce bir güce muhtaç olduğunu savunurlar. Öyle ki olgulardan hareket eden ve doğru akıl yürüten herkes, evrenin kendi kendine var olduğu ya da başlangıcının bulunmadığı (ezelî olduğu) düşüncesinin temelden hatalı olduğunu anlayabilecek bir zihnî donanıma sahiptir. Kelâmcılara göre söz konusu "cevher ve araz metodu" yardımıyla da hâdis olan âlemi Allah'ın yoktan yarattığı gerçeğine ulaşabilmek mümkündür.<sup>11</sup> Arazların "kün" emriyle "her an yaratılmakta ve yok olmakta" olduğunu düşünen kelâmcılar, bunun bir sonucu olarak da Allah'ın yaratma fiilinde araya tabii sebeplilik ve zorunlulukların girmesini reddetmişlerdir.

Allah ile âlem arasındaki net ayrıma önem veren kalamcıların "yoktan yaratma" anlayışı, "hudûs" kavramıyla ilişkili bir şekilde ifade edilmekte yani âlemin yaratılmışlığı ve sonradanlığına işaret eden hudûs anlayışı yoktan yaratma teorisini gerekli kılmaktadır. Kelâmcılar geçmişteki var oluşun kadîm olarak nitelendirilemeyeceğini yani geçmişteki var oluşun sonlu olduğunu savunurlar, o halde İlk Fâil, Kâdir-i mutlak olan Allah, mutlak irâde sahibi olarak âlemi yokluktan varlığa çıkarmaktadır ki, böylece Allah ile âlem arasındaki farklı varlık statüsü kesin çizgilerle ifade edilebilmektedir.

Âlemin varlığının yokluğundan sonra meydana geldiğini ve bir bütün olarak âlemin hâdis olduğunu savunan kelâmcıların görüşlerini eleştiren İbn Sînâ (ö. 428/1037), âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayırmış; ay-üstü âlemi zamansal açıdan başlangıcı olmayan/ezelî, ay-altı âlemi ise zamansal olarak hâdis kabul etmiştir. Anlaşılan o ki kelâmcıların "Âlem hâdistir." önermesini şüpheli, zayıf ve mantıksal açıdan problemli gören İbn Sînâ, yokluğun (ademin) *şey'iyetini* savunan -Mutezilî-kelâmcıların görüşünün teselsüle/çelişkiye yol açan bir zaman anlayışına götüreceği yani sonsuz sayıda âlemlerin varlığı fikrine kapı açacağı düşüncesiyle eleştirmiştir. Esasında âlemin mutlak yokluktan yaratıldığı görüşünü benimseyen Ehl-i Sünnet kalamcıları da "adem"i *şey* olarak kabul eden Mutezilî kalamcıları tenkit etmiştir, zira onlar bu anlayışın Allah'ın ezelî varlığının yanında ezelî bir ilk maddeden/ilkeden ya da imkândan âlemin meydana geldiğini imâ ettiğini ve dolayısıyla Allah yanında âlemin de ezelî olduğu fikrini taşıdığını ifade etmiştir. İbn Sînâ ise zamanı ezelî olarak kabul ettiğinden dolayı zamanın önceliği ve sonralığı, bir başlangıcı olduğu gibi anlayışlara itiraz etmiştir, zamanın bir noktadan başladığını kabul etmenin felsefî çelişkiye/teselsüle yol açacağını belirtmiştir. Tanrı'nın sadece zât açısından öncelediği ve zamansal açıdan başlangıcı olmayan sonsuz gökyüzü hareketinin, zamanın ezelî yani sürekli olmasını sağladığını iddia

Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulmunim Abdulhamîd (Kahire 1950), 139; M. Şemseddin Günaltay, "Müttekellimin ve Atom Nazariyesi", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/1 (1925): 98-99; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hairin*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara, 1974), 196-197.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 23-31 (27-37).

etmiştir. Yani İbn Sînâ zamansal açıdan geriye doğru âlemin sonluluğu, bir başlangıcı olduğu düşüncesini reddetmiş ve dolayısıyla kelâmcıların kullandığı "Âlem hâdistir." şeklindeki öncülü de ele alarak tenkide tâbi tutmuştur. İbn Sînâ, kelâmcıların bir sonraki adımda kullandığı "Her hâdisin bir muhdisi vardır." şeklindeki önermenin de yani hudûs fikrinin getirdiği "her hâdisin bir muhdise ihtiyacı duyduğu" şeklindeki sonucun zorunluluk taşımadığını, kesin bir bilgi vermediğini hatta bu yöndeki delillendirmelerin temelsiz ve geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre varlık veren muhdis (fâil) yokluğun değil varlığın sebebidir, hâdisin varlık kazanması anında etkisi gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle o, muhdisin zamansal anlamda hâdis varlığı öncelemesi anlamını taşıyan hudûs fikrinin "her hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğu/muhdisin hâdisin meydana gelmesinin sebebi olduğu" tarzında bir sonuca götüremeyeceğini savunmuştur. Öyle ki hâdisin varlığının sebebi hudûs değil (kendisinin içinde bulunmadığı bir zamanın tarafından öncelenmesi değil), kendisini var kılan bir sebebe muhtaç olmasıdır, yani İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'ya (Zorunlu Varlık'a) ihtiyacın sebebi hudûs değil, imkândır, mümkün varlığın sebepli olma/sebeplere tarafından öncelenme hâlidir. Hudûs teorisinin eleştirisine devam eden İbn Sînâ, âlemin varlığını sürdürmesinde Allah'a olan ihtiyacın hudûs fikriyle açıklanamadığını, bununla birlikte hâdis varlığının Allah'a olan ihtiyacının imkânla açıklanabileceğini ifade ederek sudûr teorisinde yer alan Tanrı'da çıkıp hiyerarşi yoluyla cereyan eden feyzin/akışın sürekliliğinden ve sebeplinin Tanrıya olan ihtiyacından bahsetmiştir. "Yaratma sıfatını" hâdis olarak değerlendiren ya da yaratma fiilini sonraya bırakan kelâmcıların görüşünü -özellikle Mutezili kelâmcıların görüşünü- veya yaratma sıfatını konusu olmaksızın ezeli gören kelâmcıların açıklamalarını ele alıp eleştiren İbn Sînâ, onları Tanrı'nın yaratma niteliğini işlevsiz/âtil bir duruma getirmekle (onlara *muattıla* diyerek) itham etmiştir.<sup>12</sup>

Bütün bir âlemi zamansal hudûsun konusu olarak gören kelâmcıların açıklamalarına pek çok açıdan itiraz eden İbn Sînâ'nın yönelttiği eleştirilere değindikten sonra, şimdi de Allah-âlem ilişkisine yönelik kelâmcıların savunduğu hudûs teorisine ilişkin temel noktaları -genel itibarıyla- sıralayacağız;

a) Her eserin bir müessiri, her fiilin bir fâili olduğu fikrinden hareket eden kelâmcılar, her müessirin fâil olması için yaptığı şeyi isteyen ve seçen olması gerektiği üzerinde durarak Allah'ın fâil-i muhtâr oluşuna vurgu yapmıştır. Fâil-i Muhtâr Allah anlayışı, zaman açısından âlemin hâdis olduğu yani sonradan meydana geldiği anlayışına dayanmaktadır. Bir şeyin Allah'ın eseri ya da fiili olması demek, Allah'ın irâdesinin ve kudretinin o şeye taalluk etmesi anlamına gelir. Allah'ın irâdesinin varlığa taalluk etmemesi ile de yokluk (âlemin yok olması) veya varlığının devam edememesi söz konusu olur. O halde her varlık, Allah'ın yoktan

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifa: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 145-151; İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 4-13, 37, 86-87, 116-124, 127; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler = el-İşarât ve't-Tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 127-142; ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltilmiş Eleştiriler", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/28 (2010): 123-133.



ve doğrudan yaratmasıyla (ibtidâen) varlığa gelmiştir, Allah bütünüyle âlemin faili ve Sani'idir. Her türlü eksiklikten münezze olmanın yanı sıra her türlü kemâl de muttasıf olan Allah "icapla değil ihtiyarla" fiilde bulunur. Kelâmcıların hudûstan yola çıkarak zamansal başlangıçlı bir âlemi savunmasına karşı çıkan müslüman filozoflar "Allah vardı ve sonradan irâde edip âlemi yarattı" demelerinin yanlış olduğunu bu durumun âlemin öncesinde işlevsiz-yaratmayan bir Tanrı anlayışına yol açacağını ileri sürmüşlerdir. Kur'an-ı Kerim'de açıkça/lafzen "yoktan yaratma" şeklinde bir ifade yer almasa da "ilâhî fiillerle ilgili âyetlerin ezeli olmayan âlemin bir asıldan ya da maddeden değil yoktan yaratmaya işaret ettiği" söylenebilir.

b) Âlem, fiilinde ihtiyar sahibi olan Allah'ın fiilidir ve hâdistir. Müessire ihtiyaç duyan hadîstir. Hâdis olan âlemin zamansal bir başlangıcı vardır ve hâdis olan âlem, kâdîm olan Allah'ı bilmeye bir işarettir. Müslüman filozoflar, daha küçüğe bölünmeyen anlardan oluşan zaman anlayışının ya da zamanı atomik tarzda düşünen kelâmcıların dünya görüşünü değiştirebilen fizik teorilerinden bağımsız olmadığını ve dolayısıyla fizik teorilerinden bağımsız olarak kurulabilen bir dünya görüşünün daha tutarlı olacağını savunurlar. Bununla birlikte 1920'lerde Edwin Hubble'ın Doppler etkisi olarak adlandırılan yöntemden yararlanarak yıldızları gözlemek sûretiyle fark ettiği *evrenin genişlemesine* ilişkin keşfi; termodinmiğin ikinci yasası olan *entropi* ilkesinden hareketle evrendeki tüm sistemlerde düzenli durumdan *daha az düzenli duruma geçiş eğilimi* başka bir deyişle düzensizliğe doğru tersinemez olarak bozulmaya gidişi ifade eden *evrendeki entropinin artışı* ve bu durumun evrenin bir sonu olacağını, sınırlı bir zaman önce başlangıcı olduğunu göstermesi gibi daha pek çok son bilimsel gelişme dikkatle incelenmelidir. Zira evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu göstermesi yönüyle *termodinamik kanunlar*, *astronomik gözlemler* ve *izâfiyet teorisinin formülleri* birbirlerini destekleyen unsurlardır ve kelâmcıların evren anlayışıyla uygunluk arz eden veriler sunmaktadır. Öyle ki *Big Bang* ile oluşan süreçler evrende bilinçli bir tasarımın varlığını, *izâfiyet teorisi* ise evreni ve zamanı birbirine bağlayarak evrenle birlikte zamanında bir başlangıcı olduğunu göstermesi açısından kayda değer gelişmeler sunmuştur. Evrende gözlemlenen değişme, bozulma ve aşınma, evrenin genişlemesi, entropi, yıldızların ve ışığın son bulacak oluşu gibi olgular evrenin ezeli olmadığı gibi ebedî de olamayacağını göstermiş olması<sup>13</sup> bakımından dikkat çekici verilerdir.

c) Failin fiilini bilmesi ancak irâdî fâil için zorunludur. Âlem, Allah'ın eseri olduğuna göre ve Allah da ihtiyarla fâil olduğu için âlemi bilir. Zaten bir şeyi bilmeksizin irâde etme fiili de düşünülemez. Kelâmcılar Allah'ın hem ezeli ilmine, hem de irâdesine vurgu yapmıştır. Filozofların savunduğu sudûrcu yaratma biçiminde ve illet

<sup>13</sup> Paul Davies, *The Mind of God*, (New York: A Touchstone Book Published by Simon&Schuster, 1993), 50; Stephen Hawking, *Evreni Kucaklayan Karınca*, haz. Gene Stone (Ankara: Alkım Kitapçılık Yayıncılık, 1993), 137; Caner Taslamam, *BigBang ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003), 22, 48, 68, 72; a.mlf., "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", *MÜİFD.*, 31/2 (2006): 166; ayrıca bkz. Fatma Aygün, *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 287-297.

teorisinde ise varlığın kaynağı Tanrı'nın bilgisine dayansa da Tanrı'nın irâdesi belirsizleşmektedir.

d) Kelâmcıların her an yaratan ve her an yarattıklarıyla irtibatlı Allah düşüncesi endeterminist (zorunsuzluk) anlayışı ifade etmektedir. Kelâmcılar sebep ve sonuç ilişkisini, olayların ard arda gelişini kabul etmekle birlikte bu ilişkinin zorunlu olmadığını (Filozoflar dışında mutezilî bazı kelâmcılar da zorunlu illiyyeti kabul etmişlerdir.<sup>14</sup>) yani evrenin "her an yaratan Allah'ın müdahalesine" açık olduğunu ve mucizenin imkânını savunurlar. İlliyyet doktrinine dayalı determinist görüşleri benimseyen müslüman filozoflar ise tüm âlemi zorunlu olarak bir illiyyet zinciriyle ilk illetten ezelden beri sudûr etmekte olan küllî bir sistem biçiminde tasarlama eğiliminde olmuşlardır.<sup>15</sup>

Müslüman filozofların yanı sıra filozof mutasavvıflar da Kur'an'da "yoktan yaratma" diye bir şey olmadığını öne sürerek kelâmcıları eleştirseler de "Allah, göklerin ve yerin Bedi'idir." (el-Bakara 2/117; 6/101) âyeti yani Allah'ın Bedi' ismi "Allah'ın eşsiz/benzersiz, örneksiz bir şekilde yaratması", yoktan yaratma anlamında anlaşılmıştır. Bâri ismi, Allah'ın sıfırdan ilk örnekleri yaratmasına; Musavvir ismi ise yoktan yaratılan ilk örneklerin tasarımının da Allah'a ait olduğuna; Hâlık ismi, Allah'ın hem yoktan hem de vardan yaratmasına; Fâtır ismi ise, Allah'ın bir plan, proje dâhilinde yaratma sürecine işaret olarak düşünülmüştür. Kur'an'ın bahsettiği Tanrı'nın, "yoktan yaratan bir Tanrı'yı"<sup>16</sup> ifade ettiği kanâati dinî düşünce geleneğinin meşru ve yaygın bir yorumu olarak kabul edilmiştir.

Esasında son bilimsel verilerin, bize evrenin zamanla birlikte başlangıcı olduğunu göstermesi de bu teoriyi destekler gözükmektedir. Öyle ki evrenden hareket ederek onun zamanla birlikte bir başlangıca sahip olduğunu savunan ve günümüzde *Kelâm Kozmolojik Argüman* olarak bilinen hudûs delilinin geliştirilmiş çağdaş versiyonlarının günümüz bilimsel gelişmeleriyle de uygunluk gösterdiği ifade edilmekte, *Big Bang* teorisi ve bu teoriye ilişkin yapılan bilimsel çalışmalarla elde edilen veriler doğrultusunda evrenin bir başlangıca sahip olduğu ve sonunun da geleceği söylenebilmektedir.<sup>17</sup> Evrenin sonradan meydana geldiği yönündeki öncülenden hareket eden, sonradan var olan bir şeyin ilim, irâde ve kudret sahibi yüce bir yaratıcıya muhtaç olduğunu ortaya koymayı hedefleyen, yoktan yaratmayı öne çıkararak Allah-âlem şeklindeki iki farklı varlık alanından bahseden -ve bu makaleyi aşan ayrıntılı boyutlara sahip olan- hudûs fikrinin, geçerliliği ya da gelişen bilimsel çerçeveye uygunluğu yönünde çalışmalar yapılmalıdır, değişebilen malzemesiyle güncellenebilecek potansiyele sahip olan hudûs delilinin bütüncül bir evren modeli

<sup>14</sup> bkz. Cemalettin Erdemci, "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi", *Sıirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014): 11-32.

<sup>15</sup> İlhan Kutluer, "Determinizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 216.

<sup>16</sup> İan Richard Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", trc. Gürbüz Deniz, *Dinî Araştırmalar*, 7/19 (2004): 352.

<sup>17</sup> bkz. William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, 3. Baskı (Wheaton: Crossway Books, 2008), 125-28, 150; Mehmet Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 384-421.

sunduğuna ve günümüz açısından ne derece değerini koruduğuna dikkat çekilmelidir.

## 2) Sudûr Teorisi

Metafiziğin İslâm öncesine uzanan iki ana damarından söz edilebilir. Birinci damar "varlık olmak bakımından varlığı" konu edinen *Aristoteles metafiziği*, diğeri ise Eflâtun metafiziğinin yeniden yorumlanmasıyla şekillenen ve Tanrı-âlem ilişkisi, birlik-çokluk ilişkileri bağlamında kesintisiz bir varlık sistemiyle açıklama getiren *Plotinus'un sudûrcu metafiziği*. Her iki felsefi geleneğin ya da metafizik düşünce kavrayışının ortak ya da farklı yönleri olsa da konumuz açısından belirtilmesi gereken asıl nokta şöyle ifade edilebilir:

"Aristoteles metafiziği âlemin ezeli olduğuna ve Tanrı'nın yalnızca hareket veren bir ilke olduğuna dayalıydı. Bu bağlamda Tanrı-âlem ilişkisi Aristoteles metafiziğinde hareket veren bir illet ile onun verdiği hareket sayesinde değişim ve oluşum sürecini başlatan ve hareket verici ikincil etkenlerle varlığını devam ettiren ezeli bir nesnelere grubu olarak tasarlanmıştır. Fakat Plotinus Tanrı'yı hareket değil, varlık veren bir ilke olarak tasarlamış ve Tanrı'yı bir olmak dışında varlık da dâhil bilinen bütün yüklemelerden tenzih etmiştir. Diğer yandan Plotinus, âlemin akıl-nefis-cisim üçlemesiyle Tanrı'dan sudûr ettiğini savunmuştur. Böylece Aristoteles'teki hareket veren Tanrı düşüncesinin yerini "varlık veren Tanrı" fikri almıştır. Bu görüş ise oluş ve bozulmuş sürecinin cisimler dünyasının dışında hâricî bir fâil sebep gerektirdiği düşüncesini doğurmuştur."<sup>18</sup>

Yeni Eflâtuncu metinlerin Arapçaya çevrilmesi ile birlikte İslâm öncesine uzanan felsefi gelenekleri öğrenilme imkânının artması veya tadrîs edilen felsefi geleneklerin düşünürler üzerindeki etkileri gibi birtakım faktörler dikkate alındığında; sudûrcu metafiziğin tevarüs edilerek Yeni Eflâtunculuğu İslâmîleştirme girişiminin başladığı ve böylece İslâm düşünce geleneğinde sudûrcu metafiziğin Fârâbî kanalıyla gündeme geldiği söylenebilir. Fârâbî'nin, her ne kadar Aristoteles felsefesini benimsemiş olduğu bilinse de, "Tanrı-âlem yani birlik-çokluk ilişkisini açıklama noktasında" Aristoteles'i yetersiz gördüğü ve dolayısıyla sudûrcu metafiziği tercih ettiği anlaşılmaktadır. Öyle ki Fârâbî'nin İslâm düşüncesine getirdiği bu sudûrcu yorum, -İbn Rüşd'ün ikinci dönemini dışarıda tutarsak- tüm müslüman filozofların felsefi kavrayışını etkilemiş ve İslâm felsefesi alanında Tanrı-âlem ilişkisine yönelik açıklamalar sudûrcu teori/sistem etrafında şekillenmiştir. İbn Sînâ'nın Fârâbî felsefesini tevarüs edişiyile de sudûrcu yorum geleneği giderek güç kazanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, Aristocu âlemin hareketi anlayışıyla Neo Platonik Sudûrcu anlayışı değişim-dönüşümden geçirerek kendi varlık teorisini oluşturmuştur.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017): 605.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım -Mehmet Ata İz (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 63.

Fârâbî'nin gerçek vârisi olarak kabul edilen İbn Sînâ'nın yaptığı varlık-mâhiyet ayrımı sayesinde Tanrı-âlem, birlik-çokluk ilişkisi daha kapsamlı bir şekilde açıklanabilmektedir.<sup>20</sup> Öyle ki Fârâbî'nin katkıları olsa da onun bıraktığı modeli temel alarak "zorunlu-mümkün" ve "varlık-mahiyet ayrımı" ile yeniden inşa eden, böylece sudûr teorisinin kalıcılığını sağlayan İbn Sînâ olmuştur. Ona göre "zorunlu yani fâilsiz olanın" kendisi ile varlığı aynıdır, sebepsizdir, mahiyetsizdir. "Mümkün yani fâile muhtaç olan" ise sebeplidir, mahiyetlidir. Başka bir deyişle varlığı kendinden olan, yokluğu düşünülemeyen zorunlu varlık "tek bir fert, tam, bilfiil" iken varlık ve yokluğa nispeti eşit olan mümkün varlık, birden fazla fert ve fertlerin ayrışabilmesi için varlık-mahiyet ayrımını gerektirici şekilde özetlenebilir. Zorunlu varlığın tekliğini temellendiren İbn Sînâ, sudûrcu teoriyle yani hiyerarşik bir yapı içerisinde nedenselliği "tumdengelsel olarak" izah edebilmeyi başarmış; nedenler hiyerarşisini, nedenler arasındaki ilişkiyi, birlik-çokluk ilişkisini "varlık-mahiyet" ayrımı yaparak açıklayamaya çalışmıştır. İbn Sînâ'nın konuya ilişkin yaklaşımı şöyle ifade edilmiştir:

"Birlik-çokluk ilişkisinin ilk basamağı olan birinci aklın çıkışından doğal nesnelerin meydana geldiği son basamağa kadar sudûr hiyerarşisinin bütün aşamalarında kendi olması bakımından mahiyet, metafizik illetin verdiği varlığı kabul eden bir şey olarak görünür. Zira metafizik illet, bir mahiyeti o mahiyet yapmaz, aksine onun özel varlığını meydana getirir. Bu durum, özel varlık ile genel varlığın özdeş olduğu Tanrı dışındaki bütün varlıklarda bu şekildedir. Böylece en azından tahlil sürecinde mahiyet kabul etme işlevi görünürken, varlık gerçekleştirme işlevi görünür. Dolayısıyla varlık-mahiyet buluşması, kaçınılmaz olarak nesnenin kendisi dışında metafizik bir illeti gerektirmektedir. Metafizik illetin cisimler dünyasında eserini meydana getirip mahiyetin özel varlığını oluşturması ise fiziksel sebeplerin maddeyi hazırlamasını gerektirmektedir. Mahiyetin dışta özel varlık kazanması ya akıllar ve nefislerde olduğu soyut bir sûret ya da cisimlerde olduğu maddenin sûret kazanması yoluyla olduğundan İbn Sînâ türsel seviyede her türlü oluşumu mahiyetin özel varlık kazanması olarak değerlendirerek metafizik illetin eseri haline getirmiştir."<sup>21</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ ile birlikte hiyerarşik yapıya yani sudûra ilişkin kavramlar varlık metafiziğine entegre edilmiş ve geliştirilmiştir, böylece Tanrı-âlem ilişkisi

---

<sup>20</sup> "İbn Sînâ'nın varlığı açıklamasında mâhiyet-varlık ayrımından hareket eden mümkün ile zorunlu kavramsallaştırmasının daha merkezî bir yer işgal ettiği söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ, eserlerinde evveleminde adı geçen ayırmadan hareketle Zorunlu Varlığa ulaşır, ardından sudûr teorisini söz konusu mümkün ile zorunlu kavramsallaştırması üzerine inşa eder. Buna göre, var olması açısından mutlaka bir illeti olması gereken mümkünden, hiçbir illeti olmayan Zorunlu Varlığa, Tanrıya ulaşılır, ardından Tanrı'nın sudûr yoluyla zorunlu olarak âleme varlık verdiği ortaya konulur. Her iki teoride de illiyet zorunluluğu belirleyicidir. İlkinde bu zorunluluk daha çok mümkünden zorunluya doğru seyrederken ikincisinde zorunludan mümküne doğru seyretmektedir. Bu açıklamalardan açıkça ortaya çıkmıştır ki sudûr teorisi, filozofun varlığı açıklamasında illiyet teorisi ile birlikte değerlendirilmelidir." bkz. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ' da Hudûs Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 22 (dipnot 70).

<sup>21</sup> Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 641-642; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifa: Metafizik II*, 88-92, 146-159.

bağlamında yaratılışa alternatif bir açıklama olarak sunulan Yeni Eflatuncu etki<sup>22</sup> İslâm düşüncesinde kendine yer bulabilmiştir. Buna göre Zorunlu Varlık'tan sudûr eden "on akıl şeması" vardır ve bu anlayışa göre Tanrı ile yeryüzüne bağlı insanlık arasında sudûr bir köprü oluşturmaktadır, Tanrı yoktan yaratan (ex-nihilo) değil aşağısında bulunan her şeyin ezeli sudûrunu sağlayandır.<sup>23</sup> Değişmeyen Mutlak Bir yani zorunlu olan ile değişime uğrayan/çokluğu ifade eden yani zorunsuz olan varlıklar arasındaki ilişkiyi sudûr/feyz teorisi denilen hiyerarşik yapı/düzen içinde yorumlamayı tercih eden müslüman filozofların (Fârâbî, İbn Sînâ)<sup>24</sup> Tanrı-âlem arasındaki ilişkiye ilişkin tasavvuru, Tanrı'nın geçmişte bir zamanda ya da zamanla birlikte evreni yaratmış olmasının inkârını gerektirmektedir. Çünkü bu noktada bizatihi zorunlu varlık olan Tanrı ile Tanrı sebebiyle zorunlu/ezelî varlık olan âlem anlayışı devreye girmektedir, burada "Tanrı'nın gayri iradî olarak âlemi zorunlu kılma fiiline" işaret edilmektedir.

Sudûr teorisini benimseyen ve İslâm felsefe geleneğinin en büyük filozofu olarak görülen İbn Sînâ'ya göre, Tanrı kendisinden sudûr eden tüm varlıkların, yani tüm âlemin en üstün temel sebebidir.<sup>25</sup> Bu asıl sebebin etkisine olan önceliği ise zamansal değil ontolojiktir. Yani "asıl sebep" etkisiyle birlikte var olmakta, "asıl sebebin zorunlu kılınmış etkisi" olarak âlem de zorunlu olarak ezeli olmaktadır.<sup>26</sup> Sudûr teorisini benimseyen diğer filozoflar gibi İbn Sînâ'ya göre de "Allah'ın ilim sıfatı" son derece önemlidir, zira tüm varlıklar Allah'ın bilgisinden doğmuştur. Öyle ki oluş tabii bir süreç olmadığı gibi Tanrı'nın amacı da değildir; buna göre oluş, sadece Tanrı'nın kendisini bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir.<sup>27</sup> İbn Sînâ'nın konuya ilişkin anlayışı şöyle ifade edilmiştir:<sup>28</sup>

22 Yeni Eflatuncu Nazariye: Platon ve Aristoteles (ö. M.Ö. 322) düşüncelerinin Plotinos (ö. 270) tarafından harmanlanması ve Plotinos'un kendi düşünceleriyle de zenginleşmesi ile sistematik hüviyet kazanan nazariyedir.

23 Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 352, 353, 355.

24 Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017): 387.

25 "İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, mutlak bir ve kendinde zorunlu olan Tanrı'dan çokluğun ne şekilde varlık kazandığını ve ilk malûl olan birinci akıldan insana kadar uzanan var oluş sürecinin hiyerarşik yapısını açıklamaktadır. Buna göre O'nun doğrudan varlık verdiği şey, birinci akıl iken birinci akıldaki çokluk vasıtasıyla diğer akıllar ve sûretleriyle birlikte felekler, bütün bir ay-üstü âlem ile oluş ve bozuluşun yer aldığı ay-altı âlem zorunlu olarak O'ndan varlık kazanır. Yani Tanrı, gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak nihâi anlamda sudûr sürecinin kaynağını teşkil etmesi bakımından bütün bir âlemin varlık veren Fâil İllet'i olmaktadır. Hem ay-üstü hem de ay-altı varlıklar, mevcudiyetlerini bir illete borçlu olmaları açısından kendinde mümkün iken Tanrı, sudûrun demek ki var oluşun kaynağı olduğu için bütün illetlerin kendisine gelip dayandığı Zorunlu Varlığı ifade etmektedir." bkz. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 22.

26 Michael E. Marmura, "Gazâlî", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2015): 156.

27 Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 327.

28 Therese-Anne Druart, "Metafizik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2015): 372-373; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifa: Metafizik II*, 1-13; 101-124, 151-154.

"İbn Sînâ dikkatli bir şekilde insanların failer olarak kabul ettiklerinin -mesela evi inşâ eden kimse, çocuk açısından baba ve yanmaya göre ateş- ne sonuçlarının devamının ne de kendi varlıklarının sebebi olduklarını açıklamaktadır. Onlar sadece arazî veya sonucun varlığını önceleyen destekleyici sebeplerdir ve sonsuz bir dizi oluşturabilirler. Gerçek failer aşkın ve gayrî maddî sebeplerdir, sayıca sonludur ve sonuçlarıyla eş zamanlı olup ay-altı âlemde sûretler verici fâil akıl aracılığıyla etkide bulunmaktadırlar. Hakiki fâil zaman açısından öncelemese de mahiyetçe her zaman sonucunu önceler, çünkü İbn Sînâ'ya göre yaratma var oluş öncesi bir maddeyi gerektirmeyen ezeli bir süreçtir. Arazî fâil ise sonucunu zaman olarak önceler ve fiilde bulunmak için maddeye muhtaçtır. Gerçek fâil her daim sonucunun ötesindeyken, arazî fâil sonucuyla aynı türden olabilir. Çocuğun varlığı için araçsal bir sebep olan baba da bir insandır, fakat çocuğun tam olarak varlığı, onuncu saf akıl olan fâil akıl tarafından bahşedilen bir sûret yoluyla gelmektedir. Böylece kâinat, *İlk*'ten doğrudan çıkan ilk akıl dışındaki bütün akıllar gibi sudûr sayesinde *İlk*'ten dolaylı ancak zorunlu bir şekilde kaynaklanmaktadır. Kindî'den farklı olarak, *İlk* bir akıldır, ancak onun aşağı gerçeklikleri düşünmesini engellemek için bu akıl sadece küllîleri bilmektedir. O'nun sebep oluşu ihtiyar ve irâdeyi gerektirmemektedir."

Varlığın Mutlak Bir'den çıkarak hiyerarşik düzen içinde evreni oluşturması anlamındaki sudûr teorisi, âlemin meydana gelişini açıklamak için yoktan/hiçten yaratma (halk) inancından farklı bir anlam ve şekilde kullanılmıştır, esasında bu teori ile metafizikten fiziğe ya da manevî ve ruhanî olandan maddî ve suflî olana doğru belli bir sıra düzeni içerisinde varlığa topyekûn bir bakış yapabilme imkânı hedeflenmiştir. *Mutlak bir olan Allah* (bilfiil akıl/ hem akıl hem akleden hem de akledilen) ile başlayıp *on akıl, madde (heyûlâ)* varlık alanlarını takip eden bir sıra ile yukarıdan aşağı gerçekleştiği düşünülen sudûr teorisi, anlaşılacağı üzere İslâm kültür ve felsefesinde kendisine yer bulabilmiş özellikle din ile felsefeyi uzlaştırmak isteyen filozoflarca sahiplenilmiştir.<sup>29</sup> Âlemin varlığını açıklamak için kullanılan sudûr nazariyesi ile birlikte Yeni-Eflâtuncu unsurların etkisine giren Meşşâî felsefe<sup>30</sup>, eklektik bir görünüm kazanmıştır, dahası bu sudûr nazariyesi sadece müslüman filozofları derinden etkilemekle kalmamış mutasavvıfların yani felsefî tasavvufun âlem anlayışına da sirâyet etmiştir. Öyle ki İbn Sînâ metafiziğinin belli başlı ilkeleri ve âlemin Tanrı'dan sudûru şeklindeki düşüncesi, İşrakî Felsefe aracılığıyla tasavvuf anlayışını yani vahdet-i vücûd düşüncesini etkilemiş ve bu minvalde geleneksel tasavvuf birikimi yeniden yorumlanmıştır.

---

<sup>29</sup> Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 467-468.

<sup>30</sup> Meşşâî Felsefe yada Meşşâîyye, İslam toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefi hareketlere verilen addır. "...Her filozofun sisteminde yer yer görülen eklektisizmin tonu ve kaynağı farklı olduğu için standart bir Meşşâîlik'ten söz etmenin de imkanı yoktur. Kendi içindeki farklılıklara rağmen Meşşâîlik, İbn Sina felsefesinde en olgun düzeye ulaşmış ve onun külliyatı vasıtasıyla doğrudan, Fahreddin er-Razî'nin eserleri kanalıyla da dolaylı olarak etkinliğini sürdürmüştür..." bkz. Mahmut Kaya, "Meşşâîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 393-396.

Sudûr teorisinin Batlamyus astronomisinden esinlendiği, Batlamyus astronomisinin içeriğini oluşturarak onu anlamlandırabilmek için geliştirilmiş olabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca bu teoride yer alan akl-ı evvel, akl-ı kül, akl-ı küllî, nefs-i kül ve nefs-i küllî gibi kavramların Şîî-batînî düşüncede, tasavvuf ve edebiyat çevrelerinde farklı bağlamlarda yaygın bir biçimde kullanıldığı dikkat çekici bir husus olarak görülmüştür.<sup>31</sup> Sudûr nazariyesi ve beraberinde getirdiği fikirler birçok yönden eleştirilmiştir; Allah'ın varlığını ve O'nun kendi zâtını bilmesinin âlemin O'ndan taşıp çıkması için "yeter sebep" olarak sayılması başka bir deyişle sudûr olayının "zorunlu olarak" görülmesi, dahası Allah'ın irâde ve kudretini inkâra ya da sınırlamaya yol açabilecek pasif bir tanrı anlayışının hâkim olduğu bir varlık zincirinin kabulü, Allah tarafından yoktan yaratılmış olduğu fikrine karşı evrenin başlangıçsız (kıdem-i âlem) veya en iyimser bir deyimle yaratmanın ezelde gerçekleşen bir feyiz şeklinde düşünülmesi, bunun yanında Allah'ın ilminin sadece tümelleri kapsadığı yani Allah'ın bütün eşyayı ancak küllî bir ilimle bildiğinin iddia edilmesi<sup>32</sup> gibi meseleler birtakım tartışmalara neden olmuştur, hatta Gazzâlî bu düşünceleri savunan filozofların görüşlerini tekfire yol açan/tekfiri gerektiren sebeplerden sayarak eleştirmiştir.<sup>33</sup>

Öyle anlaşılıyor ki Allah'a ilişkin anlayış, doğrudan ve dolaylı olarak diğer meseleleri ilgilendirmektedir, yani birbiriyle irtibatlı meselelerin nirengi noktasını "Allah ile ilgili düşünceler, Allah'ın nasıl anlaşıldığı" meselesi oluşturmaktadır. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozofların Allah'a ilişkin kabulleri, âlemin konumunu izahta etkili olmuştur, yani "birden ancak bir çıkar/bir tek failden ancak tek eser çıkar" ilkesini benimseyen filozoflar, peki o zaman bu "çokluk/kesret nereden çıktı, nasıl meydana geldi? sorusuyla muhatap olunca da sudûr nazariyesiyle çözüm üretmeye çalışmışlardır. Ancak "fiilde ikiliğin, failiyette de ikiliği gerektirdiği o sebeple de zâtı tek olan Allah'tan tek bir fiilin sudûr edeceği, âlemin ise sudûr etmemesinin aklen imkânsız olduğu" şeklinde ifade edilen düşünce yapısı; esasında varlıkların var olmaları için "aracılar/akıllar" vasıtasını gerektirdiği, âlemin vücûp yoluyla (yaratma olmaksızın) Allah'tan taşması ile birlikte meydana geldiği,<sup>34</sup> Allah'ın cüziyyâtı meydana getiren bir varlık olmadığı dolayısıyla cüziyyâtı bilmediği gibi birtakım fikrî sonuçları da beraberinde getirmiştir. İşte Allah'a ve dolayısıyla sudûra ilişkin filozofların kabulleri, sudûr nazariyesi ve onun beraberinde getirdiği neticeleri dikkate alındığında ortaya çıkan tablo birçok yönden tartışılmış, ortaya çıkan bu tabloya itirazlar yükselmiştir. Konuya ilişkin temel eleştiri ve tartışma noktalarını şöyle ifade etmek mümkündür;

<sup>31</sup> Kaya, "Sudûr", 37: 468.

<sup>32</sup> Kaya, "Sudûr", 37: 468; Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", 29: 395-396.

<sup>33</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul, 2005), 125-130; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî. *el-Mu'teber fi'l-hikme*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Süleyman Nedvî (Haydarâbâd, 1358), 3: 156-168; İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. M. Bouyges (Beyrut, 1930), 226-234.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*, (Kahire, 1960), 364-366.

a) Kur'an'ın *faal Tanrı* anlayışına karşı filozofların âlemi açıklayan *pasif bir ilke şeklindeki Tanrı fikri* eleştirilmiştir.<sup>35</sup> Filozoflar kelâmcıların anladıkları anlamda *Allah'ı fâil* görmezler, zira kelâmcılara göre fâil oluşun şartı irâdeye dayalı olarak fiili meydana getirebilmektir. Filozoflar Allah'ı muhtâr değil mucîbu'n bi'z-zât olarak gördüğü için kelâmcıların anladığı şekliyle âlem fâillik bakımından Allah'ın eseri de değildir. Esasında filozofların Allah'ın irâde sıfatına yer vermeyişlerinin bir sebebi de Allah'ın bilgisi hakkındaki düşünceleridir, yani Allah'ın bilgisi yaratmasıdır ki, filozoflar irâde ve kudret sıfatını, kâdir ve muhtâr oluşunu inkâr etmeseler de ilim sıfatıyla uyumlu düşünmüşlerdir. Allah'ta fiilin kudret ve irâde ile birleşmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. O'nun ilmi, irâdesi, kudreti yani bunların hepsi tektir.<sup>36</sup> Allah'ın (Vâcibu'l-Vücûd'un) fiilleri sıfatlarının, sıfatları da ebediyen mücip olan bir zâtının sonucudur.

b) Tanrı-âlem arasında zamansal bir boşluk olmadığını düşünen filozofların sudûr nazariyesi ve Allah'a ilişkin düşünceleri âlemin -Allah tarafından meydana geldiğini ifade etmekle birlikte- "zaman açısından âlemin kıdemi" neticesini ortaya çıkarmakta, Allah'ın âleme önceliğinin ise zaman bakımından değil, zât bakımından olduğu kabul edilmektedir.<sup>37</sup> Yani kelâmcıların yaratan-yaratılan ayırımına ve zamanda ya da zamanla birlikte "yoktan yaratma" anlayışına oldukça ters olan "âlemin kıdemi" anlayışını benimseyen müslüman filozoflar, sudûr nazariyeleri ile "Allah'ı âlemin faili olarak görme düşüncesi" ile çelişmişler ve eleştirilmiştir. Fiil, zamanda ya da zamanla birlikte varlığa geldiğine göre filozoflara göre âlem de ezeli kabul edildiğine göre "Nasıl oluyor da âlem *Allah'ın bir fiili* oluyor?" sorusu, sudûr nazariyesi çerçevesinde cevap bekliyor. Her ne kadar *zorunlu* ve *mümkün* varlık ayırımı<sup>38</sup> yapılarak Tanrı ve O'nun dışındaki varlıklar arasında bir ayırım gözetiliyor olsa da "âlemin Allah'ın ma'lûlü olduğu" düşüncesi aradaki farkın derece ve niteliksel bir farkı mı ifade ettiği sorusunu gündeme getiriyor. İbn Sinâ meydana gelen *mümkün varlıkların var oluşları bakımından zorunlu olduğunu* yani sebeplerinin ilkesinin de illet-eser arasındaki ilişkinin de zorunlu olduğunu belirtmiştir; ancak varlık ve zorunluluklarını Allah'tan aldıklarından dolayı mümkün varlıkların mahiyetlerinin yine mümkün olduğunu savunmuştur.<sup>39</sup> Zâtı itibariyle zorunlu olmasa da kendi nedeni bağlamında düşünülduğünde mümkün, zorunluluğa dahil olmaktadır.<sup>40</sup>

Filozofların anlayışına göre;

"Hakiki illet ma'lûlüyle beraberdir; eğer ondan önce olsaydı ya kuvve halinde ya da ârızî olarak illet olacaktı. Bi'z-zât illet olan ve hiçbir şeyin ma'lûlü olmayan kâmil illet, varlık veren ve onu o halde bâki kılan illet-i ûlâdır, gerçek fâil sebep olan

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-Nübüvve*, (Kahire, h. 1346), 168. Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 66.

<sup>36</sup> İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*, 113; Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 123; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir, 1987), 117.

<sup>37</sup> İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*, 266-267.

<sup>38</sup> İbn Sinâ, *Kitâbü'l-İşârât*, (İstanbul, 1290/1873), 197.

<sup>39</sup> Kutluer, "İllyet", 22: 121.

<sup>40</sup> Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 109.



Allah'tır. Bundan dolayı illet-i ûlâ olan Allah ile ma'lûl olan âlem arasında gecikme (teahhur) kabul etmek bu illetin kemalini eksiltmek olur. Şu halde kelâmçıların Allah ile âlem arasında var saydıkları zaman aralığı (terâhî) fikri bu sebeple tenzihe aykırıdır."<sup>41</sup>

c) Filozoflar Allah-âlem ilişkisinde her şeyi illiyet bağıyla yani zorunluluk/determinist anlayışla açıklamaya çalışmışlar ve bu bakış açısıyla mucizelerin nasıl meydana geldiği problemi gündeme gelmiştir. Zira filozoflar varlığın imkânını, bu imkândan dolayı mucizenin mümkün olduğunu ve bu imkânın bilinen sebeplere dayandığını iddia ederken mûcibu'n bi'z-zât Allah anlayışıyla ya da mutlak sebepliliğe dayanarak mucizenin nasıl açıklanabileceği tartışma konusu olmuştur.

d) Filozoflara göre "Teşekkül etmiş cüz'leri bilmek, cismânî âletlere ihtiyaç duyar. Allah'ın bilgisi değişmez dolayısıyla Allah, teşekkül etmiş cüz'leri teşekkül etmiş cüz'ler olarak bilmez. Tersine onları, ancak küllî bir tarzda bilebilir."<sup>42</sup> Bir başka deyişle filozoflara göre, Allah duyuya ait olan maddî şeyleri bütün özellikleriyle bilemez, genel hatlarıyla bilir. Yani zamana ait değişken cüz'leri, cüz'i olmaları bakımından bilmez.<sup>43</sup> Bu düşünceleri sebebiyle filozoflar "Allah'ın cüz'ler dünyasında (tikelleri) hiçbir şeyi bilemeyeceği" şeklinde anlaşılmiş ve bu sudûr fikrinin beraberinde getirdiği neticeler bitmek bilmeyen tartışmalara yol açmıştır.

Kur'an'da Yeni Eflâtuncu "sudûr" kavramı yer almamaktadır, bununla birlikte direkt "yoktan yaratma" ifadesi geçmese de dinî düşünce geleneğine hâkim olan Kur'an'ın Tanrı tasavvuru, yoktan yaratma gücü ile ilişkili olarak ilim, irade, tekvin, kudret gibi sıfatları olan, yoktan yaratan (ex-nihilo) bir Tanrı anlayışı yönünde anlaşılmiştir.<sup>44</sup> Bununla birlikte yoktan yaratılışa alternatif olarak sunulan sudûr anlayışının<sup>45</sup> ise İslam felsefe ve kültürüne yansımaları da küçümsenemeyecek derecededir.<sup>46</sup>

### 3) Zuhûr Teorisi

Mistisizm "İnsanın görünen nesnelere ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden bir doktrin"<sup>47</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bünyesinde dinî motifler taşısa da felsefî yönü ağır basan mistisizm, insanın Tanrı ile birleşme kapasitesine ve hedefine işaret ederek panteist bir varlık anlayışını, duyu ve akla dayanan kontrol metotlarıyla bilgiyi sınımanın

<sup>41</sup> İlhan Kutluer, "İlliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 121.

<sup>42</sup> Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, 2. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 173.

<sup>43</sup> İbn Sinâ, *Kitabü'ş-Şifa: Metafizik II*, 103-107.

<sup>44</sup> Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 352.

<sup>45</sup> İan Richard Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 355.

<sup>46</sup> Kaya, "Sudûr", 37: 468.

<sup>47</sup> İlhan Kutluer, "Mistisizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 188.

mümkün olmadığı bir keşif yolunu ifade etmektedir.<sup>48</sup> Yani Kur'ân'dan beslenen irfan anlayışından farklı olarak mistisizm, birçok kültürde farklı tezahürleri bulunan ama denetlenemeyen, sıhhati kontrol edilemeyen duygusal yönelişleri, derûni sezgişleri ifade etmiş ve bunun yanında nereye gideceği belli olmayan gizemli bir zemine de yol açabilmiştir. Kişisel hissiyat ve tecrübelerin mutlaklaştırılmasıyla, emeksiz, gayretsiz dahası seçilmişlik anlayışıyla ölçünün ilim ve iman olmaktan çıkarılması neticesinde; hakikatin ne olduğuna karar verme yetkisini kendisinde gören bazı akımlar, birtakım müslümanları da etkileyebilmiştir. İrfanın ilmiyâttan uzaklaşarak hissiyâta/kişisel sezgilere evrilmesi ile akıl ve vahiy dışına çıkan duygusal yönelişler tasavvuf kültürüne bir şekilde entegre edilebilmiş, dahası söz konusu yönelişler hakikati temsil iddiasında bulunmuştur.

Mistisizmle bazı yönlerden benzeşen ve tasavvuf olarak isimlendirilen olgunun<sup>49</sup> ilk aşaması, yaklaşık hicri ilk 250 yılı yani Hâris el-Muhâsibîyi kapsayan ve nefis terbiyesine, ruh tezkiyesine dayanan zühd ya da irfan (zühd) dönemi olarak isimlendirilmiştir.<sup>50</sup> İlerleyen zaman içerisinde Hinduizmden, Budizmden, Brahmanizmden, Hıristiyanlıktan, Kabalacılıktan, Yahudilikten gelen tesirler ile evrilen *bu irfan anlayışının* kurumsallaşan tasavvuf hareketine dönüşme süreci yaşanmış, Doğu ve Batı'nın mistisizmlerinin tasavvufun içine girmesi sonrasında ise yani son dönemde tasavvuf; bağımsızlığını ilân ederek ayrışan, kendi sistemini, kendi özel dinî anlayışını ortaya koyan bir yapıya bürünmüştür. Bu yapı zaman zaman bâtinîliğe, istismara açık -dahası ibâhîliğe yol açabilecek- bir ortama zemin olarak da kullanılabilmiştir. Kur'ânî irfanın çok değerli olduğunu belirtmekle birlikte tasavvuf olgusunun evrildiği felsefi sistemin, Yeni-Eflâtunculuk gibi eski felsefe okullarının önemli doktrinlerinin etkisini taşıyarak Allah-âlem ilişkisine dair kendine özgü bir bakış açısı geliştirdiği söylenebilir.

Özellikle İbn Arâbî ile birlikte anılan "vahdet-i vücûd"<sup>51</sup> ya da "zuhûr teorisi" tasavvufî anlayışın rengini derinden etkilemiştir. "Mutlak Varlık, Allah'tır" sözünden hareketle âlemde varolan çokluk ve farklılığı, Allah'ın varlığının tecellî ve zuhûru olarak açıklayan bu anlayış; âlemin varlığını Allah'ın varlığının tecellisi olarak görmektedir, yani sıfatlar zâtın ayınıdır, "bir/tek varlık vardır" o da Allah'ın varlığıdır. Buna göre hakikî varlık olan Allah ile gölge varlık olan âlem arasındaki varlık ayrımı zihinsel bir ayrımdır. Öyle ki âlemin varlığı vehmi ve hayalîdir. Allah-âlem ilişkisi bağlamında görünen düâlîte yani iki farklı varlık alanı görüntüsü ise

<sup>48</sup> W. M. Peperell Montague, *The Ways of Knowing or The Methods of Philosophy*, (London, 1925), 55-58; Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör (İstanbul: Tur Yayınları, 1981),157.

<sup>49</sup> Mistisim ve tasavvufun benzeşen ve ayrışan yönleri için bkz. Şahin Filiz, "Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar -Felsefi Bir Yaklaşım-", *Diyanet İlmî Dergi*, 30/1 (1994): 103-124.

<sup>50</sup> İlyas, Çelebi "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı*, (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 85-107; Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 55-56.

<sup>51</sup> Ebu'l-A'la Afîfî, *Tasavvuf*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 161-171.

aldatıcıdır; hakîkatte, yalnız "bir olan Allah" vardır, Allah dışındaki varlıklar mâdumdur, bütün varlıklar Allah'ın zâtının tecellisi ve zuhûrudur.<sup>52</sup> Söz konusu bu tasavvufî varlık anlayışına birçok eleştiriler yöneltilmiş, eleştiri ve itirazların temel ekseni ise; "Varlık'ın (Vücûd'un) Zât'a zâid bir sıfat görülmemesi, sıfatların Zât'a zâid olarak kabul edilmeyişi (yani *Zât'ın aynı olduğu* iddiası) ve ayrıca âlemin varlığının vehmî, hayâlî olduğu söylemi"<sup>53</sup> etrafında şekillenmiştir.

Vahdet-i vücûd iddialarını eleştiren ve farklı bir yaklaşım olarak da "Varlık'ın (Vücûd'un) Zât'a zâid bir sıfat, sıfatların da Zât'a zâid olduğunu, Allah-âlem ayrımını, vehm ve hayâl olmayan âlemin gerçek varlığını" savunan İmâm Rabbânî (ö. 1034/1624), vahdet-i vücûd eleştirisi neticesinde vahdet-i şuhûd denilen bir anlayış geliştirmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin öne sürdüğü anlayışın dayandığı temel nokta âlemin, "adem"den yaratılmış olması fikrine dayanmaktadır. Yani ona göre mümkün varlıklar "adem"dir ve mümkün varlıklara "varlık olma" hâli yansımıştır.<sup>54</sup> İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ise mümkün varlıkları, ilâhî ilmin sûretleri olarak görmüş, "ilmin sûretleri, zâtın aynasında yansımıştır" diyerek hariçte zâttan başka bir varlık kabul etmemiştir. Endülüs'te okuyan İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde önce mutlak Zât-ı İlâhî'den bahsedilmiştir, O Mutlak Zât'tır<sup>55</sup> ki bu Eflatun'da küllî akla denk gelmektedir. Yeni Eflatunculuktan etkilendiği düşünülen İbnü'l-Arabî'nin, kökeni hermetizme kadar götürülebilen sudûr nazariyesinden etkilenmiş olduğu söylenebilir. "Bir'den bir çıkar" anlayışıyla tasavvufun metafizik formunu kurmuş olan İbnü'l-Arabî, varlığın birliğini savunmuş, âlemin varlığını "gölge varlık" olarak yani hayâlî ve vehmî bir varlık olarak görmüştür.<sup>56</sup>

Yaratılışı anlatmak için pek çok terim ve kelime kullanan sûfiler, daha çok *zuhûr* ve *izhâr* terimlerini kullanmışlardır. Sûfiler, yaratılış sürecini, "varlık vermek" şeklinde anlamışlar, yani varlık vermek anlamında "Mutlak Varlık'tan varlığın çıktığını" savunmuşlardır. Bu nokta da mahiyetleri ezeli gören sûfiler, yokluğu ve yoktan yaratmayı anlamsız görmüşlerdir, burada "varlık vermek" sabit olan şeyliğe verilmektedir, yani Mutlak Varlık, "sabit" halde bilgisinde bulunan ezeli mahiyetlere ya da şeyliklere varlık vermektedir, böylece onları dışta izhâr etmekte, onlarda bu sayede dışta zuhûr etmektedir.<sup>57</sup>

Sudûr fikri ile sûfilerin Tanrı-âlem ilişkisine yönelik görüşleri arasındaki bağlantı şöyle ifade edilebilir;

"Sudûr fikrinin en önemli unsurlarından birisi, Mutlak Bir'den çıkan feyiz ve akışın onun mükemmelliğinin bir sonucu olmasıydı. Bir, kendisinden kaynaklanan bir

<sup>52</sup> Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 59-80.

<sup>53</sup> Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları" 61-63; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994), 126.

<sup>54</sup> Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları" 63-70.

<sup>55</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (Mısır: Bulak, 1297), 4: 100, 193.

<sup>56</sup> Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 51, 73-75.

<sup>57</sup> Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017): 530.

zorunlulukla kendisini bilmiş, bu bilmenin sonucunda ise, kendisinden İlk Akıl meydana gelmiştir. Bu feyzin kesintisizliği düşüncesi de sûfîlerin İslâm filozoflarıyla hemfikir oldukları bir konudur. Sûfîler, sudûr ilkesini daha sonra göreceğimiz gibi, esasta Tanrı ile âlem arasındaki benzerliği temellendirmek için kullanmıştı. Bunun yanı sıra, üzerinde durdukları başka bir husus, Bir'in sürekli bir feyz âlemi var etmesidir. Ancak sûfîler, bu durumu sudûr sisteminin özünü oluşturan nedensellik zincirini kırmak için kullanmıştır. Başka bir ifade ile sûfîler, Tanrı'dan sürekli çıkan bu feyzin âlemin varlığını sürdürmesinin yegâne yolu olduğunu düşünür. Bir an için feyzin kesildiğini var saysak, âlem anında yok olurdu. Bunun anlamı, âlemin bir defa var olduktan sonra varlığını sürdürmesinin söz konusu olamayacağı, daima kendisini var edene bağımlı kalacağıdır... Sûfîlerin Tanrı tasavvurları, irâdesini hiçbir şeyin sınırlamadığı bir kâdir-i mutlak fikrine mi dayanır? Bu noktada tasavvuf metinlerinde bazı çelişkiler olduğunu belirtmeliyiz."<sup>58</sup>

Esasında sûfîlerin yaratma teorilerini, başka bir deyişle vahdet-i vücûdu ve bu minvalde inşâ edilen bilgi ve varlık tasavvurlarını anlamann yolu a'yân-ı sâbite üzerinde durmaktan geçmektedir. "A'yân-ı sâbite" görüşü ile Mu'tezilîlerin "ma'dûmât" anlayışı arasında benzerlikler olduğu ifade edilmektedir.<sup>59</sup> A'yân-ı sâbite Tanrı'nın bilgisindeki mümkünlerin hakikatleri şeklinde anlaşıldığına göre Tanrı'nın kadîm olan bilgisinde yaratılmış ve çokluk olarak nitelenmiş şeyler de acaba kadîm mi oluyor? Sûfîler "Tanrı'nın yaratmasını, bilmesi" ya da "Tanrı'nın bilmesini, yaratması" şeklinde düşünmüşler, Tanrı'nın kadîm bir niteliği ile bu niteliğin ürünü arasındaki ilişkinin de zorunlu olarak kadîm bir ilişki olması gerektiği yönünde ifadeler kullanmışlardır. Bu da gösteriyor ki sûfîlerin Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için kullandıkları zuhûr ya da vahdet-i vücûd teorisi, müslüman filozofların savunduğu sudûr anlayışıyla da tamamen olmasa da birçok noktada benzerlik göstermektedir, öyle ki yaratma ilkesiyle yaratılan arasındaki benzerliği sürdüren bir imkânı taşıyan *sudûr*, "...belirli bir süreçle ortaya çıkan ürün veya yeni bilgi veyahut da yaratılan şeyin sebepte içkin olarak bulunması"<sup>60</sup> şeklinde özetlenebilmektedir.

İbnü'l-Arabî ve sonrasındaki mutasavvıflar Allah-âlem ilişkisine yönelik görüşlerini a'yân-ı sâbite kavramını dikkate alarak açıklamışlardır. A'yân-ı sâbite/varlıkların modelleri (mecâlî) ve kalıplarıdır (mezâhir) ki, görünür hâle gelmeden önce eşyanın birbirinden ayrılmış ve farklılaşmış bir vaziyette (bi't-temeyyüz ve'l-mufassal) Allah'ın ilminde olması, zâhir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleri, gizli hakikatleri anlamına gelmektedir. A'yân-ı sâbitenin âlemdeki zuhûr ve tecellisi olan eşya (dış varlıklar) ise "hakikatte Hakk'ın oluş vasfıyla zuhûr etmesini yani varlığının dışa taşmasını (feyezan)" ifade etmektedir. Yani bu anlayışa göre âlemdeki *dış varlıklar*, Hakk'ın zuhûr etmiş varlığı olarak aslında "yok" hükmündedir, öyle ki gerçek değil de gölge varlıklar olarak kabul edilen eşyanın kendine has müstakil bir varlığı yoktur. Sadece Allah vardır, âlem ise Allah'ın

---

<sup>58</sup> Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevi", 532-533.

<sup>59</sup> M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 498.

<sup>60</sup> Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevi", 531.

tecellilerinden ibarettir. Yani bu anlayışa göre eşyanın görünen varlıkları gerçekte Allah'ın varlığının değişik sûretlerde tecellilerinden ibarettir. Tek ve biricik varlık (vahdet-i vücûd) Allah'ın varlığıdır, diğer şeylerin varlıkları mecâzî bir anlam ifade etmektedir, başka bir ifadeyle çokluk/âlem vehim ve hayal olarak vardır; birlik gerçek olarak mevcuttur. Dış âlemde mevcut ve zâhir olarak görünen ama esas itibariyle kendine has müstakil bir varlığı olmayan eşyanın, birbirinden farklı oluşunun izahı ise onların a'yân-ı sâbitelerinin farklı oluşuyla ifade edilmiştir. Yani farklılık ve çokluk a'yân-ı sâbiteden ileri gelmektedir, dış âlemde görünen a'yân-ı sabite değil onun şekilleri, halleri, hükümleri, ayırıcı nitelikleri, belli özellikleri, fiilleri ve eserleri olarak anlaşılmıştır.<sup>61</sup>

A'yân-ı sâbitenin "ilâhî isimlerin sûretleri"<sup>62</sup> ve "dış âlemdeki varlıkların hakikatleri" olmak üzere iki yönünden bahsedilmiştir. Buna göre;

"Birinci yönüyle edilgendir (münfail); ruh için beden gibidir. İkinci yönüyle etkindir (fâil); beden için ruh gibidir. Hakk'ın zâtındaki varlıkları itibariyle ilahî isimlerde birlik, tezahürleri itibariyle çokluk vardır. Çok oluşları itibariyle "ilahî hazret"ten feyiz alır; zatlarının bir oluşu itibariyle a'yân-ı sâbiteye feyiz verirler. İlahî zâtın, bütün mümkünlerin ve şeylerin sûretinde kendine tecelli etmesine 'feyz-i akdes' dendiği gibi a'yân-ı sabite de denir. 'Bir'in çokluk halindeki varlıkların sûretinde tecelli etmesine, diğer bir ifade ile a'yân-ı sabitenin aklî âlemden hissî âleme aksetmesine 'feyz-i mukaddes' denir. Bu kuvve halinde olanın fiil sûretinde ezelde sabit olan şeyin olduğu gibi hariçte zuhûr etmesinden ibarettir. A'yân-ı sabite bir yönüyle Hakk'ın Hak için zuhûrudur; 'feyz-i akdes'tir. Diğer yönüyle Hakk'ın zuhûr (açıklık) mertebesidir, Hakk'ın dış varlıklarda tecellîsidir; 'feyz-i mukaddes'tir. A'yân-ı sâbite kendine göre 'yok', feyz-i akdes'e göre 'sabit', feyz-i mukaddese göre 'dış âlemde zâhir ve mevcut'tur. A'yân-ı sâbite daima sabit olup her zaman kendi kendinin aynı olarak kalır, hiç değişmez. Bir şeyin dış âlemde var olması onun ayn-ı sâbitesinde herhangi bir değişiklik meydana getirmez; ayn-ı sâbitesi, var olmadan önce nasılsa var olduktan sonra da aynen öyledir. A'yân-ı sâbitenin değişmesi esastan imkansız (bizâtihi müstahil) olduğundan onları değiştirmeye Allah'ın irâdesi de taalluk etmez. A'yân-ı sâbite ezeli, ebedî, değişmez ve değiştirilemez mutlak bir nizam ifade eder."<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 198-199.

<sup>62</sup> "Hak, mutlaklığı ve âlemlerden müstağniliği açısından herhangi bir isim veya sıfatla nitelenemez. Yani o, bu mertebede bütün isim ve sıfatlardan, başka bir deyişle, tüm kayıtlardan münezzehtir. Fakat onun; varlık nurunu yayması veya taayyün ve zuhûr etmesi, yani mahlûkatla irtibatı bakımından esmâ (ilâhî isimler/esmâ-i ilâhiyye) ile tavsif edilmesi gereklidir. Dolayısıyla ilâhî isimler, Hakk'ın âlemlerle irtibatının temel unsurları olduğu gibi, aynı zamanda âlemin varlık ilkesidirler. Çünkü tüm mahlûkat, ilâhî isim ve sıfatların taşıdıkları kemâli izhâr etmek üzere vücûda gelmiştir. Bu itibarla, Hak-âlem münâsebetini temin eden ilâhî isimler, Tasavvuf metafiziğinin en önemli konularından biridir." bkz. Betül Güçlü, "Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlahî İsimlerin Rolü", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 14/3 (2014): 127-141.

<sup>63</sup> Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", 4: 199.

Bu bakış açısına göre; ayn-ı sâbite, ezelîdir ve yaratılmış değildir, Allah'ın ilmi mâlûma tâbidir, hakikatte bilen de bilinen de O'dur. O, bir şeyi, o şey nasılsa öyle bilir ve aynen bildiği gibi var eder. Bir şeyin nasıl olacağı ise o şeyin ayn-ı sâbitesine bağlıdır. Eşya ve hadiselerin ayn-ı sâbitelerini Allah'tan başka kimse bilmez, ancak çok ender hallerde nebî ve velilerin bir kısmına bazı ayn-ı sâbitelerin gösterilmesi mümkündür. Anlaşıldığı üzere a'yân-ı sâbite, Hakk'ın hüviyetiyle duyulur âlem arasında yer alan bir varlık alanı olarak kabul edilmiş ve buradan beslenen Vahdet-i Vücûd nazariyesine göre "varlıkta birlik" ya da "vahdet" kavramları öne çıkarılarak "varlık sadece Allah'ın varlığından ibaret"<sup>64</sup> görülmüştür. İşte bu minvalde görüş beyan eden mutasavvıflar, Hakk'ın oluş vasfıyla zuhûr etmesi yani varlığının dışa taşması (feyzan etmesi) fikrinden hareket etmişler, Allah-âlem ilişkisine dair farklı bir açıklama getirmeye çalışmışlardır.<sup>65</sup> Allah'ın varlığını kabul edip ilâhî isimleri âlemin var oluş sebebi olarak görmüşlerdir,<sup>66</sup> ancak âlemin varlığının gerçekliğini - Allah'tan başka varlık yoktur, "âlem" gölge/hayal varlıktır, diyerek- kabul etmemişlerdir. Bununla birlikte her ne kadar Fârâbî ve İbn Sîna gibi müslüman filozoflar "Vahdet-i Vücûd"cu olmasa da özellikle "sudûr ve zuhûr teorileri bağlamında Fârâbî ve İbn Sîna'daki varlık felsefesi ile Vahdet-i Vücûd arasındaki ilişki" dikkat çekicidir.

Zuhûr teorisi bir nev'i suffilerin filozoflardan tevarüs ederek yeniden yorumladıkları sudûr teorisinin geliştirilmiş ve dönüştürülmüş bir versiyonu izlenimi vermektedir. Öyle ki müslüman filozoflar, sudûr ve sudûr ile ilgili kavramlardan ya da Tanrı'nın "varlık olmak bakımından varlık" ya da "salt varlık" olarak anlaşılmasından tutun da "bir mahiyetinin bulunmadığı ve sırf varlık olduğu", "Bir'den bir çıkar, Mutlak Bir'den çıkan feyiz ve akışın O'nun mükemmelliğinden kaynaklandığı, bu feyzin kesintisizliği" gibi birçok telâkkiye kadar mutasavvıflar üzerinde pek çok etkiye sahip olmuştur. Mutasavvıfların tevarüs ettikleri felsefî geleneği dönüştürerek benimsedikleri anlayışa yeni bir renk vermelerini sağlayan temel iki düşünce ise "Varlık"ın birliği ve "ilâhî ilimde sâbit hakikatlerin yaratılmamışlığı" şeklinde ifade edilebilir. Suffiler tarafından "sudûr"un kavramsal ve sistematik yapısı benimsenmiş olsa da sudûrun temel özelliği olan nedenselliği vesileciliğe<sup>67</sup> çevirebilme mahâreti dikkat çekicidir. Yani nazarî tasavvufu benimseyen mutasavvıflar müslüman filozofların sudûr fikri ile kelâmcıların araz ya da sürekli yaratma teorilerini göz önünde bulundurarak tecelli, zuhûr, izhâr vs. tarzındaki terimlerin merkezî rol oynadığı, hem yoktan yaratmanın hem de nedenselliğin reddedilebildiği farklı bir teori ortaya koymuşlardır. Buna göre varlık olmak bakımından varlık Hak'tır, Mutlak Varlık mümkünlerin (kendileri bakımından var olmayan şeyler) hakikatlerinde tecelli eder/onlara varlık verir ve her tikel hem dolaylı hem doğrudan

<sup>64</sup> "Âlemin varlığı kendinden değildir. Allah'ın varlığı bizzat iken gayrinin (mâsivallah) varlığı bilgayrdır. İbnü'l-Arabî, bu mevcûdatın yani fenomenal varlıkların ontolojik konumları için bazen "vücûd-ı i'tibârî", bazen de "vücûd-ı mecâzî" tabirlerini kullanır." bkz. M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20: 501.

<sup>65</sup> Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", 4: 198-199.

<sup>66</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1:112; 3:441.

<sup>67</sup> Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 433.

Mutlak Varlık ile irtibât halindedir, sürekli yaratma ise a'yân-ı sâbitenin hallerinin yenilenmesidir. A'yân-ı sabitede bulunan varlıklar ise hariçte mevcut olmayıp, Allah'ın ilminde ezeli ve ebedî olarak bulunmaktadırlar ki mutasavvıflar göre bu makamda varlığın ezeli ve ebedî olduğu söylenebilir. Anlaşılan odur ki İbn Arabî gibi felsefi tasavvufu benimseyen düşünürler, Yeni Eflâtuncu terminolojiyi benimsedikleri Vahdet-i Vücûd prensibini desteklemek için kullanmışlar ve "tecelliyât" olarak isimlendirilebilen<sup>68</sup> eklektik bir düşünce tarzı ortaya koymuşlardır. Bu düşünce tarzında vurgulanan temel nokta olan Tanrı'dan doğrudan feyz alma veya O'nunla doğrudan irtibat kurma fikrinin, sudûr teorisinde yer alan nedensellik zincirinin kırılması yönünde yeni bir izâh tarzına dönüştüğü görülmektedir. Allah'ın, âlemi kendi isim ve sıfatlarını meydana çıkarmak için yarattığını düşünen mutasavvıflar, kudret olmaksızın kadîr, verme olmaksızın cömert, beslenenler olmaksızın rezzâk gibi kavramların etkisiz kalacağını savunmuşlar, dolayısıyla Allah'ın kendisine ait olan bu kavramların isimlerini ve kendi sıfatlarının tecellilerini göstermek için âlemi yarattığını belirtmişlerdir.<sup>69</sup>

Ayrıca vahdet-i vücûda temel teşkil eden Nûr-i Muhammedî ile Hıristiyanların ilâhî kelime olarak kabul ettikleri Hz. İsa'ya yüklenen anlamın birbirine olan benzerliği<sup>70</sup> düşünüldüğünde, bunun yanında Hakikat-i Muhammediyye<sup>71</sup> nazariyesinin Yeni Eflâtunculuk ve Hıristiyanlık gibi yabancı kaynaklardan Şiîliğe, oradan da tasavvufî düşünceye geçtiği<sup>72</sup> dikkate alındığında Kurân'da olmayan vahdet-i vücûd fikrinin<sup>73</sup> ve dolayısıyla da sufîlerin zuhûr teorisinin kafa karıştırıcı birçok izaha da imkân verebileceği<sup>74</sup> de söylenebilir.

## Sonuç

Kelâm, felsefe ve nazari tasavvuf penceresinden Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi araştırdığımız makalemizin -ulaştığımız neticelerini özetlemeyi hedeflediğimiz- bu sonuç bölümünde; "tek, eşsiz ve benzersiz Allah ve bu çokluk âlemi nasıl açıklanabilir?" sorusunu cevaplamaya yönelik geliştirilen *hudûs*, *zuhûr* ve *sudûr* teorilerine ilişkin varılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür.

<sup>68</sup> Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 353.

<sup>69</sup> Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, (İstanbul, 1992), 498.

<sup>70</sup> Mahmut Çınar, "Vahdet-i Vücûd Teorisinin İnanç Açısından Değeri", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, ed. Mehmet Bulğen - İsmail Taşpınar (İstanbul. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2015), 205-2019.

<sup>71</sup> İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1:119.

<sup>72</sup> Tj. de Boer, "Nûr", *İA*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964), 9: 354; Mahmut Ay, "İşâri Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, 69.

<sup>73</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Vahdet-i Vücûd Fikri Var mı?", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, 275-282.

<sup>74</sup> Mahmut Çınar, "Nûr-i Muhammedî Teorisinin İnanç Açısından Değeri", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, 165-167; Ömer Türker, "Vahdet-i Vücûd Düşüncesi" *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, 254; Mustafa Sabri, "Kainatın Allah'a Göre Durumu (Mevkî'ul-Âlem min'Allah) Birinci Bölüm 'Vahdeti Vücud' Meselesi", trc. Hüseyin Atay, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI/ 3-4 (1976): 63-80; Mustafa Sabri, "Vahdet'ül-Vücud", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hüseyin Atay, 20 (1975): 257-274.

*Kelâmcılara göre "yaratma" irâdeye dayalı hür bir fiilin neticesinde meydana gelmiştir ve yaratma (yani olmayan bir şeyi var etme eylemi) yaratılan her şeye sinmiş, yaratılmışlık özelliğini varlığa vermiştir. Tüm evrende gözlenebilen yaratılmışlık ya da sonradan oluş (hudûs) özelliği, Allah'ın dış dünyada insana görünen işleri olarak dikkat çekmektedir, ancak insanın evrendeki bu işaretleri (Allah'ın işlerini) fark ederek anlamlandırabilmesi tamamen kendi yapısında bulunan akıl yürütme yeteneğini önyargısız olarak kullanma tercihiyle mümkün olabilmektedir. Zira bu noktada insanın niyeti önem arz etmekte, ancak hakikâti araştırma niyetiyle düşünen, araştıran ve sorgulayan bireyler sembolleri doğru okuyabilmektedir. İşte evrendeki tüm varlıklarda gözlemlenebilen değişim-dönüşüm, sonradanlık, acziyet vs. özellikler yanında tüm varlıkların hassas kanunlara ve ince ayarlara bağlı oluşu, bir gâye ve düzene yönelen bir işleyişe hizmet edişi üstün ilim, irâde ve kudret sahibi olan Yaratıcı bir Varlık'a işaret etmektedir. Burada Allah-âlem/Yaratıcı-yaratılan ilişkisini açıklarken "varlığı kendinden ve yaratılmışlardan tamamen farklı, üstün sıfatlara sahip eşsiz ve benzersiz olan Yaratıcı, kendisi dışındaki tüm varlıkların var olmalarının ve varlıklarını devam ettirebilmelerinin kaynağı" olarak kabul edilmektedir.*

Bu bakış açısına göre âlemin (eşyânın) gerçekliğine ilişkin bir varlık anlayışından yola çıkılarak Allah'ın Yaratıcılığına dikkat çekilmektedir ve açık bir şekilde Allah-âlem/Yaratıcı-yaratılan ayrımı yapılarak Yaratıcı'nın yaratılanla olan sürekli ilişkisi (sürekli yaratması) göz önünde tutulmak sûretiyle *hudûs teorisinin* dayandığı varlık ve bilgi sisteminin zemini vurgulanmaktadır. Bu teoriye göre evrenin/âlemin varlığıyla ve varoluşuyla ilgili hayatî anlama sahip olan Allah hakkında bilgi edinebilmemize imkân veren ve Allah-âlem ilişkisini keşfedebilmemizi sağlayan en önemli kaynak *evrenin varlığı ve yapısı* (dış dünya) ve *akıldır* (insanın yapısındaki bilgi edinmeye ve varlığı anlamlandırmaya yönelik kâbiliyetlerdir). Bununla birlikte *hudûs teorisinin* temel ilkelerinin *Kur'an vahyi* ile uyumlu olduğu da anlaşılmaktadır. Zira evrenin kendi varlığı ve selim aklın bağlantı kurarak bilgi edinme gücü yanında destekleyici/tamamlayıcı/açıklayıcı/derinleştirici işleviyle *vahiy* de dikkatleri dış dünyaya çevirerek evrendeki çokluğun "yaratılan varlıklar veya Allah'ın âyetleri olarak" bir anlam taşıdığını, Allah hakkında bilgi verme ve çıkarımda bulunmanın bir aracı olarak çokluğun yani dış gerçeklik dünyasının Allah'a bağımlı ve muhtaç fakat Allah'tan tamamen farklı bir varlık statüsünde bulunduğunu beyan etmektedir.

Kelâmcılar filozofların aksine Allah için "illet" kavramını asla kullanmazlar, çünkü onlara göre Allah "illet" değil "fâil" dir. Fâil ise herhangi bir zorunluluk sebebiyle ya da tabiatı icâbı (bi't-tab') yaratmaz. Yani ilâhî fiillerdeki çeşitlilik ve zaman içindeki belirlenmeleri bir irâdenin varlığını göstermektedir. İşte kelâmcıların filozofları eleştirdiği asıl noktalardan biri Allah'ın "mûcibun bi'z-zât" olduğu iddiasıdır ki, bu iddia âlemin zaman açısından kadîm oluşu esasına dayanmaktadır. Kelâmcılar ise Allah'ın "fâil-i muhtâr" olduğuna vurgu yaparak âlemin zaman açısından hâdis olduğunu savunurlar. Irâdenin ezeli olması yaratmanın da ezeli olmasını gerektirmez, zira ezeli olan irâdenin fiillere taalluku zaman içinde ve zamana bağlı olabilir.



Hudûs teorisi Allah'ın varlığına ilişkin bilgi edinme konusundaki kelâmcıların ilk hareket noktasını belirlemiştir. Zira âlemin hudûsunun ispatından yola çıkarak Allah'ın varlığını bilmenin imkânından söz eden kelâmcılar, Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin meseleleri âlemin yaratılmışlığı üzerinden yapılan akıl yürütmelere dayandırmışlardır. Elbette ki Allah'ın varlığını bilmenin imkânına ilişkin argümanların yanı sıra burada üzerinde durulan temel nokta, "yaratma fikrinin" evreni ve evrendeki varlıkların kaynağını izah etme yolu oluşuyla Allah'ın âlemi yoktan yarattığı ve sürekli yaratma ile âlemin varlığını devam ettirdiği, âlemin Allah'ın bir parçası ya da sıfatlarının bir bütünü olmadığı/olamayacağı yönündeki hassasiyetlerdir. Zaten kelâmcıların Allah'ın kadîm oluşuna ve ezelî irâdesine ısrarla vurgu yapması, âlemin yok iken var edildiği, var oluşun sonradan ve belli bir zaman diliminde ya da zamanın kendisiyle gerçekleştiği düşüncesiyle ilişkilidir. Yani Allah evreni yoktan yaratmıştır, yaratılış yoktan varlığa gelişir.

*Müslüman Filozoflara göre* ise "sudûr" teorisi bütün varlıkların, var olan her şeyin kaynağı ve ilk sebebi olan Allah'tan (Vâcib Varlık'tan) âlemin feyezân etmesidir (taşıp yayılmasıdır) ki, onlara göre İlk ve Zorunlu Varlık'tan (Allah'ın dışındaki) tüm mümkün varlıklar sudûr nazariyesi ile meydana gelmekte, âlem Tanrı'dan derece derece hiyerarşik bir düzen içerisinde çıkmaktadır. Mutlak Akıl'ın (İlk Varlık, Tanrı) kendi varlığını düşünmesiyle "ilk akıl" yani kendinde ilk mümkün varlık sudûr ederek hiyerarşi devam etmektedir. Buna göre kendi kendini düşünen ilâhî düşüncenin fiili olarak görülen yaratılış, bir hareket noktasından başlayarak mümkün varlıklar zincirine uzanan determinist bir çizgi, zorunlu bir sıralanma takip etmektedir. Yani buradaki yaratılış (halk), varlığın Allah'tan sudûr yoluyla ortaya çıktığını ifade etmekte ve Allah'ın *bilmesi* yaratması anlamına geldiği için ayrıca bir *irâde* ve *kudret* sıfatına gerek kalmamaktadır. Varlığın zarurî (zorunlu) ve mümkün olarak iki temel gruba ayrıldığı bu sistemde, "Bir'den yalnız bir çıkar" ve "Allah'ın yani zorunlu varlığın düşünmesi; ibdâsı, var etmesi, feyz etmesi anlamına gelmektedir ve tam olarak mahiyetini bilemediğimiz (maddesi, sûreti ve cismi olmayan) mümkün varlığın var olma sebebi olmaktadır.". Bir'den çokluğa geçerken kullanılan aracı varlıklar ise Allah'tan aldıkları güç ve yetki ile sudûrun seyrini devam ettirmektedirler. Bu teoride "Allah'ın varlığı kadîmdir" ifadesiyle kastedilen şey "zamanda kıdem" olmayıp "varlık açısından kıdem"dir, yani varlığı mümkün olan âlem, zât itibarıyla Tanrı'dan sonradır, Allah-âlem ilişkisi ise zaman dışı olarak anlaşılır. Bu düşünce sisteminde varlığı zorunlu ve her şeyin ilkesi olan, kendisinden sonraki şeylerden münezze, cinsi, mahiyeti, ortağı, zıddı, tanımı olmayan İlk'in<sup>75</sup> yaratma eylemi olan "ezelî sudûr", baştanbaşa rasyonel bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir.

Müslüman filozoflar Yeni Eflâtuncu düşünceleri İslâmî ilkelerle uzlaştırma gayreti taşımış olsalar da Yeni Eflatuncu fikirlerin onların düşünce sistemlerine ne denli yön verdiği ve baskın bir şekilde tesir ettiği gözlenebilir. İslâm felsefe tarihine, özellikle de Fârâbî'ye, İbn Sînâ'ya ve tasavvufun nazarî düşüncesine derin etkisi olan sudûr nazariyesi hassaten "İlk kavramı, idealar fikri, varlık mertebeleri, varlıkların İlk

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Metafizik II*, 88-99.

varlığa duydukları aşk sebebiyle ona ulaşma arzusu ve ruhun olgunlaşması düşünceleriyle" birçok filozof ve mutasavvıfı etkilemiştir. Öyle anlaşıyor ki Allah'ın muhtar değil mucib olduğu, bildiği her şeyi yarattığı, evrenin kadim olduğu sonucunu getiren sudûr anlayışı; tüm varlığı irâdesi ile yoktan yaratan, hayatın bütün yönlerini kuşatarak yaratmaya her an devam eden -dinî düşünce geleneğindeki- Allah anlayışla çelişmekle/uyuşmamakla itham edilerek eleştirilmiştir. Esasında sadece aklî ve felsefî bir izâh tarzı olduğu kabul edilerek sudûr nazariyesinin bir inanç ilkesi niteliği taşımadığı dikkate alınrsa sudûr nazariyesi gibi var oluşu açıklamaya çalışan bu tarz yorumlar, düşünce zenginliğinin bir ürünü olarak da görülebilir.

*Mutasavvıflara göre "zuhûr" veya "izhar", yaratmayı Mutlak Varlık'ın (varlık olmak bakımından varlık) ezeli mahiyetlere "varlık vermesi" olarak kabul etmektir, yani Mutlak Varlık'tan sadece varlık çıkacağı için O'nun yaratması ancak "varlık vermek"ten ibaret görülebilir. Bu görüşü savunan mutasavvıflara göre mahiyetler ezeli olduğuna göre yokluk ve yoktan yaratmak anlamsızdır. Bu yüzden yaratma "varlık vermek" anlamına gelmektedir ve ilâhî bilgide "sâbit" şeyliğe varlık verilebilmektedir. Bir başka ifade ile Mutlak Varlık, bilgisinde "sâbit" olarak bulunan ezeli mahiyetlere ya da şeyliklere varlık verir ve onları dışta izhar eder, işte felsefî (nazarî) tasavvuf anlayışında yaratılış böyle izah edilmiştir. Bu anlayış "vesileci sudûr" olarak da bilinmektedir. Sufilerin sudûr teorisine bu denli alâka göstermeleri, özellikle yaratan ile yaratılan arasındaki benzerliği açıklama noktasındaki teorisinin gücü sebebiyledir. Tanrı-âlem veya âlem içindeki her şey arasındaki benzerlik, "büyük âlem-küçük âlem"<sup>76</sup> ilişkisini açıklarken sufilerin sürekli atfı yaptığı bir meseledir. Sonucun asıldan "çıkması" tarzında bir Tanrı-âlem ilişkisini benimseyen sufiler, sudûrun farklı bir şekline yönelmişlerdir. Ortaya çıkan ürünün veya yeni bilginin ya da yaratılan şeyin sebepte içkin bulunduğunu savunan sufilerin anlayışı, İbn Sînâ'nın "Önde olan sonradan geleni içerir" şeklinde ifade ettiği düşüncesinin açılımı şeklinde görülebilir.<sup>77</sup>*

Zuhûr teorisini benimseyen mutasavvıfların varlığı açıklamaya yönelik görüşleri, zuhûr ya da vahdet-i vücûd düşüncesi, felsefî bir nazariye olarak ele alınıp değerlendirildiğinde yani felsefî bir format olarak sunulduğunda kabul edilebilir bir hâl almaktadır, dahası zihinsel birtakım teorik problemlerin çözümüne de katkı sağlayabilmektedir. Fakat zuhûr ya da vahdet-i vücûd teorisini dinî bir formatta, dini bir ilkeymiş gibi sunma gayreti beklenebileceği üzere birtakım tenkit ve tartışmalara yol açmıştır, açmaya da devam edecektir. Zira herkesin aynı anlamı yüklediği vahdet-i vücûd düşüncesi, birbirinden farklı versiyonlara dönüşebilen bir alan olarak karşımıza çıkmakta ve tevhîd inancına yönelebilecek yanlış algıların üretilebileceği bir zemin olarak kullanılmaya da müsait bir alan sunmaktadır.

---

<sup>76</sup> "Hakk'ın tecellisi bütün merâtib içerisinde ancak mertebe-i insanda kemâle ulaşılır. Bu sebeple insan küçük bir âlem (âlem-i sagîr), bütün âlemin bir hulâsası olarak görülür. Bu hususiyetinden dolayı da Allah'ın halifesi ancak insan olabilir." bkz. M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20: 500.

<sup>77</sup> Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikî*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 62.

Esasında felsefî bir yaklaşım olduğu, yabancı kültür ve felsefelerin etkisiyle tevhid akidesini zedeleyecek birtakım görüşlerin bünyesine aktarıldığı, hurafelerin ayıklanması gerektiği kabul edildiği ve amelî tassavvuf ile olan farkı belirtildiği, dinî naslarla, akılla ne ölçüde uyum gösterebildiği, hayatın gerçekleriyle bağdaşıp bağdaşmadığı gibi noktalar açık yüreklilikle ortaya konulabildiği sürece *nazarî tassavvuf*, düşünce zenginliği çerçevesinde değerlendirilebilir.

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de göklerde ve yerde ne varsa her şeyi gerçek birer varlık olarak yarattığını ifade etmektedir. Buradan birliği yok olanın varlığının da olmadığı dolayısıyla "Allah dışındaki varlığın (yani yaratılan çokluğun) hayal yani gerçek olmadığı" tezinin, Kur'ân mesajında yer alan "Allah'ın yarattığı çokluğun da varlık sahibi olduğu" teziyle çeliştiği anlaşılabilir. Vahdet-i Vücûd ile onun problemlili olan tüm yorumları daha doğrusu âlemin gerçekliğini, şahid oluşunu gölgeleyen ve her şeyi Allah'ın bir parçası gören, yaratan-yaratılan ayrımını önemsemeyen tüm anlayışlar Kur'ân'ın bize sunduğu varlık çerçevesiyle uyuşmamaktadır. Elbette ki mutlak varlık tek olan Allah'tır, bu konu da hiçbir müslüman farklı düşünmemektedir, fakat yaratılanı/âlemi konumlandırmaya gelince birbirinden oldukça farklı anlayışların ortaya çıktığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim, açıkça yaratan-yaratılan ayrımı yapmaktadır ve varlık anlayışında yaratılan varlığın yani gerçek varlıklar olarak çokluğun, aklını kullanan her insan için Allah'ın varlığına şahidler/tanıklar olduğunu ifade etmektedir. Yani Kur'ân'a göre her şey yaratılmış konumunda Allah'tandır, Allah'ın yaratmasıyla, ama her şey Allah değildir. Bütün madde âlemini bir benlik, Yaratıcı'yı ise onun ruhu olarak varsayan, evreni Allah'ın vücûdundan ibaret gören anlayışlara itibar etmek, Kur'ân'ın vücud-mevcûd ayrımıyla ve mevcûdun şahid (âyet) oluşu söylemiyle uyuşmamaktadır. Varlığın sebebi "vahdet" denildiğinde bu söylem "birliği olmayanın varlığı yoktur" anlamını beraberinde getirebilmektedir, buna göre varlığın sebebi "vahdet" değildir. Öyle anlaşılıyor ki birliği olmayanın (âlemin) varlığına "yok" diyebilmenin yolu, "Âlem yani çokluk hâli *varlığı* nefyeder." tezine dayanmaktadır. Bilâkis birliği olmayanın varlığı niçin yok olsun? İşte vahdet-i vücûd anlayışı "birliği olmayanın varlığının da olmadığı" düşüncesine yol açarak Allah dışındaki varlığın (âlemin) hayal olduğu, gerçek olmadığı inancını beslemektedir. Oysaki parçalardan meydana gelmesi, parçalar halinde olması bir başka deyişle çokluk özelliği göstermesi daha önceden de ifade ettiğimiz gibi "âlemin varlık sahibi oluşunu" dışlamamaktadır; esasında âlemin varlığı, çokluğu (âlem) var eden/çokluğa varlık veren Allah'a işaret eden keşif alanı oluşuyla önemli bir değer/anlam taşımaktadır.

İslâm dışı felsefî ve mistik mirasa dayanan fikirleri dönüştürme ya da İslâmî bir yön verme tarzındaki her türlü girişim, varlığı açıklamaya yönelik geliştirilen *-hudûs, sudûr, zuhûr* vb. gibi- farklı yorumlar, temel İslâm inanç esaslarına aykırı olmamak kaydıyla ve temel İslâmî ilkelerden uzaklaşmadığı sürece gökkuşağı renkleri gibi düşünülebilir, öyle anlaşılıyor ki dile getirilen her türlü farklı tasavvur, ancak bu minvalde kültürel zenginlik içerisinde değerlendirilebilir ve böylece farklı açıklamalar İslâm toplumunda mümtaz bir konum arz edebilir.

## Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-A'la. *Tasavvuf*. Çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı 1999.
- Aygün, Fatma. *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Bağdâdî. *Usûlü'd- dîn*. İstanbul: Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1346/1928.
- Bâkılânî. *Kitâbu't-Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*. Nşr. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut-Lübnan, 1. Baskı 1987/1407.
- Boer, Tj. De. "Nûr". *İA*. 9: 353-355. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Câhız. *Kitâbü'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arâbî, 1969.
- Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Wheaton: Crossway Books, 3. Baskı 2008.
- Cüveynî. *el-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. Nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulmunim Abdulhamîd. Kahire, 1950.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. Thk. Esad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985.
- Çelebi, İlyas. "Zühhd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, 85-107.
- Davies, Paul. *The Mind of God*. New York: A Touchstone Book Published by Simon&Schuster, 1993.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevi". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 4. Baskı 2017.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Deniz, Gürbüz. *Kelam-Felsefe Tartışmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı 2015.
- Druart, Therese-Anne. "Metafizik". *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor. Trc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Baskı 2015.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî. *el-Mu'teber fi'l-Hikme*. Nşr. Şerefeddin Yalıtıkaya-Süleyman Nedvî. 3. Haydarâbâd 1358.
- Erdemci, Cemalettin. "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2 : 11-32. 2014.
- Ess, Josef van. *Mu'tezile Atomculuğu*. Çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 10/1: 255-274. 2012.
- Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Weisbaden, 3. Baskı 1980.
- Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*. çev. Mehmet Daklılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Filiz, Şahin. "Misticizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar -Felsefi Bir Yaklaşım-". *Diyanet İlmi Dergi*. 30/1: 103-124. 1994.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarlılığı*. Terc. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul, 2005.
- Güçlü, Betül. "Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. 14/3 (2014): 127-141.
- Günaltay, M. Şemseddin. "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi". *Darulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 1/1:98-99. 1925.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- Hawking, Stephen. *Eveni Kucaklayan Karınca*. Haz. Gene Stone. Ankara: Alkım Kitapçılık Yayıncılık, 1993.
- Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. Çev. Erol Güngör. İstanbul: Tur Yayınları, 1981.
- İbn Fûrek. *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-hairin*. Nşr: Hüseyin Atay. Ankara, 1974.

- İbn Sînâ. *Kitâbü'l-İşârât*. İstanbul, 1290/1873.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler = el-İşârât ve't-Tenbihât*. Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ*. Kahire, 1960.
- İbn Sînâ. *Kitabü'ş-Şifâ: Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Rüşd. *Tehafütü't-Tehafüt*. Nşr. M. Bouyges. Beyrut, 1930.
- İbnü'l-Arabi. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 1-4. Mısır: Bulak, 1297.
- Karadaş, Cağfer. "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl: İslam Araştırmaları*. 8:7-22. 2007.
- Karadaş, Cağfer. "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*. 2/2: 81-100. 2002.
- Kartal, Abdullah. "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/2: 59-80. 2005.
- Kaya, Mahmut. "Meşşâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kılıç, M. Erol. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'nın Kelamcılarının Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 15/28: 115-134. 2010.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. "Mistisizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Marmura, Michael E.. "Gazâlî". *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. Terc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Baskı 2015.
- Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Montague, W. M. Peperell. *The Ways of Knowing or The Methods of Philosophy*. London, 1925.
- Nesefî. *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Neşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara, 2003-2004.
- Netton, Ian Richard. "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk". Çev. Gürbüz Deniz. *Dinî Araştırmalar*. 7/ 19, 2004.
- Rahman, Fazlur. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Çev. Ömer Ali Yıldırım- Mehmet Ata İz. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Sarioğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 4.Baskı 2017.
- Taslaman, Caner. *BigBang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003.
- Taslaman, Caner. "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi"., *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (2006): 163-186.
- Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 4.Baskı 2017.
- Uludağ, Süleyman. "A'yân-ı Sâbite". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı 1994.