

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

BINGOL UNIVERSITY
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY



e-ISSN: 2687-5128

Sayı: 14 | Yıl: 2019/2

Bu dergi ulusal TR DİZİN, İSAM, İDEALONLINE ve ASOS veri indeksleri ile SOBİAD atıf dizin tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (25 Haziran/25 Aralık) e-dergi olarak yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

BİNGÖL UNIVERSITY
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY

Sayı: 14, yıl: 2019/2

Issue: 14, Year: 2019/2

e-ISSN: 2687-5128

Sahibi / Owner

(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)
(On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty)

Prof. Dr. Mustafa AGÂH

Baş Editör/Editor In Chief

Dr. Öğrt. Üyesi Nebi BUTASIM

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN

Dil Editörü/Language Editor

Öğr. Gör. Ahmet KESMEZ

Alan Editörleri/Field Editors

Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK

Arş. Gör. Ömer TAY

Arş. Gör. Dr. Sahip AKTAŞ

Arş. Gör. Sadi YILMAZ

Arş. Gör. Fatımatüzzehra YAŞAR

Yazı İşleri Müdürü

Nurettin DANIŞ

Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date

BİNGÖL-2019

Kapak ve Sayfa Tasarımı

R@NİN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa AGÂH

Prof. Dr. Orhan BAŞARAN

Doç. Dr. Abdulsır SÜT

Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şirin AYIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN

Arş. Gör. Dr. Sahip AKTAŞ

Öğr. Gör. Ahmet KESMEZ

Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ (Sebahattin Zaim Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali AKYÜZ (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi)

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi)

Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Faruk BEŞER (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi)

Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000
Merkez/BİNGÖL

Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail

bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan
Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman TÜNER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi)

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi)

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of This Issue

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Burcu Ceylan DUGGAN (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ (Şırnak Üniversitesi), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. İlyas KARSLI (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Kenan HAS (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Metin BOZAN (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Nilah KARAKAYA/ÇORAĞAN (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ousama EIHTİYAR (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Sema Doğan (Hacettepe Üniversitesi), Doç. Dr. Aynur URALER (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Cihat YAŞAROĞLU (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Hatice ARSLAN SÖZÜDOĞRU (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Menderes GÜRKAN (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Thamer HATEMLEH (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Zahir ERTEKİN (Bingöl Üniversitesi) Doç. Dr. Osman Taştekin (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇELİK (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Bedri ASLAN (Harran Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Gül KARPUZ (Atatürk Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Husain ESWED (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İsmail NARİN (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin EREN (Ankara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nevzat KELEŞ (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Recep ERTUGAY (Atatürk Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Saadettin BUĞDA (Muş Alparslan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Şule Yüksel UYSAL (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Zekai ERDAL (Artuklu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Necmi SARI (Trabzon Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ (İstanbul Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER (Bingöl Üniversitesi),

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 2019 Aralık sayısında sizinle buluşmanın gururu ve mutluluğunu paylaşmaktayız.

Yeni bir sayı ile akademik çalışmalara katkı sunmanın heyecanı ve mutluluğu ile 14. sayıyı yayınladık.

Gelişen dünyada veri paylaşımının elektronik ortamlarda daha verimli ve hızlı olmasından dolayı, dergimiz elektronik ortama geçerek bu sayıdan itibaren e-dergi olarak yayınlanacaktır. Dergimizin niteliği her geçen gün daha da artmakta ve alan ile ilgili farklı çalışmalara ev sahipliği yapmaktadır.

Bu sayıda, din bilimlerinin saha araştırmaları çok disiplinli eğitim ölçek geliştirme ve sanat tarihi çalışmaları da yer almaktadır. Derginin daha nitelikli bir hüviyet kazanması için editör ve yayın kurulu olarak çalışmalarımız devam etmektedir.

Dergimize pozitif bir görünüm kazandıran editör ve alan editörü kurullarına, sayının yayımlanabilmesi için özveride bulunup hakemlik görevini icra eden tüm öğretim üyelerine ve çalışmanın son haline gelinceye kadar çaba sarfeden çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yeẓîd'e Lânet Edilmesi Meselesi	7
Abbâsi Sarayında Bir Mizâh Şairi: Ebû Dulâme	22
Şüphe Edilmez Bir Hakikat Olarak Hz. Nuh Ve Tufan Olayı	39
Arap Gramerinde Şâz Olgusu	51
Öz Güven İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma	64
Fıkıh Düşüncesinde Münâzara Sistematiği (Hatip Bağdâdî'nin El-Fakîh Ve'l-Mütefakkîh Eserinin Bağlamında)	79
İslâm Aile Hukuku Açısından Çeyiz	98
Din Öğretiminde Kültürel Aidiyet Ve Sorumluluk Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması	112
Şeddadilerden Bahseden Kitabeler	128
Sık Kullanılan Edatlar Bağlamında Mehmet Akif Ersoy'un Mealinin Kur'ân Tercüme Tekniklerine Katkıları	156
Ensar-Muhacir Kardeşliğinde Evlilik Meselesi: Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf ile İlgili Rivayetin Tahlili	175
Had Ve Ta'Zîr Tartışmaları Bağlamında İslâm Ceza Hukukunda İçki İçme Cezası	194
Âlemin Ezelîliği Tartışmalarına Muhyiddîn El-Karabâğî'nin Katkıları	211
Muhtelit Bir Râvi: Ârim/Muhammed b. Fadl Es-Sedûsî	228
Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Sahabe İle İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hz. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar	249

Âlemin Ezelîliği Tartışmalarına Muhyiddîn El-Karabâğî'nin Katkıları

Muhyî Al-Dîn Al-Qarabâghî's Contributions To The Debates Of The Eternity Of The Universe

Mehmet Sami BAGA

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Dr., Bingöl University, Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religious Sciences, Islamic Philosophy

Bingöl, Turkey

msbaga@bingol.edu.tr

Orcid ID: 0000-0002-8621-4469

DOI: 10.34085/buifd.641390

Öz

Kelâmcılar ile felâsifenin birbirinden büyük oranda ayrı perspektif ve kavramlar kullanarak farklı açıklama getirdikleri konulardan biri de âlemin nasıl yaratıldığı meselesidir. Özellikle Eş'arî kelâmcılar, hususen de Gazzâlî'nin reaksiyonuyla bu konu, İslâm düşünce tarihinde bu iki ekolün bakış açılarını yansıtan bir mesele olarak tartışılmıştır. Gazzâlî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserinde ilk mesele olan âlemin ezelîliği konusu Osmanlı döneminde kaleme alınan ve genel olarak *Tehâfüt* olarak adlandırılan eserlerde de değerlendirilmiştir. Bu dönemde Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin Gazzâlî'nin eleştirilerini değerlendiren çalışması üzerine ondan yaklaşık bir asır sonra haşiye ve ta'likât türünden iki eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Muhyiddîn el-Karabâğî'nin Hocazâde'nin çalışmasına yazdığı talikte âlemin ezelîliği tartışmalarını nasıl değerlendirdiği üzerinde durulacak ve bu tartışmalara yaptığı katkılar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm felsefesi, tehâfüt geleneği, âlemin ezelîliği, Muhyiddîn el-Karabâğî

Abstract

The issue of how the world is created is one of the issues that Muslim theologians (mutakallimûn) and philosophers (falâsifa) provide different explanations by using different perspectives and concepts. In the history of Islamic thought, especially with the reaction of Ash'arite theologians, in particular al-Ghazzâlî, this subject has been discussed as a issue that reflects divergent perspectives of these two schools. The issue of the eternity of the world, which is the first issue in al-Ghazzâlî's *Tahâfut al-falâsifah (The Incoherence of the Philosophers)*, was also evaluated in the works called *Tahâfut* in the Ottoman period. During this period, after Khojazâda's work evaluating the criticisms of al-Ghazzâlî, two works of super-commentary and taliqât was written about a century later. In this study, it will be emphasized how Muhyî al-Dîn al-Qarabâghî evaluates the debates of the realm of the world in the taliqât written on Khojazâda's work and his contributions to these discussions will be evaluated.

Keywords: Islamic philosophy, tahâfut tradition, the eternity of the universe, Muhyî al-Dîn al-Qarabâghî

Giriş

İslâm düşüncesinde Allah'ın öncesiz, sebepsiz, yokluğu düşünilemeyen zorunlu varlık olduğu hususunda bir görüş birliğinden söz edilir. Ancak O'nun bir fiili olan âlemin nasıl yaratıldığı izah edilirken çeşitli görüş ayrılıkları, hatta bazı yönlerden birbirine tamamen zıt

açıklamalar ortaya çıkabilmiştir. Bu sebeple âlemin yaratılışı meselesi, felâsife¹ ile kelâmçılar arasındaki görüş farklılıklarının takip edilebileceği başlıca konulardan biri olarak kabul edilir. Yeni-Eflâtunculuğun kurucusu Plotinos'un (204-270) ortaya attığı ve başta Fârâbî (ö. 339/950) olmak üzere, İslâm düşünce geleneğinde Meşşâî ekolü temsil eden filozoflarca da benimsenen sudûr teorisinde, bir bütün olarak âlemin yetkinlik üstü (fevke't-tâm) olan Bir'den taşıdığı fikri benimsenmiştir. Kelâmçıların kabul ettiği "zaman içinde yoktan yaratma (hudûs)" fikrinin içerdiği düşünülen bazı açmazları çözmeyi amaçlayan bu yaklaşım, beraberinde başka birtakım sorunları getirmiş ve bu yüzden de yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Bu teori her ne kadar âlemi Tanrı'nın fiili olmaktan çıkarmasa da, bu fiilin niteliği ve bu haliyle kabul edildiğinde Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve özellikle de iradesi ile ilgili doğuracağı sonuçlar, kelâmçıların tepkisine neden olmuştur.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi istisnaları dışarıda bırakırsak, mütekaddimûn olarak isimlendirilen Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesi kelâmçılar ise bu konuda cevher ve arazlardan oluşan âlemin, zorunlu olarak kadîm bir yaratıcıya ihtiyaç duyması şeklinde varlığı kadîm ve hâdis olarak ikiye ayıran bir anlayışa sahiptir.² Gazzâlî ile birlikte felâsifenin doğrudan hasım haline gelmesinin sebeplerinden biri de yaratma konusunda onların kelâmçılardan farklı bir anlayışa sahip olmalarıdır. Nitekim Gazzâlî'nin filozoflara reddiye olarak kaleme aldığı eseri *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki meşhur üç meselesinden biri tam da bu sebeple âlemin ezelîliği (onun ifadesiyle âlemin *kıdemî*) problemidir.³

¹ Tıpkı "hukemâ" kavramı gibi "felâsife" de, İslâm düşüncesinde felsefeyi sadece belli bir zümrenin temsil etmediği, dil ilimleri, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi diğer nazarî disiplinlerin de felsefi içeriklere sahip olduğu düşüncesinden hareketle, Meşşâî felsefe başta olmak üzere Yunan tarzı felsefe yapan kişi ya da ekolleri ifade etmek üzere yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Çalışmanın yazarının da paylaştığı bu bakış açısına dair detaylı bir açıklama için bkz. Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesi'ne Giriş", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 1/18-22; Şamil Öçal, "Felsefe-Kelâm İlişkisi", a.g.e., 461-462.

² Kelâmçıların bu konudaki tutumları ile ilgili örnekler için bkz. Veysel Kaya, "Âlemin Ezelîliği Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru vd., (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011), 253-255.

³ Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik yayınları, 2014), 444. Gazzâlî'nin burada âlemin "kıdem"i ile birlikte ilâhî bilginin cüz'ileri de içerip içermediği ve cesetlerin haşri konularını da küfrü gerektiren meseleler olarak sayarken, başka bazı eserlerinde bunu "cesetlerin haşri" ile sınırlaması dikkat çekicidir. Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1964), 8. İhyâ'da ise Gazzâlî, felsefenin mantık ve metafizik kısmının kelâma dahil olduğunu ve filozofların kelâmçılar ile aynı meseleleri inceleyen ancak Mu'tezile gibi sapkın fikirleri bulunan bir zümre olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Ihyâu 'Ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 31.

Ayrıca Gazzâlî'nin "küfür" ithamının felsefi olmaktan uzak "siyasi ve konjunktürel" bir yaklaşım olduğu, ancak "siyasi ve ictimâî manada küfür" ifade ettiği ve "sosyolojik bir anlam da taşıdığı" değerlendirilmektedir. Örnek olarak bkz. Mahmut Kaya, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", 900. *Vefât Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 48; Gürbüz Deniz, "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", a.g.e., 709; Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/498.

Bilindiği gibi Gazzâlî'nin *Tehâfütü*'ü ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) buna cevabı olan *Tehâfütü't-Tehâfüt* ile ortaya çıkan bu geleneğe,⁴ yaklaşık üç asır sonra Fatih Sultan Mehmet'in Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki bu tartışmanın açıklığa kavuşturulmasını istemiş, bu iş için görevlendirdiği âlimlerinden Hocazâde (ö. 893/1488) *Tehâfütü'l-Felâsife* ve Alâuddîn Alî et-Tûsî (ö. 887/1482) *Kitâbu'z-Zuhr* olarak adlandırılan birer eser kaleme almışlardır. Bundan yarım asır sonra ise Hocazâde'nin *Tehâfütü*'ü üzerine Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) tarafından *Hâşiye 'alâ Tehâfütü'l-Felâsife* ve Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Karabâğî (ö. 942/1535) tarafından *Tehâfütü'l-Hukemâ* olarak da bilinen *Ta'lika 'alâ Tehâfütü'l-Felâsife* adında birer eser telif edilmiştir. Ayrıca yine Hocazâde'nin eseri üzerine bir telhis olan Mehmed Emin Üsküdârî'nin (ö. 1149/1736) *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ* adlı eseri de bu geleneğin neşredilmiş son halkası olarak zikredilmelidir.⁵

Gazzâlî sonrası tehâfüt yazarları önceki yazarları şekil yönünden takip etmiş olsalar dahi muhteva bakımından mutlak bir bağlılıktan söz etmek mümkün değildir. Bunun en önemli göstergesi, Gazzâlî sonrası dönemde kullanılmaya başlanan çeşitli kavram ve terkiplerin tartışma bağlamına dahil edilmesi ve konunun bu yeni kavramlar üzerinden yeniden üretilmesidir.⁶

Karabâğî'nin bu geleneğe dahil eseri *Tehâfütü'l-Hukemâ*'nın bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa 787 numarada kayıtlı mecmuanın ilk risalesi olarak günümüze gelmiştir (1b-17b). Ta'likât türünde bir çalışma olan bu eser, Hocazâde'nin eserinin tamamı üzerine yazılmamıştır. Gazzâlî'nin yirmi bölüm olarak planladığı eser, Hocazâde şerhinde çeşitli eklemelerle yirmi iki meseleye çıkmış,⁷ Karabâğî ise eserini Hocazâde'nin on ikinci meselesi ile bitirmiştir. Hocazâde'nin ilave ettiği meselelerden biri Tanrı'nın mûcib bi'z-zât olup olmadığı ile ilgilidir. Âlemin kıdemi meselesi Gazzâlî'de ilk mesele iken Hocazâde bu

⁴ Burada ayrıca Gazzâlî'nin reddiyesinden hemen sonra, Mutezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) tarafından kaleme alınan Tuhtetü'l-mütellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife adlı eseri de zikretmek gerekir. Meşşâî felsefeye ve özellikle de İbn Sînâ düşüncesine karşı Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünden çok daha sert ve daha geniş kapsamlı bir reddiye olan eser, müellifin felsefeyi toptan İslâm dışı görmesi ve kendisinden önceki reddiye yazarı Gazzâlî'yi felsefeye yaranmaya çalışan biri olarak değerlendirmesi bakımından dikkate değerdir. Bu eser üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010).

Tehâfüt geleneğinin Gazzâlî ve İbn Rüşd sonrasındaki temsilcilerinin kelâmcılardan oluşması, bu müelliflerin tartışmayı Gazzâlî'nin eseri üzerinden yürütmeleri ve İbn Rüşd'ün çalışmasını dikkate almadıkları gerekçesiyle söz konusu eserlerin ne ölçüde felsefî bir gelenek içerisinde değerlendirilebileceği de tartışma konusu olmuştur. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 67-68; Ömer Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Tefik Yücedoğru vd., (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011), 203-210, özellikle 208.

⁵ Osmanlı döneminde telif edilen bu eserler neşredilmiş olup künye bilgileri şu şekildedir: Hocazâde Muslihuddin Efendi, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Kahire: el-Matba'atü'l-İlâmiyye, 1302); Alâuddîn Alî et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Kitâbu'z-Zuhr), çev. Recep Turan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990); Kemalpaşazâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfütü'l-Felâsife*: Hâşiye ala Tehâfütü'l-Felâsife Tahlili, çev. Ahmet A[r]slan (İstanbul 1987); Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (Karabâğî ve Tehâfütü içinde), çev. Abdurrahim Güzel (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991); Mehmed Emin Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ*: Tehâfüt Özeti, nşr. ve çev. Kamuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014). Osmanlı döneminde tehâfüt geleneğinin canlanması ve gelişimini ele alan, ayrıca bu dönemde kaleme alınan eserlerden bazılarının İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ünü esas aldığı vb. iddiaları da tashih etmeyi amaçlayan kapsamlı bir çalışma için bkz. L.W.C. van Lit, "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's Tahâfüt al-Falâsifa: Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015), 368-413.

⁶ Alî Tûsî'nin Tehâfüt'ünde bu amelîyenin nasıl gerçekleştirildiği nefsi'l-emr, mûcib bi'z-zât ve fâil-i muhtâr kavramları ve gerçek illiyet-sıradan sebeplik ayrımı üzerinden gösterilmiştir. Bkz. M. Fatih Kılıç, "Alî Tûsî'nin Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünün On Yedinci Meselesine Katkıları", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 57-78, özellikle 64-71.

⁷ Hocazâde'nin eserinin genel özellikleri ile ilgili olarak bkz. Muammer İskenderoğlu, "Khojâzâde's Tahâfüt Al-Falâsifa: A Critical Evaluation", *Journal of Oriental and African Studies* 25 (2016), 409-411.

konunun anlaşılmasının Tanrı'nın zâtı ve sıfatları ile ilgili meseleye bağlı olduğunu düşünerek bunu birinci mesele olarak ele almış, Karabâğî de aynı usulü takip etmiştir.⁸ Dolayısıyla bu çalışmada *Tehâfüt'*ünde yer verdiği ilk iki mesele çerçevesinde Karabâğî'nin konuya yaklaşımı ele alınacaktır.

I. ÂLEMİN EZELİLİĞİ MESELENİN TEORİK ARKAPLANI

Konunun teorik temellerini ortaya koymak için bazı kavram çiftlerine dikkat çekmek gerekir: Tanrı-âlem, zorunlu-mümkün, varlık-mahiyet, illet-malûl ve kâdem/kadîm-hudûs/hâdis.

İslâm düşüncesinde âlem, en genel anlamıyla “Allah dışındaki varlık ve olayların tamamı” olarak tarif edilir.⁹ Bu anlayışa uygun olarak Tanrı ve âlem, gerek felâsife gerekse de kelâmcılar için iki ayrı ontolojik gerçekliğe tekabül eder. Fârâbî ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi büyük teorisyenler söz konusu ayrılığı vurgulamak ve açıklamalarında bunun altını çizmek için özel bir gayret göstermişlerdir. Bu tutumun zirve ismi olarak kabul edilen İbn Sînâ'ya göre Tanrı, Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd) olup yokluğu düşünülemeyendir; O'nda varlık ve mahiyet bir ve aynı şeydir. Buna karşın Tanrı dışındaki her şeyi ifade eden âlem ise, özü itibarıyla varlık ve yokluğa eşit mesafede olup yokluğu da düşünülebilen mümkün varlıktır. Onun mevcudiyeti, ancak mahiyetine hâricî bir illet tarafından verilen varlığın gelip eklenmesi ile meydana gelmiştir. Dolayısıyla felâsifenin bakış açısıyla Tanrı, yaratıcı olarak illettir ve varolmak için bir illete ihtiyaç duymayan Zorunlu Varlık'tır; âlem ise yaratılmış ya da malûldür, varlığı kendinden olmayıp varolmak için kendi dışında bir illete ihtiyaç duyan mümkün varlıktır. Zorunlu-mümkün varlık ayrımı illet-malûl ilişkisi çerçevesinde ele alındığında, filozofların malûlün tam illetten geri kalamayacağı ile ilgili kabullerini, meselenin esasına yönelik belirleyici bir ilke olarak göz önünde bulundurdıkları görülür. Dolayısıyla eğer Tanrı âlemin tam illeti ise ki öyledir, illetin varlığı malûlün de varlığını zorunlu olarak gerektirir, bu ikisi arasına zamansal bir fasılanın girmesi söz konusu değildir.

Tanrı-âlem kavram çiftinin ontolojik ayrılıklarına kelâmî açıdan bakıldığında ise söz konusu ayrılığın altını çizerek başka niteliklerin ön plana çıktığı görülmektedir. Buna göre, mademki Tanrı ve âlem birbirinden başkadır, hatta bu başkalık zıtlık düzeyindedir; o halde Tanrı ve âlemin bu başkalıklarına dair bir belirlenimde bulunmak ve bu zıtlığı ifade edecek bir nitelikle bunu ortaya koymak gerekir ki, bu da Tanrı için kadîm olmak, âlem için ise hâdis olmaktadır. Âlemin zaman içerisinde ve sonradan meydana geldiği şeklindeki bu hudûs vurgusu, kelâmî yaklaşımın öne çıkan özelliklerinden biri olup, ezeliğin zıddı olacak şekilde yaratılmış olmakla özdeş bir anlam ifade etmektedir.

Aslında “varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması” manasında Tanrı'nın kâdîm olması konusunda, kelâmcılarla sudûr fikrini savunan Fârâbî-İbn Sînâ çizgisi arasında bir fikir ayrılığından söz edilmemektedir. Ancak sudûr teorisinde âlemin ay-üstü ve ay-altı şeklinde fiziksel olarak ikiye bölünmüş olarak kabul edilmesi, oluş-bozuluşun bulunmadığı ay-üstünün Tanrı'nın “ezelî” fiili olarak görülerek hâdis olanın ay-altı ile sınırlanması, fikir ayrılığının somutlaştığı noktadır. Zira bu anlayışta âlemin

⁸ Karabâğî'nin eserinde takip ettiği metodun detayları için bkz. Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 51-56. Güzel'in Karabâğî'nin eseri üzerine hazırladığı doktora çalışmasında eserin bilinen tek nüshadan yapılmış tahkikli metni de yer almaktadır. Bkz. Abdurrahim Güzel, *Karabâğî'nin Tehâfüt'ü ve Tehâfüt'ler Üzerine Tahlili Bir Çalışma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 64-140. Ancak bu doktora çalışması yukarıdaki künye ile yayınlanırken tahkikli metin kapsam dışı bırakılmıştır. Söz konusu eserin ilim dünyasının istifadesine sunulması amacıyla Dr. Sahip Aktaş ile birlikte yürüttüğümüz tahkik çalışması devam etmektedir.

⁹ Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/357.

ay-üstüne tekabül eden kısmının Tanrı'nın ezeli fiili olarak benzersiz bir şekilde yaratıldığı (ibda') kabul edilir.¹⁰ Felâsifenin burada kâdemi "zâtî" ve "zamansal" olarak ikiye ayırdıkları ve Tanrı'nın kemâliyle O'ndan sâdır olan âlemi "zamansal açıdan kadîm" diye niteleyerek Tanrı ile âlemi ayırdıkları ve bu şekilde ezeli varlıklar sorununu çözmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu, bir anlamda "kadîm" ile kelâmcılar tarafından aynı anlamda kullanılan "ezeli" arasında bir ayırım yapmak ve "varlığının başlangıcı bulunmayan ancak varlığı sebepsiz de olmayan" anlamında ezeliyi, kadîmin altına yerleştirmek anlamına gelir. Başka bir ifade ile onlar, "bir nedeni olmayan, dolayısıyla kendi kendine yeten" anlamında ezeli varlık ile "bir başlangıcı olmayan" anlamındaki ezeli varlık arasında ayırım yapmışlar ve âlemi sadece bu ikinci anlamda ezeli kabul etmişlerdir. Böylece ezeli olan âlemin Tanrı'ya eş ontolojik bir ilke olarak kabul edilmediğini gösteren dakik bir ayırım yapılmış olmaktadır.¹¹ İbn Sînâ'nın vücûb-îmkân ve varlık-mahiyet ayrımlarıyla güçlendirdiği bu çözümde âlem, bir bütün olarak mümkündür ve mahiyetine ilave olan varlığını Vâcibu'l-Vücûd olan Tanrı'dan alır. Âlem Tanrı'nın bir fiilidir, varlığında olduğu gibi bekâsında da ondan gelecek varlık feyzine muhtaçtır.¹² Bunun yanında filozofların öncelik-sonralık çeşitleri üzerine yaptıkları analizler ve zamansal öncelik dışında diğer öncelik çeşitlerinin altını çizmeleri de bu çerçevede Tanrı-âlem arasını ayırma ve Tanrı'nın âleme önceliğini ortaya koyma çabalarının bir parçasıdır.¹³

Ancak bu çözüm kelâmcılarca makbul bulunmamış ve Tanrı dışında başka varlıkların kadîm kabul edilmesi, inanç esaslarından birinin açık bir ihlali olarak değerlendirilmiştir. Zira onlara göre yaratma kavramı âlemin varlığının bir başlangıcı olduğunu ifade ederken, ezeliyet kavramı sadece âlemin bir başlangıcının olmadığını ifade etmekle kalmayıp aynı zamanda onun kendi kendine yeter olduğunu da ifade ediyordu. Bu anlayışın neticesi olarak onlara göre âlemin ezeliyeti anlayışı; âlemin yaratılışının inkârı, dolayısıyla da onun yaratıcısının inkârı anlamına geliyordu.¹⁴

Kelâmın bu reaksiyonunun temel sebeplerinden biri, Tanrı'nın yaratmasının O'nun zâtından kaynaklanan "zorunlu" bir fiil olarak anlaşılması, dolayısıyla bu durumun kudret ve özellikle de irade sıfatları ile ilgili klasik kelâmî yaklaşımla uyumsuz olmasıdır. Zira filozofların sudûr teorisi ile çizdikleri çerçevede âlemin Bir'den taşmasının sebebi, O'nun kendi zâtını bilmesidir. Böylece O, kendinden sâdır olanları da bilmektedir. Buna dayanarak İbn Sînâ Tanrı'nın iradesini O'nun ilmi ile özdeş bir biçimde yorumlar. İnsan iradesi ile karşılaştırıldığında bu

¹⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 158#247. İbn Sînâ benzersiz yaratmayı (ibdâ') "bir şeyden, başkası için ve sadece ona dair olan bir varlığın madde, âlet veya zaman gibi araçlar olmaksızın meydana getirilmesi" olarak ifade eder. Ona göre bu, oluşturma (tekvîn) ve sonradan meydana getirilmeden (ihdâs) derece bakımından daha üstündür. Bkz. a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 139#203; ayrıca bkz. a. mlf., *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 2/12#544.

¹¹ Bu noktada özellikle Gazzâlî'nin meselenin formülasyonunda belirleyici olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun filozoflar adına meseleyi ortaya koyarken bu dakik ayrımı ihmal etmeyen bir sunum yapıp yapmadığı önem kazanmaktadır. Gazzâlî'nin bu konudaki tutuma dair bir değerlendirme için bkz. Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 340-342. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi eleştiren tespitlerini de içeren başka bir değerlendirme için bkz. Ömer Faruk Erdoğan, *Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı: İbn Sina-Gazzali Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 48-49.

¹² İbn Sînâ'nın mahiyet, imkân ve illiyet arasında kurduğu ilişki ve buna dair son derece açık ve güçlü vurgular için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 127#175, 131#187.

¹³ Bu yaklaşım Fahreddin er-Râzî'de de karşılık bulmuş ve Tanrı'nın âleme zaman bakımından önceliğinin olmasını zorunlu olarak içermeyen bir hudûs anlayışına ulaşmıştır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'Aliye mine'l-'İlmi'l-İlâhî*, nşr. A. H. es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1987), 4/13-18.

¹⁴ Muammer İskenderoğlu, "İslâm ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliyeti Tartışmaları Üzerine", *Marife* 5/2 (2005), 45.

iradenin bir tasavvur tarafından öncelenmesine ve fiilin ortaya çıkabilmesi için hareket ettirici başka bir güce veya aletlere ihtiyaç yoktur. Ayrıca ilâhî iradenin bir amaca yönelik olması da mümkün değildir, söz konusu irade ile ortaya çıkan “varlık” kendinde hayırdır.¹⁵

Özellikle Eş’arî kelâmcılar tarafından katı bir deterministik sistem olarak anlaşılan bu açıklama, onlara göre hem tüm semavî dinlerin kutsal metinlerindeki âlemin “sonradan” yaratıldığı ile ilgili bilgilerle çelişmekte hem de Tanrı’nın mürîd olduğu yönündeki kendisi hakkında verdiği haberi göz ardı etmektedir. Tanrı’ya atfedilen söz konusu zorunluluğu reddetmekle yetinmeyen Gazzâlî, O’nun iradesinin tabiatta da tecelli ettiğini göstermek üzere sebepliliğin aklen zorunlu olmadığını, sebep-sonuç olarak nitelendirdiğimiz şeylerin aslında “âdeten” peş peşe gelen şeyler arasında zihnin kurduğu bir bağ olduğunu öne sürmüştür. Gazzâlî’den önce Bakillânî (ö. 403/1013) tarafından formüle edilen vesileci atom anlayışı ve arazların birbirini takip eden iki anda varlığını sürdüremeyeceği tezi ile birlikte sebepliliğin reddi de âleme kendi iradesi doğrultusunda sürekli müdahale eden ve bir bütün olarak âlemi sürekli olarak yeniden yaratan bir ulûhiyet anlayışını temellendirme çabalarının bir parçasıdır. Yine kelâmcıların Tanrı’ya nisbet edilen ilim, irade ve kudret arasında filozoflarca kurulan bağ farklı şekilde kurdukları bilinmektedir. Onlara göre filozofların anlayışı kabul edildiğinde gerçekte irade dinilebilecek bir tercih durumundan söz edilemez. Bu durum Tanrı için fiilin terki manasında yaratmama iradesini mümkün görmediği gibi mevcut düzenin dışında başka bir şeyin varedilebilme imkânını ortadan kaldırdığı için kudret sıfatını da sınırlamaktadır.

Filozoflara göre ise kudret, irade ve ilim sıfatlarının kelâmcıların anladığı şekilde yorumlanması, yani kudretin fiil işleme veya işlememe yeteneği, iradenin de herhangi bir etken (müreccih) olmaksızın iki eşitten birini seçme şeklinde anlaşılması ancak insana atfedilebilir. Tanrı’nın ise kudret ve iradesi daimî olup, bunun mantıki sonucu O’nun âleme ezelî olarak varlık vermesidir.¹⁶

Dikkat edileceği üzere gerek kelâmcıların gerekse de filozofların tutumları, doğrudan onların ulûhiyet anlayışlarının tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ikisi de tenzih kaygısıyla yola çıkan kelâmcı ve filozofların zât ve sıfatlar konusundaki farklı vurguları, iki farklı ulûhiyet anlayışı olarak tezahür etmiştir. Bu çerçevede filozofların; yetkinlik üstü olan bir zât, fillerinin bu yetkinliğe uygun olarak “kendiliğinden” O’ndan sadır oluşu ve O’nun da bundan razı olması şeklindeki “mûcib bi’z-zât” Tanrı anlayışına karşı özellikle Eş’arîlerin kudret ve irade sıfatlarına vurgu yaptıkları ve dilediğini yapıp dilediğini terk eden “kâdir-i mutlak, fâil-i muhtâr” bir Tanrı anlayışını benimsedikleri görülmektedir. Dolayısıyla Hocazâde’nin de isabetle belirlediği ve ezelîlik tartışmasına dayanak teşkil edecek şekilde birinci sırada gündemine aldığı Tanrı’nın zâtı ve sıfatlarına dair meselenin öncelenmesi gerekir. O halde Hocazâde’nin metni üzerinden Karabâğî’nin¹⁷ sözü edilen iki ulûhiyet anlayışını âlemin ezelîliği bağlamında nasıl müzakere ettiğine geçilebilir.

¹⁵ Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü’l-İlâmi’l-İslâmî, 1404/1984), 16-17, 81. Yüce olanın amaç yerine geçecek şekilde, daha aşağıdakiler için bir durumu isteyerek iş yaptığını savunan düşüncenin eleştirisi ve feyzin ilâhî inâyet ile ilişkilendirmesi için bkz. a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 145#212, 215; ayrıca bkz. a. mlf., *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Institue of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1363hş), 84-85.

¹⁶ Bu noktada Fahreddin er-Râzî’nin de söz konusu sıfatların kelâmcıların anladığı tarzda anlaşılmasının zorluğuna işaret etmesi dikkat çekicidir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu’l-’Aliye*, 3/9.

¹⁷ Muhyiddîn Karabâğî’nin hayatı ve eserleri için bkz. Ömer Mahir Alper, “Karabâğî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/369; Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü’ü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 20-43; Zakir Məmmədov, *Azərbaycan Fəlsəfəsi Tarixi* (Bakü: Şərq-Qərb, 2006), 261-263.

II. KARABÂĞÎ'NİN KONUYA DAİR MÜZAKERESİ

a. Tanrı: *Mûcib bi'z-Zât mı, Fâil-i Muhtâr mı?*

Tanrı tasavvuru, sahip olduğu merkezi konum dolayısıyla metafizik meselelerin pek çoğunda belirleyici bir özelliğe sahiptir. Bu çerçevede O'nun yaratma fiilinin nasıl gerçekleştiği de söz konusu tasavvur çerçevesinde anlaşılabilir. Dolayısıyla metafiziksel fail illet olan Tanrı'nın âleme varlık vermesi, elbette O'na dair tasavvurun bir neticesi olarak karşımıza çıkar: O fazladan bir irade ve tercihe gerek duymaksızın zâtının gerektirdiği şekilde mi varlık verir (mûcib bi'z-zât), yoksa O'nun yaratma fiili için ayrıca bir irade ve tercih mi gerekir?

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde müstakil bir başlık olarak ele alınmayan bu konunun Hocasâde'de ilk mesele olarak ele alınması, aslında sadece âlemin ezeliği tartışması için değil, *Tehâfüt*'teki diğer meseleler için de zorunlu bir mukaddime olarak düşünülebilir. Zira sebeplik ve onunla yakından ilişkili mucizeler vb. başlıklar da doğrudan Tanrı'nın zâtına dair bu tartışmanın neticeleri ile netleştirilebilir. Sözelimi zâtının gerektirdiği yetkinlik ile kendisinden varlık verme fiili sâdır olan bir Tanrı tasavvuru tercihinde bulunan felâsife, sebeplik bahsinde de bunun bir neticesi olarak tam illet ile malûlü arasında zamansal bir boşluğu imkânsız kabul etmiş ve malûlün tam illet ile birlikte var olduğunu savunmuşlardır. Bunun aksine, en açık biçimiyle Gazzâlî'de görüldüğü üzere Eş'ârî kelâmcılarının sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kabule yanaşmamaları, bir yönüyle mucizeleri açıklamaya imkân verse de esasında "dilediğini dilediği biçimde yapan bir Tanrı" tasavvurunun sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸

Tahlilinin başında Hocasâde, sûfilere de katarak din ve şeriat ehlinin Tanrı'nın kâdir ve muhtar olduğu konusunda hemfikir olduklarını, ancak filozofların bunun aksine zâtı gereği mûcib olan (mûcib biz'z-zât) bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını söyler. Ona göre meselenin neşet ettiği yer, Tanrı'da kudret ve iradenin bulunup bulunmadığı noktası değil, bunların fiille birlikte bulunup bulunmayacağı noktasıdır. Kelâmcılar fiili kudret ve iradeden sonra değerlendirirken, filozoflara göre fiilde kudret ve irade birleşir. Onlar söz konusu birlikteliği, "malûlün tam illetten geri kalamayacağı" şeklinde bir formülasyonla dile getirmektedirler.¹⁹

Hocasâde bu konuda filozofların iki argümanına yer verir ve bunları cevaplamaya çalışır. Onun en güçlü delil olarak sunduğu ilk argüman, yaratmanın ihtiyârî bir fiil olması durumunda kudretin iki tercihten birine taallukunun (a) ya bir müreccihe ihtiyaç duyacağı ve bunun sonsuzca bir geriye gidişle teselsül gerektireceği, (b) ya da böyle bir ihtiyaç söz konusu olmayacaksa mümkünün yani âlemin de müessire ihtiyacının kalmayacağı, yani onun müreccihsiz varolabileceği ve bunun da yaratıcıyı ispat etme yolunu kapatacağı şeklinde ifade edilebilir. Hocasâde burada ilk seçenek üzerinden giderek bir müreccihe ihtiyaç duyulmasının zorunlu olarak teselsülle sonuçlanmayacağını, burada iki eşitten birine zât gereği taalluk eden bir iradenin müreccih olabileceğini, teselsülün ise bu iradenin başka bir iradeye ihtiyaç duyması halinde söz konusu olabileceğini, ancak durumun böyle olmadığını söyler. Ona göre burada ihtiyaç duyan şey, fâil-i muhtâr'ın kendi iradesi ile yarattığı şeydir, yoksa bahsi geçen irade değildir. Başka bir ifadeyle, taallukla vasıflanmak bu fâilin eseridir; ancak fâilin zâtı için değil, yaratılmış şeyin bizzat kendisi içindir. Dolayısıyla tıpkı mûcib olmanın başka bir îcâba ihtiyaç

¹⁸ Ancak Kemalpaşazâde, âlemin ezeliği meselesinde filozofların hareket noktasının mûcib Tanrı anlayışı olmadığı kanaatindedir ve bu sebeple Hocasâde'nin tertibini eleştirmektedir. Bkz. Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi: Hâşiya 'alâ Tahâfut al-Falâsifa*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 28.

¹⁹ Hocasâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 5-6.

duymamasında olduğu gibi, yaratma iradesi de başka bir iradeye ihtiyaç duymayacağı için burada teselsül gerekmez.²⁰

Karabâğî'ye göre de iradenin taalluku fâil-i muhtâr olanın bir fiilidir. O'nun eserdeki taalluku demek olan iradenin taalluku ise ya îcâbla olur ve fâil mûcib olur; ya da bu iradenin taalluku birbirini takip eden başkaca irade taallukları ile olur ki, bu da teselsül demektir ve batıldır. Bu durumda Hocazâde'nin "onun tesirinin irade ile olduğunu kabul ediyoruz ancak bu durum teselsül gerektirmez" sözü, ister mevcut olsun ister se de nefü'l-emr bakımından itibarî bir şekilde olsun, iradenin taallukunda fâilin tesirinin başka bir irade ile olduğu kabul edildiğinde, zorunlu olmaz. Dolayısıyla Hocazâde'nin "bu irade, istenen şey için doğrudan, onun taalluku için ise tabilik yoluyla olan bir iradedir" ifadesi, hakikat ifade etmemektedir. Zira burada taallukun gerçekleşmesi için gerekli olan iradenin taalluku, bir tür müreccihtir. Oysa muhtaç olan ve ihtiyaç duyulan şeyin farklılığı gibi, taalluk ve taalluk edilen şeyin zât bakımından farklı olmaları gerekir.²¹

Esasında Karabâğî de fâil-i muhtâr anlayışını kabul eder, ancak onun buradaki itirazı, Hocazâde'nin konuyu irade meselesi üzerinde açıklamaya çalışmasına yöneliktir. Bu noktada Karabâğî, teselsülün meydana gelmesini önlemek üzere gündeme getirilen ve Hocazâdenin de gündeme getirdiği bir eleştiriye yer verir. Buna göre, biz bir şey irade ettiğimizde kendi irademizi istemiyoruz. Aynı şekilde bu durum Tanrı için de gerekli olamaz mı? Karabâğî bu sorunun cevabında, bizim irademizde başka bir iradeye ihtiyaç duymamamızın sebebinin, irademiz ve onun taallukunun bizim tesirimiz veya kesbimizle olmaması şeklinde belirler. Bizim için sadece iradenin müteallakı olarak istediğimiz şey (murâd) kesbimizledir; irademiz ve onun tesiri ise Allah'ın yaratması ile. Bu demek oluyor ki, bizim kudret ve irademiz aslında yoktur.²² Eş'arî geleneğine atıfla Karabâğî, iradenin iki tercihten birisini gerçekleştirmeye tahsis eden bir sıfat olduğunu, başka bir ifade ile iradenin söz konusu olabilmesi için iki tercihin de gerçekleşebiliyor olması gerektiğini aktarır. Bu durumda eğer Allah'ın iradesi hâdis ise, bu iradenin taalluku Allah'ın kendi iradesiyle meydana getirdiği fiillerinden biri olmalıdır ve bu durumda teselsül gerekli olur. Bu durumda her ne kadar murâd hâdis olsa da, Allah'ın iradesi ve bu iradenin taallukunun kadîm olması fikrine dönmek zorunlu olacaktır.²³

Hocazâdenin tıpkı îcâbın başka bir îcâba ihtiyaç duymamasında olduğu gibi Tanrısal iradenin de başka bir iradeye ihtiyaç duymayacağı yönündeki kıyası, Karabâğî tarafından muteber kabul edilmez. Zira mûcibin başka bir îcâba ihtiyaç duymaması, îcâbın zâta bağlı bir iktizâ olmasındandır. Dolayısıyla burada mümkünün her iki yöne olan taallukunun mümkün ve eşit olduğu ihtiyar sahibinin aksine, îcâbın iki tercihten birine nisbetinde, bir tercihin diğerine nisbeti eşit olmayıp bunlardan birine yönelen bir zorunluluk söz konusudur.²⁴

Hocazâde, tüm bu müzakerelerin ardından anlatılanların tatmin edici bulunmaması durumunda yukarıda bahsi geçen şekilde teselsülün kabul edilebileceğine, zira bu türden teselsülün dış dünyada bulunmayan itibarî şeyler için söz konusu olduğuna ve bunun imkânsız olmadığına işaret eder.²⁵ Ancak Karabâğî, itibarî şeylerde teselsüle sıcak baksa da sebep ile

²⁰ Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 6-7; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 787), 1b-2a. Hocazâde'nin Tehâfüt'ünde âlemin kademine ilişkin ikinci mesele Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Hocazâde, "Âlemin Kademini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi", *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ed. ve çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 115-155.

²¹ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 2a-2b.

²² Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 2b; krş. Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 9.

²³ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 2b.

²⁴ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 3a.

²⁵ Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 9; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 3a.

hakiki sebepli arasında teselsül kabul etmez. Zira böylesi bir teselsülün imkânsızlığı, burhân-ı tatbik ve burhân-ı tezâyüf ile ortaya konulmuştur. İrade ve onun taalluku ile ilgili olarak Karabâğî, en son şöyle bir şey söylenebileceğini belirtir: “Zât, gelecekte hâdisin varlığı için kadîm iradenin varlığını gerekli kılar. Dolayısıyla maddenin geçmiş istidadına ve onun kadîm olmasına gerek yoktur. İrade ve taalluku, her ikisi birden kadîmdir, murâd ise hâdistir. Murâd ezelde edilmediğine göre, o ezelde mevcut değildir.”²⁶

Bu noktada Karabâğî, fâilin mûcib veya kâdir-i mutlak olması arasındaki farkın altını çizerek bu farkı malûlün illetten geri kalıp kalmaması olarak belirler. Buna göre eğer müessir yani yaratıcı mûcib ise, malûlün illetten geri kalması muhâl olur. Aksine, O’nun fâil-i muhtâr olması durumunda ise bu geriye kalma caiz olur. Burada fiilin irade ile zorunlu olması, irade ve kudretin taallukunun bir şartı ve gereğidir ve O’nun ihtiyâr sahibi olmasına aykırılık teşkil etmez; mûcib bi’z-zât anlayışında bahsi geçen zorunluluk ise zâtî bir zorunluluktur.²⁷ Bu açıklamanın ardından Karabâğî, îcâb anlayışında da irade ve onun taallukundan söz edilebileceğini ima eden bir yaklaşım sergiler. Ona göre îcâb durumunda kudrete konu olan şeyin (makdûr) iki yönünden yani fiil ya da terk yönlerinden birisine iradenin taallukunu sağlayan şey, yaratıcının hikmet ve cömertliğidir. Bu durum, O’nun fâil-i muhtâr olmasına zarar verip bir eksiklik de meydana getirmez, bilakis bu selîm aklın ve dosdoğru dinin kabul ettiği üzere O’nun ihtiyâr sahibi olmasını gerekli kılar.²⁸

Hocazâde, Allah’ın ‘mûcib bi’z-zât’ olması ile ilgili olarak ortaya konan *ikinci bir argümana* da yer verir. Buna göre irade ve kasıtlı yapılan fiilde, fiilin yanı sıra fiilin yapılmasını tercih ettiren ve böylece fâile nisbetle fiilin meydana gelmesini, gelmemesinden daha evlâ kılan bir yönlendiricinin (bâis) olması gerekir. Bu ise söz konusu fâil mükemmelliğinde başka bir şeye muhtaç demektir ki, Tanrı için bu muhâldir. Hocazâde’ye göre bu delile şöyle cevap verilir: “Böyle bir bâisin olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Şayet gerekli olsa bile, onun varlığıyla meydana gelecek evlâ olma durumunun fâile nisbetle değil, başka şeye nisbetle olması neden mümkün olmasın?”²⁹

Karabâğî’ye göre her ne kadar Eş’arîler Allah’ı fiillerinde gaî illetlerden tenzih etseler de bu fiillerde sayısız hikmet ve fayda bulunduğunu kabul edip bunu “gayeler” olarak nitelerler. Ancak Karabâğî bu yaklaşımı eleştirir. Ona göre Allah’ın fiillerinde bir hikmet bulunmasının anlamı, bir fiilin kendisi dışındakilere bir fayda vereceğini bildiği anda onu yaratmasıdır. Öyle ki, Allah o fiildeki faydayı bilmese veya faydasız olduğunu bilse, onu yaratmazdı. Hal böyle ilken bir taraftan Allah’ın fiillerinde maksatlar olduğunu reddedip sonra da O’nun fiillerinde hikmet ve maslahat olduğunu ispat etmeye çalışmak doğru değildir. Karabâğî, Hocazâde’nin verdiği cevabı ise şöyle değerlendirir: Allah’ın fiillerinde sayılamayacak kadar hikmet ve maslahat olması sebebiyle bu durum O’na uygun düşmez. Zira O’nun fiillerinin irade ve kasdın dışında haddler, kısas, münkirâtın haram olması gibi başka birtakım şeyleri de içine aldığı açıktır.³⁰ Böylece Karabâğî’nin ilâhî fiillerde hikmet ve maslahat olduğunu kabul ettiği, ancak bunun fiillerde gaî illet bulunmadığı görüşü ile birlikte savunulamayacağına dikkat çekmektedir.

b. *Âlem: Kadîm mi, Hâdis mi?*

²⁶ Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 3b.

²⁷ Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 3b-4a.

²⁸ Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 4a.

²⁹ Hocazâde, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 9; krş. Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 4a.

³⁰ Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 4a-4b.

Daha önce de ifade edildiği üzere, Gazzâlî'nin ifadesiyle âlemin "kıdem"i meselesi *Tehâfütü'*ün ilk meselesi olarak ele alınmıştır. Gazzâlî, filozofların âlemin kıdemine dair başlıca dört delilinden söz eder. Bunlar kısaca şu şekilde formüle edilebilir:

1. Malûl, tam illetinden geri kalmaz. Âlemin yaratılmasında gerekli olan her şey ezelde mevcuttur ve dolayısıyla âlem ezelde yaratılmış demektir.
2. Zamanın ezeli olması zorunludur. Onun varlığı âlemin varlığıyla beraber başlar.
3. Âlemin varlığı ezelde mümkündür. Yani âlemin var olabilme imkânı ezeldir. Bu yüzden onun ezeli/kadim olması gerekir.
4. Her hâdisten önce bir maddenin olması zorunludur. Eğer madde ezeli/kadim olmasaydı, her maddeden önce başka bir madde gerekli olurdu ki, bu teselsüldür.³¹

Bu delillerin müzakeresinin ardından Gazzâlî'nin, felâsifenin delillerini reddettiği ve bu delillerle ispatlanmaya çalışılan düşünceyi "en sorunlu" üç meseleden biri olarak değerlendirdiği bilinmektedir. Gazzâlî'nin konuyu bu deliller üzerinden müzakeresi, gelenekteki diğer eserleri de etkilemiş ve Hocazâde ile birlikte Karabâğî de aynı deliller üzerinden konuyu ele almıştır. Şimdi Hocazâde'nin analizler üzerinden Karabâğî'nin yaklaşımını daha detaylı olarak açıklayabiliriz.

b1. Birinci Delil

Karabâğî, Gazzâlî'nin filozoflar namına aktardığı delilin Hocazâde tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya koyarak meseleyi irdelemeye başlar. Öncelikle Hocazâde'nin bu delili nasıl formüle ettiğini ve yine onun dilinden muhtemel itirazları nasıl cevapladığını ortaya koyar.

Onun aktarımıyla Hocazâde'nin söz konusu delili formülasyonu şöyledir:

Âlemin yaratılmasında, yaratılış için zorunlu olarak gerekli olan her şey ya ezelde ya da sonradan meydana gelmiştir. (i) Eğer ezelde meydana geldiği kabul edilirse, âlemin de ezeli olması gerekir, zira malûl tam illetten geri kalmaz. Eğer zorunlu olarak gerekenler ezelde hâsil olduğu halde âlemin yaratılışı ezelde değilse, bu durumda iki ihtimal söz konusudur: (i1) Ya âlemin yaratılışı başka bir hâdisin varlığı şartına bağlanmış olur ki, bu durumda yaratılışla ilgili her şeyin ezelde meydana gelmediği sonucu çıkar; (i2) ya da âlem müreccihsiz meydana gelmiş olur. (ii) Eğer söz konusu şartların tamamı ezelde meydana gelmemişse, bu durumda onlardan en az birisi hâdis olmalıdır ve bu durum teselsül gerektirir.³²

Hocazâdenin bu delile cevabı şöyledir:

Âlemin yaratılmasını belirli bir vakte has kılan şeyi (muhasıs) ilâhî irade olarak kabul etmek mümkündür ve bu muhasıs O'nun âlemi yaratacağı vakitte, yaratmaya dair ezeli ilmidir. Zira bu durum ilâhî ilimde âlemlerle ilgili ezeli bir takdirdir; Allah'ın ilmindeki şeyin de meydana gelmesi zorunlu, aksi ise imkânsızdır. Şayet bu tahsis için ilim yeterli ise bu durumda iradeye ihtiyaç kalmayacağı, bunun ise itiraz edenin kendi görüşüne ters düşeceği yönündeki itiraza ise Hocazâde, burada amacın iradeyi ispat etmek değil, muhatabın delilini çürütmek olduğunu belirterek karşılık verir. Nitekim soru soran yani bir iddiaya karşı çıkan kişinin kendi ekolünün ilkelerine bağlı kalma zorunluluğu bulunmamaktadır.³³

³¹ Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü*, 154.

³² Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5a; krş. Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10. Bu delil bizzat Gazzâlî tarafından filozofların delilleri içerisinde "en kafa karıştırıcı olan" olarak nitelenir. Ona göre filozofların metafiziğin diğer meseleleri hakkındaki görüşleri bu meseleye ilişki görüşlerinden daha zayıftır. Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 48. Hocazâde ise bu delili filozofların en güçlü delili olarak sunar. Bkz. Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10.

³³ Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10-11; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5a-5b.

Hocazâde'nin değerlendirmesinin ardından Karabâğî, bu cevabın söz konusu delili zayıflatmadığını, aksine onu desteklediğini ifade eder. O, iddiasını şöyle bir örnekle destekler:

“Cisim hâdistir, zira o hareket ve durağanlığın ikisinden birden uzak olamaz; bu ikisinden uzak olmayan şey ise hâdistir” iddiasını çürütmek isteyen kişiye “hudûs anında cisim bu ikisinden de uzaktır” şeklinde verilen bir cevap bu iddiayı zayıflatmadığı gibi onu desteklemektedir; aynı şekilde âlemin ezeldeki bir taallukla belirli bir vakte özgü olacak şekilde zorunlu olarak has kılındığını, bunun aksinin mümkün olmadığını söylemek de âlemin kıdemi iddiasında bulunan kişinin iddiasını çürütmeyip onun desteklemektedir. Karabâğî'ye göre tartışma esnasında kişinin kendi ekolünün görüşlerine bağlı kalma zorunluluğu olmadığı doğrudur, ancak burada muhalifin öncüllerinin çürütülmesini sağlayacak bir itiraz söz konusu olmalıdır; oysa bu tartışmada öncüller çürütülmediği gibi adeta desteklenmektedir. Dolayısıyla kendi ekolüne bağlı kalma hususu tartışmanın dışında kalacak kadar detay bir konudur. Ayrıca, ona göre “Allah'ın bildiği şeyin meydana gelmesi, aksi ise imkânsızdır” önermesi doğrudur, ancak bu zorunluluk, fâil-i muhtâr'ın kudretinin sebebi olarak da alınabilir. Böyle anlaşıldığında ise fiili yapma veya terk etmeye imkân veren manasında kudreti ve dolayısıyla da iradeyi ortadan kaldıran zâtî icâbdan farklı olarak, gelecekle ilgili Allah'a yanlılık (kizb) atfetmenin imkânsızlığına işaret eden bir zorunluluk söz konusu olmaktadır.³⁴

Hocazâde'nin yukarıda zikredilen delile verdiği cevabın müzakeresinin ardından Karabâğî, bu delillerle ilgili kendi değerlendirmesine yer verir. Ona göre âlemin meydana gelmesi için gerekli şartların tümü ezelde meydana gelmiştir, ancak bu durum onun kıdeminin gerektirmez. Çünkü malûlün illetten geri kalamayacağı ilkesi ancak fâilin mûcib bi'z-zât olması durumunda işler; aksine onun fâil-i muhtâr olması durumunda ise ezelde bir iradenin taalluk etmesi ve eserin de iradeye uygun olarak meydana gelmesi söz konusudur. Dolayısıyla âlem ezelde meydana gelmediğine göre, ezelde icad edilmemiş demektir. O halde tesir şartlarını ezelde bir araya getiren bir kadîmden müstakbelde hâdis şey sâdır olmuştur. Karabâğî, müessirin fâil-i muhtâr olması durumunda da malûlün illetten geri kalamayacağına dair delil getirilemediğini öne sürer.³⁵

Karabâğî, sunduğu çözüme karşı gündeme gelebilecek şu itirazı gündemine alır. Buna göre hâdisin yani âlemin varlığı gelecek bir vaktin varlığına bağlı ise yaratmayla ilgili tüm şartlar ezelde toplanmış değildir. Bu itirazın cevabında Karabâğî, gelecek vakti hâdisin varlığının kendisine bağlı olduğu şeylerden biri olarak görmediğini ifade eder. Ona göre nasıl ki irade içinde bulunan anda taalluk ettiğinde, bu an hâdisin varlığının kendisine bağlı olduğu şeylerden biri değilse, aynı şekilde hâdisin devam eden varlığı üzerinde de durum böyledir. Eğer vakit, hâdisin var olması için gerekli şartlardan biri olarak kabul edilecekse, bu durumda hâdisin yaratılması ile ilgili her şeyin ezelde meydana gelmediği kabul edilir, ancak bu kez de bir teselsüle yok açmamak için zamanın hâdis olduğu menedilir. Zira hâdis, mevcûdun kısımlarından biri olduğu halde Karabâğî'ye göre zaman mevcut olmayıp vehmî bir durumdur ve onunla yenilenmeler ve değişmeler takdir olunur.³⁶

Filozofların yukarıda zikredilen deliline karşılık olarak Hocazâde, Nasîrüddin Tûsî'ye (ö. 672/1274) ait olduğunu söylediği başka bir cevaba yer verir. Buna göre; (i) Allah'ın âlemi yaratması için gereken her şey, hiçbir hâdis şarta bağlı olmadan ezelde hâsil olmuştur. Ancak buna rağmen âlemin ezeli olmaması, onun müreccihsiz tercihle meydana geldiğini göstermez. Çünkü âlem yaratılmadan önce gerçekleşmiş bir zaman yoktur. Yani âlemin varedilmesinden

³⁴ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5b.

³⁵ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5b.

³⁶ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5b-6a.

önce zaman, tamamen muhayyel (vehmî) bir şey olup onun varlığı ancak âlemin varlığı ile başlar; zira zaman, büyük feleğin hareketinin ölçüsüdür. (ii) Ayrıca, nasıl ki “Niçin âlem başka mekânda değil de meydana geldiği mekânda meydana geldi?” denemezse, aynı şekilde “Neden âlem meydana geldiği vakitten önce mevcut değildi?” de denemez.³⁷

Karabâğî burada Hocaşâde'nin Eş'arîler adına zamanı “büyük feleğin hareketinin ölçüsü” olarak değerlendirmesini “tarafaların rızası olmadan yapılan bir uzlaştırma” olarak ifade eder. Nitekim bu görüşün filozoflara ait olduğu bilinmektedir. Karabâğî'ye göre burada “ezel” ile kastedilen şey filozoflara göre yaratma konusunda gereken her şeye bitişik bir taraf iken kelâmcılar için âlemin icadına bitişik bir taraf değildir. Bu ikinciler için zamanın bir cüzü olan ezel, yaratma ile ilgili bir hususiyet ifade etmektedir ve bu hususiyet vehmî bir durum değildir. Dolayısıyla Eş'arîlere göre zaman vehmî bir iş olmakla birlikte “kendisiyle ezelden beri yenilenen başka bir mübhem ölçüldüğü malum bir yenilenme”dir. Bu ölçme ise ancak onun tanınması, belli olması ile olur.³⁸

b2. İkinci Delil

Filozoflar adına dile getirilen ikinci delil, zaman hakkındaki tartışmalara dayanır. Hocaşâde bu delili oldukça geniş bir şekilde ele almıştır.³⁹ Ancak Karabâğî bu delille ilgili Hocaşâde'nin değerlendirmelerine hiç yer vermez, kendi bakış açısını ise çok muhtasar bir şekilde verir:

İkinci delil en basit ve kolay olanıdır. Buna verilecek cevap da onun hariçteki varlığını menedip, onun itibarı ve vehmî bir iş olması yönünde olduğundan, şöyle denebilir: Zamanın hariçte bir yer işgal edecek şekilde mevcut olması gerekmez, zira o bir harekettir.⁴⁰ Onun bu tavrı, zaman ile ilgili bazı hususların ilk delilde geçmesi ile ilgili olabileceği gibi söz konusu tartışmaların konunun anlaşılmasına doğrudan fayda sağlamayacağına dair kanaati ile de ilgili olabilir.

b3. Üçüncü Delil

Âlemin ezeli olduğu konusunda filozoflar adına dile getirilen üçüncü delil imkân kavramına dayanmaktadır. Hocaşâde bu delili şu şekilde formüle eder:

Âlem ezelde varlığı mümkün olandır. Aksi halde imkânsızlığın imkân haline dönüşmesi gerekirdi ki, bu muhâldir. Aynı şekilde, Allah'ın kudreti ve âlem üzerindeki tesirinin imkânı da ezeldir. Aksi halde aynı muhâl durum ortaya çıkardı. Bu iki husus âlemin hâdis olduğu tezini çürütür. Aynı şekilde, âlem hâdis olduğunda, sonsuz olarak âlemin O'ndan sudûr etmesi manasında O'nun cömertliğinin terki lazım gelir.

Bu delile cevabında Hocaşâde, ilk olarak söz konusu cömertliğin terkinin mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre mebd-i evvel, yaptığı fiil için bir gaye ve yaratması için bir illet olmayan fâil-i muhtâr'dır. Dolayısıyla O'nun, dilediği şeyi, dilediği zamanda ve dilediği şekilde yapması caizdir.⁴¹

Karabâğî, Allah'ın bir işi belli bir amaca ve gayeye göre yarattığı şeklindeki Mutezilî görüş kabul edildiğinde de ezellilik fikrine karşı çıkılabileceği belirtir. Buna göre, O'nun hiçbir ortağı olmadan ezeli ve ebedî olarak bâki olmasıyla ilgili vahdaniyetinin ortaya çıkması için, ezelde âlemin yaratılmaması yönünde amacını tercih etmesi ve böylece kadîm olmada tek başına

³⁷ Hocaşâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 12; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 6a-6b.

³⁸ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 6b.

³⁹ Bkz. Hocaşâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 16-21.

⁴⁰ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 6b.

⁴¹ Hocaşâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 21; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 6b-7a.

kalması caizdir. Karabâğî'ye göre ilâhî fiillerde gayeliliği caiz görmeyen Eş'arî anlayış çerçevesinde ise konuya şöyle bir izah getirilebilir:

Allah'ın kıdemde tek başına olma tercihi de O'nun fiillerindeki maslahatlar cümlesindedir ve bu maslahattan ötürü söz konusu cömertliğin bir müddet terkedilmesi sırf hikmettir. Karabâğî, Seyyid Şerîf Cürçânî'ye (ö. 816/1413) atıfla cömertliğin bir müddet terkedilmesi gerekliliğini hatabî bir söz olarak değerlendirir ve üzerinde durulan açık burhanlar açısından fayda vermeyeceğini de belirtir.⁴²

Kârabâğî, Hocazâde'nin bu delile verdiği ikinci cevabı da aktarmaktadır. Buna göre cömertliğin sonsuz olarak terki imkânsız kabul edilse dahi bundan sadece "imkânın ezeliği" lazım gelir. Bu ise ezelinin imkânını gerektirmez.⁴³ Kârabâğî ise Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde imkânın ezeliğinin, ezelinin imkânını gerektirebileceğini ileri sürdüğünü belirterek onun delilini aktarır ve buna cevap vermeye çalışır. Özetle Cürçânî, ezeli imkâna sahip şeyin cüzlerinde varlığın kabulüne engel bir şeyin olmadığını, bu cüzlerin her birinde değil ama onların tamamında bütün olarak varlıkla vasıflanmanın caiz olduğunu, dolayısıyla onun zâtı gereği ezeli bütün cüzlerinde sürekli devam eden varlıkla vasıflanma imkânına sahip olduğunu ve bu durumda da imkânın ezeliğinin ezelinin imkânını gerektirmiş olacağını ifade eder. Kârabâğî bu görüşü şu şekilde eleştirir:

Burada ezeli bütün cüzlerinde hiçbirinin varlıkla vasıflanmaya mâni olmayacağı kastediliyorsa, bu imkân kavramının anlamı ile aynı şeydir ve tartışılan konu bu değildir. Ancak bu cüzlerin varlıkla vasıflanması kastediliyorsa işte bu ezelinin imkânı anlamına gelir ki, tartışılan konu da budur. Ancak bu ikinci durum doğru değildir. Zira imkânın ezeliğinin, ezelin cüzlerinden her birinde varlıkla ilgili vasıflanmanın cevazını gerektirdiği kabul edilse bile, bundan "ezeliğin imkânı" sonucu çıkmaz. Kaldı ki, hareket ve ona tabi olan zaman örneklerindeki gibi varlığı akıp giden (seyyâle) geleceğe ait bazı mevcutların varlığı biliniyorken böyle bir ilk ilke kabul etmek mümkün değildir.⁴⁴

b4. Dördüncü Delil

Bu konuda filozoflardan aktarılan dördüncü delili Hocazâde şöyle formüle eder:

Her hâdisten önce bir madde vardır. Eğer madde kadîm olmamış olsaydı, her maddenin varlığı öncekine bağlı olacak şekilde teselsül gerekirdi. Böyle bir teselsül imkânsız olduğundan, Allah'tan başka kadîm bir varlığın olduğu da sabittir. Buradan hareketle cismin kadîm oluşu ise söyle izah edilir: Heyûlâ adı verilen ilk kadîm madde ne cisimsel ne de türsel sûretten ayrı olabilir. Dolayısıyla bu iki sûret de kadîmdir. O halde söz konusu iki sûret ve heyûlâdan mürekkep olan cismin de kadîm olduğu ortaya çıkar.⁴⁵

Bu istidlâli değerlendiren Karabâğî'ye göre öncelikle filozofların heyûlânın varlığı ile ilgili delilleri tam değildir. Zira bu konuda aralarında görüş birliği olmayıp heyûlâ-sûret teorisinin yanı sıra Platon ve Demokritos tarafından da cismin yapısı hakkında farklı açıklamalar yapılmıştır. İkinci olarak onların "Bir şeyin yoktan varlığa gelmesi (hudûs) akla aykırı hatta muhâldir" şeklindeki iddiaları delilsiz bir sözdür ve aklın bedâheti buna şahitlik etmez. Yoktan bir şey meydana getirmek bizim için acziyet konusu olsa da bu, bütün mümkün varlıkların fâili

⁴² Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 7a.

⁴³ Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 21; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 7a-7b.

⁴⁴ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 7b.

⁴⁵ Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 24; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 7b-8a. Burada madde (heyûlâ) ile ilgili olarak sebepsizlik ifade eden ve felâsifenin "ezeli" ile anlatmak istedikleri anlamı ortaya koymaktan uzak olan "kadîm" kavramının ısrarla kullanılmış olması dikkat çekicidir.

olan yetkin ilâhî kudretin özelliğidir. Karabâğî burada “Biz bir şeyi dilediğimizde ona ‘ol’ deriz ve o da oluverir” (Yasin, 36/82) ayetine de yer vermektedir.

Üçüncü olarak, ona göre filozofların “Her hâdisten önce bir madde vardır” sözü ile kastettikleri şudur:

Her hâdisin hudûsu birbirini takip eden önceki istidatlara dayanır. Böylece bu istidatlardan her biri, malûlî yokluktan uzaklaştırarak varlığa yaklaştıran sonraki hâdisin bir şartı olur. Onlar buna “istidat imkânı” (imkân-ı isti’dâdî) derler. Buna göre nutfenin insan için olan istidadı, onun unsurlarının istidadından daha yakındır. İşte mevcut olan bu istidat için bir varlık mahalli gerekir ki, bu da maddedir. Karabâğî bu istidlale iki şekilde cevap verir:

(i) Hâdisi önceleyecek şekilde dış dünyada mevcut istidatlar bulunmaz, dolayısıyla bunların mekâna ihtiyaç duyması söz konusu değildir. Burada istidat imkânı zâtî imkândan farklı, hariçte mevcut bulunan keyfiyetlerden biri olarak görülmektedir. Bu ise antik filozofların (kudemâ) görüşüdür. Onların bunu bir hal yani keyfiyet saymaları, onun hariçte varlığı olmasını gerektirmez. Nitekim antik filozoflar varlıkların kendilik durumları (nepsü’l-emr) ile dış dünyada bulunmaları arasında bir ayrım yapmamaktadırlar. Aksine istidat, illetten ötürü kendisi sayesinde sudûra yakınlığın meydana geldiği itibarî bir durumdur ve yakınlığın mertebeleri de derece derecedir. Bu durumda istidat, hâdis ve sûretler arasında bir nisbettir, nisbetin tahakkuku ise kendisine nisbet edilenler olmadan düşünülemez.

(ii) İstidadın ispatı, Tanrı’nın “kâdir-i muhtâr” oluşunun nefyine dayanır. O’nun îcâbı yani mûcib bi’z-zât oluşu ile ilgili görüşte, ilk ilkenin bütün mümkünlere dönük genel bir varlık feyzine sahip olduğu ve O’nun yaratmasının varlık feyzini kabul edecek şeylerdeki istidatlar çerçevesinde gerçekleştiği anlayışı vardır. Oysa bu iddianın tersine, O dilediğini yapan bir fâildir (fâilu’n- bi’l-ihdiyâr).⁴⁶

Karabâğî, tartışmanın ulûhiyet anlayışına gelip dayanmasından hareketle cismin hakikatine dair kesin bir sonuç elde edilemiyorken Yüce Allah’ın zâtı, sıfatları ve türlü fiilleri ile ilgili kesin yargıya varılmayacağını belirterek başta kabul edilen bir ulûhiyet anlayışının dayanağının sorgulanması gerektiğini gündeme getirir. Zira her ne kadar bazı akli deliller aracılığıyla O’nun varlığı ve birliğine ile ilgili bazı hususlar anlaşılabilirse de bu hakikatlerin çoğuna mucizeler ve açık ayetlerin delaleti olmadan sadece bir takım akli istidlaller ile vakıf olunamaz.⁴⁷

Bu noktada Karabâğî, Cürçânî’nin *Tevâliu’l-Envâr* haşiyesine atıf yapar. Burada Cürçânî, farklı büyüklük ve şekiller alabilen, bilfiil parçalardan oluşan bölümleri (mefâsil) bulunmayan, kendinde bitişik cisim düşüncesinin iki şeye dayandığını belirtir:

(i) Parçalanmayan parça (el-cüz’ lâ yetecezzâ) düşüncesinin reddi ve (ii) farklı büyüklükler alan cismin parçalanmayan parça olmadığı fikrinin kabulü. Filozofların her ne kadar bunlardan ilkinin ispat etmek için imkânları söz konusu ise de ikincisi için böyle bir imkânları yoktur. Zira Demokritos’un iddia ettiği basit tabiatlı cisimler fikrinin de doğru olma ihtimali söz konusudur.⁴⁸

Burada yer verilen delilleri birlikte değerlendiren Karabâğî, bu delillerin zayıf olduğunu, yanı sıra peygamberlerin tevatüren âlemin hâdis olduğunu bildirdiklerini ifade eder ve bu konuda peygamberleri taklit etmenin filozofları takip etmekten “daha emin ve güvenilir” bir yol olduğunu belirtir. Nitekim ona göre filozofların reisinden, peygamberlere uymanın

⁴⁶ Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 8a-8b.

⁴⁷ Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 8b.

⁴⁸ Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 8b-9a. Benzer bir eleştiri daha önce Fahreddin er-Râzî tarafından yapılmıştır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme* (Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373hş), 3/20.

kendilerine uymaya tercih edilmesi gerektiği şeklinde bir itiraf aktarılmıştır.⁴⁹ Kaldı ki, Karabâğî'ye göre peygambere uymak, gerçekte ona değil delile uymak ve tâbi olmaktır. Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Sa'deddîn Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) atıfla o, peygambere uymanın aslında Allah'ın indirdiği vahye uymak ve delile tâbi olmak anlamına geldiğini belirtir.⁵⁰

Karabâğî'ye göre iki kesin şey arasından çelişme imkânsız olduğuna göre, peygamberlerin bildirdiği üzere âlemin hâdis olduğu sabit olduğundan, filozofların delillerinin bâtil olması gerekir. O halde hakke'l-yakîn derecesinde kesinlik ifade eden, vehim lekesinden uzak olan vahye dayalı deliller ve irfanın kemâlîni içinde barındıran naklî deliller elbette vehim barındıran, bulanık ve daima karışık olan aklî delillerden daha kuvvetlidir.⁵¹ Böylece o, filozofların delilleri incelenirken yapılan değerlendirmelerden bir kısmını metodolojik açıdan eleştirse dahi bu delillerin en nihayetinde vahyin zahirinden anlaşılan anlamın aksini ispat etmekten uzak olduğunu, ihtiyatlı ve makul bir tercihin gereği olarak bu delillere değil, peygamberlerin bildirdiği şekliyle anlaşılan anlama tâbi olunması gerektiği yönünde tavrını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Karabâğî'nin hem bu başlıkta hem de eser boyunca ele alınan diğer meselelerdeki tavrını belirleyen temel hususlardan birinin "şeriata uygunluk" olduğu görülür. Nitekim o, filozofların sözlerinden bu kritere aykırı olmayanların dahi eleştirilmiş olmasını kimi zaman garipser. Sözelimi filozofların "Allah Teâlâ'nın cisim olmadığını ispatlayamadıkları" iddiasıyla açılan tartışmada Karabâğî, kelâmcıların da aynı konuda delil getirmekten aciz olduklarının iddia edilebileceğini, dolayısıyla bu durumun hükemâya has bir durum olmadığını; kaldı ki, onların iddialarının şeriata muhalif olmadığını belirterek bu konuda Hocazâde'yi eleştirir.⁵²

SONUÇ

İslâm düşünce tarihinin önemli ayrışma alanlarından biri olan âlemin yaratılışının nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili problem, kelâmcılar ile felâsifenin farklı çözümler üreterek tartıştıkları bir alan olagelmıştır. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* ile ön plana çıkararak eleştirdiği felâsifenin çözümü, onun eserinin Osmanlı ulemâsı tarafından yeniden değerlendirildiği dönemde de tartışılmaya devam etmiştir. Öyle ki, Hocazâde bu meselenin ulûhiyet anlayışına bağlı olduğunu görerek bu meseleyi âlemin yaratılışı ile ilgili tartışmanın mukaddimesi olarak ele almıştır. Onun değerlendirmeleri üzerine bir ta'likât kaleme alan Muhyiddîn Karabâğî de çeşitli noktalarda metodolojik eleştiriler yapmakla birlikte genel olarak kelâmcı anlayışı benimseyen bir perspektifle analizler yapmıştır.

Karabâğî, Hocazâde'nin yaptığı değerlendirmelerden sadece faydalı ve zikredilmesi gerekenleri seçerek eserine almış, onun çok daha detaylı olarak yer verdiği tartışmaları değerlendirme dışı bırakmıştır. Hocazâde'nin tertibine uygun olarak ilerleyen eserinde Karabâğî, hem ulûhiyet anlayışı hem de âlemin yaratılışını açıklama noktasında nihaî tercih olarak kelâmi bakış açısını yansıtır. Başka bir ifade ile o, Tanrı'nın fâil-i muhtâr, âlemin ise hâdis olduğunu benimsemektedir. Ancak her iki başlıkta da tartışmalar sırasında felâsifenin

⁴⁹ Karabâğî'nin sözünü ettiği kişi İbn Sinâ, bahsi geçen itiraf ise onun cesetlerin haşrinin dinen sabit bir mesele olduğu ve buna dair ispatın da ancak şeriat tarafından verilen haberle yapılabileceğine yönelik beyanı olmalıdır. Bkz. İbn Sinâ, *Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985), 326.

⁵⁰ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 8b-9a.

⁵¹ Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 9a. Karabâğî, âlemin kâdemini kabul etmenin onun fâil-i muhtâr'ın eseri olduğu fikriyle çeliştiği gibi üç semavî dinin mensuplarının kabul edilen cesetlerin haşri anlayışına da engel teşkil edeceğini belirtir ve bunun şeriata muhalif bâtil bir görüş olduğunu başka bir vesile ile ifade eder. Bkz. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 12a.

⁵² Bkz. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 17b.

delillerine yönelik eleştiriler ve karşı deliller hakkında görüşlerini ifade etmekten ve bunların karşı iddiayı çürütme noktasında ne derece güçlü oldukları konusunda değerlendirmelerini ortaya koymaktan çekinmez. Bu tutum kimi zaman kelâmcıların delillerinin geçersiz olduğunu iddia etme noktasına dahi varabilmektedir. Ancak en nihayetinde hem ihtiyâten hem de kesinlik ve ikna edicilik bakımından peygamberlerin yolunu tercih etme noktasında karar kılmakta ve felâsifinin delillerinin bu kriterler çerçevesinde tatmin edici olmaktan uzak olduğunu ve daima vehim şüphesi taşımakla malûl olduğunu belirtir.

Bu tercihinin rağmen Karabâğî'nin muhalif olduğu görüşe karşı tekfir tavrıyla yaklaşmadığını, tıpkı Hocazâde gibi onun da Fahreddin er-Râzî sonrası açıklama gücü kabul görmeye başlayan felsefî kavram ve teorilerin de etkisiyle konuyu daha geniş bir çerçeveden yorumlayabildiğini söylemek gerekir.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir. "İslâm Felsefesi'ne Giriş". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/13-51. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Alper, Ömer Mahir. "Karabâğî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/369. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006): 57-74.

Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/357-360. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Deniz, Gürbüz. "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi". *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 703-712. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Erdoğan, Ö. Faruk. *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı: İbn Sina-Gazzali Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mîzânü'l-'amel*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1964.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik yayınları, 2014.

Güzel, Abdurrahim. *Karabâğî ve Tehâfütü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Hocazâde, Muslihuddin Efendi. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Kahire: el-Matba'atü'l-İlâmiyye, 1302.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II (el-İlahiyyât)*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1404/1984.

İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1363hş.

İskenderoğlu, Muammer. "İslâm ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine". *Marife* 5/2 (2005), 43-54.

İskenderoğlu, Muammer. "Khojzâde's Tahâfut al-Falâsifah: A Critical Evaluation". *Journal of Oriental and African Studies* 25 (2016), 406-426.

el-Karabâğî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *Tehâfütü'l-Hukemâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 787, 1b-17b.

Kaya, Mahmut. "Gazzâlî Filozofları Tekfîr Etmekte Haklı mıydı?". 900. *Vefât Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 43-51. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Kaya, Veysel. "Âlemin Ezelîliği Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri". *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*. ed. Tefvik Yücedoğru vd. 253-268. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011.

Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed b. Süleyman. *Tehâfüt Hâşiyesi*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Kılıç, M. Fatih. "Ali Tûsî'nin Gazâlî'nin Tehâfüt'ünün On Yedinci Meselesine Katkıları". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 57-78.

Koloğlu, Orhan Ş. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Məmmədov, Zakir. *Azərbaycan Fəlsəfəsi Tarixi*. Bakü: Şərq-Qərb, 2006.

Öçal, Şamil. "Felsefe-Kelâm İlişkisi". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/461-490. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

van Lit, L.W.C. "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's Tahâfut al-Falâsifa: Preliminary Observations". *Oriens* 43 (2015), 368-413.

er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'Aliye mine'l-'İlmi'l-İlâhî III-IV*. nşr. A. H. es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1987.

er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme III*. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373hş.

Türker, Mubahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Türker, Ömer. "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?". *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*. ed. Tefvik Yücedoğru vd. 203-210. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011.