

## HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ ÂLİM ŞEMSEDDİN ES-SEMERKANDÎ'DE SÜREKLİ YARATMA ELEŞTİRİSİ\*

**Continuous Creation Criticism in Hanafi -Maturidite Scholar Shams al-dîn al-Samarqandi**

**Tarık TANRIBİLİR<sup>1</sup>**

### Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :06.10.2021  
Kabul Tarihi :02.12.2021  
Yayın Tarihi :25.12.2021

### Özet:

*Şemseddin es-Semerkindî mantık, matematik, astronomi, tartışma metodolojisi, felsefe ve kelam alanlarında yazdığı eserler ile kendisini aklî ve naklî ilimlerde kanıtlamış önemli bir Türk-İslam âlimidir. Karakteristik problemlerde benimsediği görüşleriyle Hanefî-Mâtürîdî kimliğini ön plana çıkaran Semerkandî, Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde felsefî kelâm yöntemini benimseyen ilk âlim olarak temâyüz etmektedir.*

*Cevher-araz hakkındaki tanım ve yorum farklılıkları, kelam ekollerinin gerek kendi içlerindeki gerekse de filozoflarla aralarındaki ihtilafın temel dinamiğini oluşturmuştur. Hudûs delili de âlemin kudemini iddia eden filozoflara karşı âlemin hudûsünü ispat etmeye çalışan cevher-araz merkezli önemli bir kozmolojik argümandır. Eş'arîler, birinci zaman diliminde var olan arazın ikinci zaman diliminde de aynı şekilde var olması anlamında arazların bekasını imkânsız görmüşlerdir. Bu yüzden onlara göre arazlar her an yeniden yaratılmak suretiyle iade edilmektedir. Cevher-araz zorunlu birlikteliğinin bir gereği olarak arazların her an yenilenmesi nedeniyle cevherler de her an yenilenmektedir. Ayrıca "arazların bekası", bir araz olan bekanın başka bir arazla kaim olmasını ifade ettiği için arazın arazla kaim olamayacağı ilkesine aykırı görülmüştür. Bu durumda âlem yaratıldıktan sonra yaratıcının ya da etkisinin ortadan kalktığı varsayıldığında âlemin kendi kendine devam edebilme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu ihtimali yok etmek amacıyla cevherlerin arazlar, arazların da teceddüd-i emsâl ile baki olduğu iddia edilerek âlemi oluşturan cevher ve arazların, hem yaratılış hem de devamlılık halinde bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu ileri sürülmüştür.*

*Semerkindî'ye göre arazların bir cevherde nihayete ermesi gerekli ise de arazın arazla kaim olması önünde hiçbir engel yoktur. Bu yüzden o, ileri sürdüğü sağduyusal delili aracılığıyla "Arazlar, cismin nitelenemeyeceği her arazla nitelenebilir." genel kuralını vaz etmektedir. Ayrıca o, arazların bekası problemini de analiz ederek Eş'arîler ile filozoflar arasındaki anlaşmazlığı lafzî ihtilafa indirgemektedir. Nitekim "Arazların bekası muhaldir." önermesiyle arazları ibkâ edecek bir illet bulunmadan baki olamayacakları kastediliyorsa bu, nedensellik ilkesi gereği doğrudur. Sözü geçen önermeyle ilk zaman diliminde var olan arazın ikinci zaman diliminde var olmasının mümkün olmadığı kastediliyorlarsa buna dair yeterli derecede aklî ve naklî delil bulunmamaktadır.*

*Mümkün varlığın bir müessire ihtiyaç nedeni hakkında ihtilaf edilmiştir. Kelamcıların birçoğu, ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendirmişlerdir. Filozoflar ve muhakkik kelamcılar ise söz konusu ihtiyaç nedenini imkân olarak tayin etmişlerdir. Semerkandî etken nedeni, imkân olarak değerlendirmek suretiyle mümkün varlığın devamlılık halinde de bir müessire ihtiyaç duyduğunu kanıtlandığı gibi; ereksel nedeni hudûs olarak tayin etmek suretiyle de bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olduğunu çıkarsamaktadır. Semerkandî, bu senteziyle Tanrı-evren ilişkisinde sürekli yaratmaya alternatif daha*

\* Bu makale, aynı yazara ait olan "Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi" adlı doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Öğr. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Arap Dili Ve Belagatı Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0002-4276-9972>, [tariktanribilir@osmaniye.edu.tr](mailto:tariktanribilir@osmaniye.edu.tr).

makul bir çözüm üretmeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam • Hanefî-Mâtürîdîlik • Cevher-Araz • Sürekli Yaratma • Şemseddin es-Semerkindî.

## Giriş

Müellifimizin tam adı, el-Mevlâ es-Seyyid Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî/el-Hasenî es-Semerkindî olarak kaydedilmektedir. Asıl adı Muhammed olan yazarımız, daha çok Şemseddin es-Semerkindî ismiyle maruftur. “Semerkandî” ifadesinden onun Semerkant şehrine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Semerkandî'nin doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. İsmi sonuna eklenen “el-Hüseynî” veya “el-Hasenî” künyeleri ile isminin başında zikredilen “es-Seyyid” lakabı, onun nesebinin Hz. Peygamber'e ulaştığını göstermektedir.<sup>1</sup> “el-Mevlâ” ve “el-Fâdıl” gibi lakapları, Semerkandî'nin tasavvufî ve derûnî kişiliğine atıf yapmaktadır. Ayrıca çeşitli tabakât kitaplarında isminin sonuna eklenen “el-hakim”, “el-muhakkik” ve “el-mühendis” gibi unvanlar da onun akli ilimlerdeki engin bilgisine ve vukûfiyetine işaret etmektedir.<sup>2</sup> Semerkandî, 22 Şevval 722 (3 Kasım 1322) tarihinde vefat etmiştir. Müellifin kelâm, mantık, matematik, astronomi, tefsir, âdâb ve münâzara gibi birçok alanda eseri bulunmaktadır.<sup>3</sup>

Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 1688 demirbaş numarasıyla kayıtlı Semerkandî'ye ait *es-Sahâifü'l-İlahiyye* nüshasının ikinci sayfasında, kim tarafından yazıldığı belli olmayan kısa bir notta onun imamet konusundaki görüşlerinden dolayı teşeyyu' hissi verse de hüsün-kubuh, tahlik ve kelam sıfatı gibi karakteristik meselelerdeki yaklaşımından ötürü Hanefî-Mâtürîdî olduğu ifade edilmiştir.<sup>4</sup>

Tanrı-evren ilişkisinde ilahî sıfatlar ve evrenin Tanrı karşısındaki konumu belirleyici rol oynamaktadır. İlahî sıfatlar ve evrene yüklenen anlama bağı olarak birbirinden farklı Tanrı-evren ilişkileri tasarlanmıştır. Tanrı'yı Fâil-i Muhtâr ve Kâdir-i Mutlak olarak tanımlayan Eş'arî kelâmı, evreni Tanrı karşısında edilgen ve hâdis bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Dolayısıyla onlara göre Tanrı'nın en yetkin manada yaratıcılıkla nitelenebilmesi için evreni hiçlikten, sonradan ve sürekli olarak vücûda getirmesi gerekmektedir.

Evreni zamansal bakımdan hâdis ve evrenin Tanrı'ya ihtiyaç nedenini de “hudûs” olarak değerlendiren Eş'arîler, önemli bir sorunla karşılaşmışlardır. Nitekim yaratılış esnasında Tanrı'ya ihtiyaç duyan evren, bir kez yaratıldıktan sonra varlığını sürdürebilmek için bir daha yaratıcıya ihtiyaç duymayacaktır. Bu durum evrenin, devamlılık halinde Tanrı'dan müstağni olmasına ve O'nun irade, kudret ve yaratma gibi sıfatlarından azade olmasına yol açabilir.

<sup>1</sup> Kadızâde Rûmî, Şerhu Eşkâli't-Te'sis, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 2712, v. 13a.

<sup>2</sup> Kâtip Çelebi, Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl, haz. Selahaddin Uygur (İstanbul: Merkezü'l-Ebhâs li't-Tarih ve'l-Fünûn ve's-Sekâfe el-İslâmiyye, 2010), III, 108.

<sup>3</sup> Bkz. Şemseddin es-Semerkindî, Kelam Mecmuası, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 2432, v. 34a, 52b, 56b, 136b, 153b, 169a.

<sup>4</sup> Şemseddin es-Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlahiyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 1688, v. 2b.

Böyle bir sonuç ise tenzih ilkesine aykırı ve Tanrı'nın etkinliğini zedeleyen bir hadisedir. Evreni zamansal bakımdan kadim ve evrenin Tanrı'ya ihtiyaç nedenini de "imkân" olarak değerlendiren filozoflara göre ise evren, hem yaratılış anında hem de devamlılık halinde Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadır. Zira zâti bir nitelik olarak mümkün varlığın zâtından ayrılmayan imkân durumu nedeniyle mümkün varlık, devam ettiği sürece vâcip varlığa dayanmak durumundadır. Mümkün varlıkların bir etkene ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendiren Eş'arîler, karşı karşıya kaldıkları problemi çözme refleksiyle sürekli yaratma teorisini geliştirmişlerdir. Cevher-araz metafiziğine dayanan bu kurama göre iki an boyunca varlığını sürdüremeyen evren, sürekli yeniden yaratılmaya maruz kalmaktadır. Dolayısıyla Tanrı tarafından her an yok edilip yeniden yaratılan evren, yaratılmak için sürekli olarak Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadır. Böylece yaratıldıktan sonra varlığını sürdüremeyen bir evren tasarlanarak devamlılık halinde Tanrı'dan müstağni olma itiraz ve ihtimali de ortadan kaldırılmıştır.<sup>5</sup>

Hanefi-Mâtürîdî kelim geleneğinin önemli temsilcilerinden Şemseddin es-Semerkindî, Eş'arîlerin sürekli yaratma teorisine dayanak teşkil eden arazların iki an süresince baki olamayacağı ve arazın arazla kaim olamayacağı ilkelerine karşı çıkmaktadır. Filozofların aksine evrenin hâdis olduğunu savunan Semerkandî, mümkün varlıkta bir etkene ihtiyacın etken/fâil nedenini imkân, ereksel/gâî nedenini ise hudûs olarak değerlendiren eklektik bir yaklaşım sergilemektedir. Semerkandî, bu yaklaşımıyla hem evrenin hâdis olduğunu kanıtlamakta hem de Eş'arî kelamcılarının evrenin devamlılığı halinde Tanrı'ya ihtiyacı konusundaki açmazlarına çözüm önermektedir.

### 1. Sürekli Yaratma Teorisi

Kelamcılar, âlemin hudûsü problemine özel müstakil risaleler telif etmişlerdir. Onların bu konuya özel önem vermelerinin temelinde âlemin hudûsünü usûluddin'in bir parçası olarak kabul etmeleri ve filozofların âlemin kadim olduğu iddiası yatmaktadır.<sup>6</sup> Kelamcılar, Allah'ın ezeli birliği, sıfatları, fiilleri, zâtı ile sıfatları arasındaki münasebet, öldükten sonra yeniden diriliş/haşir, Ahiret hayatının bekası, imanın artması-eksilmesi ve sürekliliği, âlemin hudûsü, nedensellik teorisi, nefis teorisi, ahlak felsefesi/hüsün-kubuh hatta kadere varıncaya kadar birçok önemli problemi cevher-araz teorisine dayalı olarak temellendirmişlerdir. Cevher-araz hakkındaki tanım ve yorum farklılıkları, kelam ekollerinin gerek kendi içlerindeki gerekse de filozoflarla aralarındaki görüş ayrılıklarının temel dinamiğini oluşturmuştur. Örneğin; Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar, cevher-araz kavramlarının bu âleme ait bir gerçeklik

<sup>5</sup> Sürekli yaratma problemine ilişkin çalışmalar için bkz. Mehmet Evkuran, "Bir Ahlak Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi-Eşarî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-", V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 407-20; Sarioğlu, Hüseyin "God-Universe Relationsınlp And Continuous Creation in Ibn Rushd" Felsefe Arkivi, 2007, sayı: 31, s. 107-129; Macdonald, D. B., Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma, çeviren: Mehmet Bulgen, Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader], 2016, cilt: XIV, sayı: 1, s. 279-297; Bulgen, Mehmet, Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015); Karadağ, Cağfer, İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Tecdüdd-i Emsâl, Halk-ı Cedid, İstimirâr, Hudûs-i Dâim-, Usûl: İslam Araştırmaları, 2007, sayı: 8, s. 7-22.

<sup>6</sup> İbn Gaylân, Efdaluddin Ömer b. Ali, Hudûsü'l-Âlem (Tahran: Müessesesi-i Mütalaâti İslâmî, 1377), 14-45.

olup Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında söz konusu olmadığını ifade etmişlerdir. Filozoflar ve Mu'tezile kelamcıları ise Ehl-i Sünnet'in aksine arazın tanımında tahayyüz/uzam özelliğini şart koşmadıkları için Allah'ın sıfatları dâhil olmak üzere bütün sıfat ve fiilleri araz kategorisinde değerlendirmişlerdir.<sup>7</sup> Hudûs delili, âlemin kıdemini iddia eden filozoflara karşı âlemin hudûsunu ispat etmeye çalışan yine cevher-araz merkezli önemli bir kozmolojik delildir.<sup>8</sup> Ayrıca Ehl-i Sünnet, istitâatin fiille birlikte olduğunu, arazların iki an baki olamayacağını ifade eden teceddüd-i emsâl ilkesiyle desteklemişlerdir.<sup>9</sup> Tüm bunlara ek olarak "yokluktan var etme" kelamın önemli prensiplerindedir. Bu fikrin en önemli müessiri, Allah'la birlikte zâtı gereği zorunlu olan başka bir varlık ortaya koyma endişesidir. Allah'tan başka kadim varlıkların kabulü, İslam'ın tevhid ilkesiyle bağdaştırılmamıştır. Kelamcıların cevher-araz teorisine dayalı olarak çözmeye çalıştıkları problemlerden birisi de bu olmuştur. Nitekim cevher-i ferdin varlığı kanıtlandığında âlemin kıdemine dayanak teşkil eden heyûlâ-sûret düalitesi iptal olacak ve Allah'ın Mûcib bizzât değil, Fâil-i Muhtâr olduğu ortaya çıkacaktır.<sup>10</sup> Son olarak kelâmcılar; cisimlere bir sınır/tenâhi'l-ebâd belirleyerek evren için yaratılma anlamında bir başlangıcı, öldükten sonra yeniden dirilmenin imkânını, Ahiret hayatının mâhiyeti bakımından Allah'tan farklı ve yetkin olmayan bir bekâ sıfatına sahip olduğunu<sup>11</sup> yine cevher-araz teorisine dayalı olarak temellendirmeye çalışmışlardır.

Eş'ariler, birinci zaman diliminde/ilk anda var olan arazın ikinci zaman diliminde/ikinci anda da var olması anlamında arazların bekasını imkânsız kabul etmişlerdir.<sup>12</sup> Onlara göre arazlar süreksiz ve kesintilidir. Arazlar, sürekli olarak yok olup benzerleri iade edilmek suretiyle var olmaktadır. Bu yüzden arazlar, her an onları iade edecek Allah'a ihtiyaç duyar. Cevher-araz zorunlu birlikteliğinin bir sonucu olarak arazların her an yenilenmesi nedeniyle cevherler de her an yenilenmektedir. Ayrıca cevherlerin devamlılığını sağlayan beka arazının da diğer arazlar gibi her an Allah'ın iade ve tecdidine ihtiyaç duyduğu gerekçesiyle cevherlerin iki an bekası reddedilmiştir.<sup>13</sup> Bütün bunlara ek olarak "arazların bekası" terkibi, bir araz olan bekanın başka bir arazla kaim olmasını ihsas ettiği için arazın arazla kaim olamayacağı ilkesine aykırı görülmüştür.<sup>14</sup> Âlem yaratıldıktan sonra yaratıcının ya da etkisinin ortadan kalkması varsayımında âlemin varlığını kendi kendine devam ettirebilme ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla cevherlerin arazlar, arazların da teceddüd-i emsâl ile baki olduğu iddia edilerek âlemi oluşturan cevher ve arazların, hem yaratılış hem

<sup>7</sup> Sırrı-i Giridi, Nakdu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm (İstanbul: Âsitâne Yayinevi, 1310), 42.

<sup>8</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid, Tehâfütü'l-Felâsife, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 48-51.

<sup>9</sup> Nüreddin Sâbüni, el-Bidâye fi Usuki'd-Din, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2015), 124-127.

<sup>10</sup> Emrullah Yüksel, Sistematik Kelam (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 48.

<sup>11</sup> Ramazan Efendi, Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, trs.), 235.

<sup>12</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'h-Tilâfü'l-Musallîn (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 205; Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, Şerhu'l-Mevakif fi İlmi'l-Kelâm, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB, 2015), II, 48; Taftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, Şerhu'l-Makâsîd, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), II, 160-168.

<sup>13</sup> Cürçânî, Şerhu'l-Mevakif, II, 48-50. Karadaş, Cafer, Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 68.

<sup>14</sup> Semerkandî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, (Riyad: 1990), 248.

de devamlılık halinde bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu vurgulanmıştır.<sup>15</sup>

Arazın arazla kaim olamayacağı ve arazların iki an baki olamayacağı ilkelerine karşı çıkan Semerkandi açısından arazların baki olmasında bir problem gözükmemektedir. Ayrıca o, varlığı mümkün olan bir arazın ikinci zaman diliminde zorunlu olarak yok olmasını, varlığı mümkün olan bir zâtın varlığı mümteni' olan bir zâta dönüşmesi anlamında ontolojik olarak da imkânsız görmektedir.<sup>16</sup>

## 2. Arazın Bekası ve Arazın Arazla Kıyımı

Arazlar problemi, antik Helenistik Yunan felsefesinden İslam düşüncesine kadar tartışılmalı metodolojik bir hüviyete sahiptir. Platon, gençliğinde Herakleitosçu Kratylos ile dost olmuş ve daha sonra Sokrates'le tanışmıştır. O, Kratylos'tan öğrendiği her şeyin sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde olduğu teziyle bilim yapılamayacağını düşünmüştür. Sokrat'tan ise bilimin konusu olabileceğini düşündüğü evrensel, nesnel ve sâbit ahlaki tümellerin/kavramların varlığını öğrenmiştir. Platon, söz konusu iki tezi sentezleyerek ve ahlaki tümellerin varlığını genişleterek bilimin konusu olabilecek nesnel ve değişmez nitelikte şeylerin var olması gerektiği düşüncesiyle idealar teorisini geliştirmiştir. Platon'a göre değişen dünyanın ardındaki değişmeyen dünya ya da çokluğun ardındaki birlik, idealar adı verilen kavramlar dünyası olup bu dünyada algılanan şeyler ise onlardan pay alan ve onları taklit eden gerçek-dışı benzerleridir.<sup>17</sup>

Aristoteles, Platon'un idealarını birtakım değişiklikler ile kabul etmiştir. O, Platon'dan ayrı olarak yalnızca en alt türleri ifade eden tümelleri ve bunların dış dünya gerçekliklerini kabul etmektedir. Aristoteles, kategoriler olarak adlandırdığı bu tümellerin değişmeyen nesnel doğalarını kabul etmek noktasında Platon ile aynı düşünmektedir. On kategori olarak bilinen tümeller; töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, sahip olma, etkinlik ve edilginliği kapsamaktadır. Kategori, teknik manada yüklem anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kategoriler, bir töze yüklenmeleri mümkün olan en genel yüklemeler olarak değerlendirilir. İslam düşünürleri de Aristoteles'in kategorilerini kabul ederek varlığı, cevher ve onun üst düzey nitelik ve durumlarını anlatan araz kısımlarına ayırmışlardır.<sup>18</sup>

Kelamcılara göre aynı cisimlerde hareket-sükün, sıcak-soğuk, siyah-beyaz ve birleşme-ayrılma gibi birbirine zıt anlamlar gözlenmektedir. Bu anlamlar zâttan başka bir şey olmalıdır. Zira sözü geçen çelişik anlamlar, zâttan kaynaklıysaydı "zıtların bir araya gelemeyeceği" ilkesi gereğince bunların aynı cisimde tezahür etmemeleri ya da cismin durumunda herhangi bir değişikliğin meydana gelmemesi gerekirdi. Dolayısıyla burada zâttan bağışik ve onun dışında birtakım anlamların varlığı ortaya çıkar ki bunlar arazlardır.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Abdullatif el-Harpûti, Tenkihu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm, yay. haz. Fikret Karaman, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 68.

<sup>16</sup> Semerkandi, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 249-250.

<sup>17</sup> Aristoteles, Metafizik, çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 39.

<sup>18</sup> Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), III, 65-69, 116.

<sup>19</sup> Bâkîllânî, Kadı Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip, Kitâbü Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 39-42; Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkîf, II, 38; Taftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, II, 52-53.

Araz terimi, Aristo külliyyatının Arapçaya çevirisiyle birlikte İslam inanç ve düşünce sistemine girip Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) gibi kelimciler tarafından ilk defa kullanılmıştır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından geliştirilen araz kavramı, zamanla kelimcilerin doğa felsefelerinin temelini oluşturacak önemli bir kurama dönüşmüştür.<sup>20</sup> Ehli Sünnet kelimcilerinden Mâtürîdî (ö. 333/944) arazi, “*cismin halleri ve sıfatları*” olarak tanımlamanın İslam terminolojisi bakımından daha uygun olacağı kanaatindedir.<sup>21</sup> Eş'arî, (ö. 324/935-36) arazi, “*varlığı sürekli olmayan şey*” olarak tanımlamanın daha doğru olduğunu ifade etmektedir.<sup>22</sup> Mu'tezile ise genel olarak arazi, “*var olması takdirinde boşlukta yer kaplayan yani hacimli/uzamlı maddenin bir sıfatı*” olarak tanımlar. Ancak Mutezile'den İbn Keysan el-Esamm (ö. 67/686-87) ile belli ölçüde Hişam b. Hakem (ö. 179/795), arazların varlığını kabul etmemişlerdir. Bunlara göre sıfatlar, cismin bir parçasını teşkil etmeleri nedeniyle varlıkta cisimden bağımsız değildir. Dolayısıyla da her şey cisimlerden oluşmaktadır. Dırar b. Amr (ö. 200/815 [?]), en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) gibi kelimciler ise âlemin yalnızca arazlardan meydana geldiğini ve cisimlerin arazların terkiibinden oluştuğunu ifade etmişlerdir.<sup>23</sup>

Hanefi-Mâtürîdî gelenekte felsefi kelamın önemli temsilcilerinden olan Şemseddin es-Semerkandî, arazlar konusunu epistemolojik temelde idrak, a priori idrak edilen, a posteriori idrak edilen ile idraki ve idrak edileni içkin olmak üzere dört bölümde incelemektedir. İdrak temelinde taksim edilen arazlar; müdrîk/idrak vasıtaları, idrakin nesnesi ve idrakin mâhiyeti çerçevesinde salt epistemolojik değil, nörolojik, psikolojik, biyolojik, semantik, geometrik ve etik açılardan da analiz edilmektedir. Zira felsefi kelam geleneğinde epistemoloji, yalın bir bilgi teorisi olmayıp bilginin her türlü araç, elde edilmesindeki aşamalar ve bilgi nesnelere de konu edinir. Arazların en ideal taksimi idrak kavramıyla gerçekleşmektedir. Nitekim arazlar; ya ilim gibi bizâtihi idrak ya dış duyuların objesi gibi apriori idrak edilen ya bir takım niceliksel çıkarımlar gibi aposteriori idrak edilen ya da nitelik gibi idraki ve idrak edileni içkin türdendir.<sup>24</sup>

Kelimciler, genel olarak arazın arazla kaim olamayacağını ifade etmişlerdir. Filozoflar ve Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd es-Sülemî ise kelimcilerin aksine bu durumun mümkün olduğunu savunmuşlardır.<sup>25</sup> Kelamcılara göre arazlar; başka bir arazla nitelenir ya da nitelenmez. Nitelenmedikleri takdirde arazın arazla kaim olamayacağı ortaya çıkar. Nitelenmeleri durumunda ise başlı başına kaim olamayan arazların, nihayetinde bir cevhere

<sup>20</sup> Günaltay, M. Şemseddin, Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu, haz. İrfan Bayın (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 60-63.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, Kitâbü't-Tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 99.

<sup>22</sup> Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, 176-190.

<sup>23</sup> Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, 176-180, Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temimî, Kitâbü Usûli'd-Dîn, (İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928), 47-51.

<sup>24</sup> Semerkandî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 165-169.

<sup>25</sup> Cüveynî, Abdullah b. Yusuf İmamü'l-Harameyn, eş-Şâmil fi Usulî'd-Dîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 72-74.

dayanmaları ve onda mütehayyiz/uzamlı olmaları gerekir.<sup>26</sup> Semerkandi'ye göre kelamcıların bu delili, arazların bir cevherde nihayete ermesini gerektirse de arazın arazla nitelenmesini ya da arazın arazla kaim olmasını iptal etmemektedir. Bu yüzden o, bu konuda filozoflara daha yakın bir duruş sergileyerek “*Arazlar, cismin nitelenemeyeceği her arazla nitelenebilir.*” genel kuralını vaz etmektedir. Örneğin; hızlılık ve yavaşlık arazları, başka bir araz olan hareket ile kaimdir. Zira hızlılık ve yavaşlık, cisimlerin nitelenemeyeceği türden arazlardır. Zira hızlı ve yavaş olan cisimler değil, onların hareketleridir.<sup>27</sup>

Semerkandi'ye göre arazların bekasında da ontolojik bir problem gözükmemektedir. Bilakis varlığı mümkün olan bir arazın bir sonraki zaman diliminde zorunlu olarak yok olması, varlığı mümkün olan zâtın varlığı mümteni' olan zâta evrilmesi anlamında ontolojik açıdan imkânsızdır.<sup>28</sup> Semerkandi arazların bekası problemini analiz ederek Eş'ariler ile filozoflar arasındaki anlaşmazlığı lafzî ihtilafa indirgeyip iki tarafın görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Şöyle ki; “*Arazların bekası muhaldir.*” önermesiyle arazları ibkâ edecek bir illet bulunmadan baki olamayacakları kastediliyorsa bu, nedensellik ilkesi gereği doğrudur. Söz konusu önermeyle birinci zaman diliminde var olan arazın ikinci zaman diliminde de var olmasının mümkün olmadığı kastediliyorlarsa buna dair yeterli derecede aklî ve naklî delil bulunmamaktadır.<sup>29</sup>

### 3. Eserin Müessire İhtiyaç Nedeni

Semerkandi'ye göre bir tercih edici olmadan tercih edilmenin imkânsızlığı zorunludur. Zira çocuklar bile bu bilgidен şüphe etmezler. “*Bir, ikinin yarısıdır.*” önermesinin “*Tercih edici olmadan tercih edilmek imkânsızdır.*” önermesinden daha açık olması ikinci önermenin bedâhetini çürütmez. Zira bedihî hükümlerin de farklı dereceleri olabilir. Bedihî hükümlerin açıklık ve netliği, konu ve yüklem tasavvurundaki açıklık ve netlikten kaynaklanmaktadır. Semerkandi, bu konuda eşsiz olarak nitelendirdiği delilini şu şekilde tasvir etmektedir: Mümkünün varlık ya da yokluk taraflarından biri, tercih edici olmadan gerçekleşseydi bu tarafın diğer tarafa ya tercih edilmesi ya da tercih edilmemesi gerekirdi. İkinci ihtimalin geçersizliği açıktır. Zira o, tercih edilmeseydi gerçekleşmezdi. Gerçekleşmek ise bir tercih edilme belirtisidir. Mümkünün bir tarafının diğer tarafına tercih edilmesi durumunda ise tercih edilen tarafta bir ziyade meydana gelir ya da gelmez. Ziyade meydana gelmemesi durumunda bu taraf gerçekleşmez. Zira tercih edilmek, tercih edilen tarafta bir ziyade meydana getirir. Dolayısıyla ziyadenin meydana gelmemesi bu tarafın tercih edilmediği anlamına gelir. Ziyadenin meydana gelmesi durumunda ise bunun da tercih edilmesi ya da tercih edilmemesi gibi bir ihtimal söz konusu olur ki bu durumda kıyas başa dönerek teselsül

<sup>26</sup> Râzî, Fahreddin, Kitâbü'l-Mebâhis el-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabiiyyât, (Haydarabat: Meclisü Dâireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1343), I, 256-257.

<sup>27</sup> Semerkandi, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 247.

<sup>28</sup> Semerkandi, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 249-250.

<sup>29</sup> Semerkandi, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 249-250; el-Meârif f Şerhi's-Sahâif, thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018), II, 933.

meydana gelir.<sup>30</sup>

Semerkindî, “bir tercih edici olmadan tercih” problemine ek olarak “tercih ettirici bir neden olmadan tercih” problemini de ortaya atmaktadır. Ona göre bütün varlıklara eşit mesafede bulunan mücib bizzâtın, tercih ettirici bir nedene dayanmadan tercihte bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla mücib bizzâtın tesirini ilgili tarafa yönlendirecek tercih ettirici bir nedene ihtiyacı vardır. Ateşin yaşı değil, kuru cisimleri yakması veya güneşin sadece kendi açısındaki bölgeleri aydınlatması buna örnek verilebilir. Fâil-i muhtâr ise mücib bizzâtın aksine tercih ettirici bir nedene ihtiyaç duymadan tercihte bulunabilir. Zira fâil-i muhtârın sahip olduğu irade sıfatı, mâhiyeti bakımından dilediği şeye taalluk etme ve dilediğini tercih etme yetkinliğine sahiptir.<sup>31</sup>

Semerkindî, “tercih ettirici bir neden olmadan tercih” problemini ortaya atarak Tanrı-evren ilişkisinde filozofların sudûr teorisine karşı hudûs teorisini temellendirmektedir. O, bu kuram sayesinde Tanrı’nın mücib bizzât değil, fâil-i muhtâr olduğunu desteklemekte ve Tanrı’nın mücib bizzât olmaması halinde tercih ettirici bir nedene ihtiyaç duyabileceği endişesini de iptal etmektedir.

Mümkün varlığın bir müessire ihtiyaç duyduğu kesinlik kazanınca bu ihtiyacın nedeni konusunda ihtilaf edilmiştir. Kelamcıların birçoğu, müessire ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendirmişlerdir. Kelamcılara göre hudûs, “yokluktan varlığa çıkış” olarak tanımlanmaktadır. Bir grup düşünür, bu nedeni beraberce hudûs ve imkân olarak ifade etmişlerdir. Kimi düşünürler ise bu nedeni, imkân olarak değerlendirip hudûsü de nedenin bir şartı olarak konumlandırmışlardır. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da aynı kanaati paylaşan filozoflar ve muhakkik kelamcılar, mümkünün müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak tayin etmişlerdir.<sup>32</sup>

Mümkünün müessire ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendiren kelamcılara göre; mümkün, yokluk âleminde varlık âlemine çıkmak anlamında hudûs etmek için bir müessire ihtiyaç duymaktadır. Zira mümkünün mâhiyeti, kendi başına yokluktan varlığa çıkmak için yeterli değildir. Mümkün, yokluk boyutundan varlık boyutuna geçtiği anda müessire olan ihtiyacı da son bulur. Zira bu durumdaki bir mümkünün, varlığı yokluğundan daha elverişlidir. Nitekim mimar tarafından inşa edilen bir bina misali mimarın ortadan kalkması binanın devamlılığına engel olmaz.<sup>33</sup>

Eserin müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak değerlendirip hudûsü, nedenin bir şartı olarak konumlandırılanlar ile bu nedenin hudûs ve imkân olmak üzere çift yönlü olduğunu iddia edenlere göre; mümkünün iki tarafından birini gerektirmeyen imkân vasfı, hudûs ile birlikte bir müreccih ihtiyacı duymaktadır. Nitekim mümkünün müessire ihtiyacı duymasının

<sup>30</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 153-154; el-Meârif, I, 676-681.

<sup>31</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 154-155; el-Meârif, I, 681.

<sup>32</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 158; el-Meârif, I, 689-690.

<sup>33</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 158; el-Meârif, I, 690.



nedeni hudûstür.<sup>34</sup>

Semerkindî'ye göre bu konuda tartışılan neden, nedensizden sonra gelen ereksel neden değil, nedensizden önce gelen etken nedendir. Dolayısıyla eserin müessire ihtiyaç nedeni hudûs olsaydı ihtiyaç, hudûsten sonra meydana gelirdi. Zira etken neden (hudûs) nedensizden (ihtiyaç) önce gelir. Oysaki delilde yapılan açıklamaya göre hâdis varlık, hudûsten sonra bir müessire ihtiyaç duymamaktaydı. Ayrıca bu durumda ihtiyaç, etken neden kabul edilen hudûsten sonra meydana geleceği için hudûsten önce hâdis olmak veya hudûsün hiçbir şeye ihtiyaç duymaması gibi bir çelişki ortaya çıkardı.<sup>35</sup>

Râzî'nin varoluş mekanizması, "**ihtiyaç nedeni**→fâile ihtiyaç→fâilin varlığa tesiri→varlık→**hudûs**" dizisinden oluşmaktadır. Bu nedenle Râzî'nin varlık sisteminde müessire ihtiyaç nedeni, "hudûs" olarak belirlenmesi durumunda eşyanın kendisinden dört merteye sonra meydana gelmesi gerekecektir. Bu varlık sistemi, hudûsün, "*varlığın yoklukla öncelenmesi*" şeklinde tanımlanmasının bir gereğidir. Hudûsün, "*yokluk boyutundan varlık boyutuna çıkış*" olarak tanımlaması da Râzî'nin varoluş mekanizmasındaki söz konusu problemi ortadan kaldırmaz. Zira bu durumda da varoluş mekanizması, "**ihtiyaç nedeni**→fâile ihtiyaç→fâilin varlığa tesiri→**yokluktan varlığa çıkış (hudûs)**" şeklinde tertip edileceği için eşya, kendisine bir merteye daha yaklaşırsa bile bu kez de kendisinden üç merteye sonra meydana gelecektir.<sup>36</sup>

Filozoflara göre mümkünün, varlık ya da yokluk taraflarından birini gerektirmemesi bir tercih ediciye ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla söz konusu ihtiyaç nedeni, mümkün varlığın imkân karakteri olarak belirginleşir. Kelamcılara göre ise eserin müessire ihtiyaç nedeni, imkân olarak belirlenirse henüz mevcûd olmayan mümkünlerin, imkân durumunun bir eseri olması gerekir. Oysaki yokluk, salt olumsuzluktan ibaret olduğu için eser kabul edilemez. Semerkindî yokluğun eser olmasını mümkün kabul ettiği için kelamcıların bu itirazını yerinde bulmamaktadır.<sup>37</sup>

Semerkindî filozoflar ile kelamcılar arasındaki bu anlaşmazlığı lafzî ihtilaf olarak değerlendirmektedir. Nitekim Semerkindî, kelamcılarının neden ile ereksel nedeni kastettiklerini ifade ederek buradaki ereksel nedeni hudûs olarak değerlendirirken; filozofların söz konusu neden ile etken nedeni kastettiklerini ifade ederek buradaki etken nedeni de imkân olarak tayin etmektedir.<sup>38</sup>

Semerkindî, ayrıca eserin müessire ihtiyaç nedeni temelinde iki problemin daha ortaya çıktığını ifade etmektedir. Birinci problem, mümkün varlığın devamlılık halinde bir nedene ihtiyaç duyup duymayacağı; ikinci problem ise müessirin etkilediği her eserin hâdis olup olmadığı hakkındadır. Eserin müessire ihtiyaç nedenini hudûs olarak değerlendiren

<sup>34</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlahiyye, 158-159; el-Meârif, I, 690-691.

<sup>35</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlahiyye, 159; el-Meârif, I, 691-692.

<sup>36</sup> Râzî, Fahreddin, el-Metâlibü'l-Âliyye fî'l-İlmi'l-İlâhî (Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabi, 1987), I, 124-125; Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlahiyye, 159-160; el-Meârif, I, 692-693.

<sup>37</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlahiyye, 160; el-Meârif, I, 693.

<sup>38</sup> Semerkindî, el-Meârif, I, 693-694.

kalamcılar, mümkünün devamlılık halinde bir nedene ihtiyaç duymayacağı ve bütün eserlerin hâdis olduğu sonucuna vardıkları halde; eserin müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak değerlendiren filozoflar, mümkünün devamlılık halinde de bir nedene ihtiyaç duyacağı ve bütün eserlerin hâdis olmadığı sonucuna ulaşmaktadırlar.<sup>39</sup>

Mümkün varlığın bir etkene ihtiyaç duymasındaki neden düşüncesi, farklı teolojik sonuçlara yol açmaktadır. Söz konusu nedenin “*imkân*” olarak değerlendirilmesi durumunda bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olması gerekmeyeceği gibi bizâtihi imkân durumuna sahip olan mümkünün, varlığına ek olarak devamlılık halinde de bir etkene ihtiyaç duyacağı ortaya çıkar. Dolayısıyla evrenin, yalnızca varlıkta değil, devamlılık halinde de Tanrı’ya ihtiyaç duyması ve zamansal açıdan kadim olması gündeme gelir. Söz konusu nedenin *hudûs* olarak ifade edilmesi durumunda ise bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olması gerekeceği ve hâdisin, devamlılık halinde bir etkene ihtiyaç duymayacağı ortaya çıkar. Dolayısıyla evrenin, zamansal açıdan hâdis olması ve devamlılık halinde Tanrı’ya ihtiyaç duymaması söz konusu olur. Zira *hudûs* hali, imkân gibi zâti bir duruma işaret etmediği için yalnızca varlığa çıkış esnasında defaten tahakkuk etmektedir. Bu görüş, evrenin bir kez yaratıldıktan sonra artık Tanrı’ya ihtiyaç duymamasını gerektirebileceği endişesiyle filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Kalamcılar, *hudûs*un bir kez değil, her an meydana geldiği sürekli yaratılış teorisini ortaya atarak bu eleştiriyi savmaya çalışmışlardır. Oysaki Semerkandî, kalamcıların bu teorisini akli ve nakli açıdan yetersiz kabul etmektedir. O, probleme eklektik bir yaklaşım sergileyerek müessire ihtiyacın etken nedenini *imkân*, ereksel nedenini ise *hudûs* olarak değerlendirmektedir. Semerkandî etken nedeni, *imkân* olarak değerlendirmek suretiyle mümkün varlığın devamlılık halinde de bir müessire ihtiyaç duyduğunu kanıtladığı gibi ereksel nedeni *hudûs* olarak tayin etmek suretiyle de bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Semerkandî, bu senteziyle bir anlamda kalamcıların eksik gördüğü taraflarını tamamlayarak sürekli yaratma teorisine alternatif bir çözüm üretmektedir.

#### 4. Devamlılık Halinde Eserin Müessire İhtiyacı

Eserin müessire ihtiyaç nedenini *hudûs* olarak değerlendirmek, devamlılık halinde eserin müessire ihtiyaç duymamasını gerektirir. Söz konusu ihtiyaç nedeninin, *imkân* olarak değerlendirilmesi durumunda ise eserin varlığına ek olarak devamlılığı için de bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar.<sup>40</sup>

Devamlılık halinde eserin müessirden bağımsız olduğunu savunan *hudûs* yanlılarına göre müessir, devamlılık halinde etki eder ya da etmez. Devamlılık halinde müessirin etki etmemesi durumunda eser müessirden bağımsız olur. Devamlılık halinde müessirin etki etmesi durumunda ise ortaya çıkan eser, mevcûd varlık olursa hâsılı tahsil meydana geleceği gibi mevcûd varlık dışında bir şey olursa da bu, devamlılık değil yeni bir şey üzerinde etki

<sup>39</sup> Semerkandî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 160.

<sup>40</sup> Semerkandî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 161; el-Meârif, I, 695.

olur.<sup>41</sup>

Eserin müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak değerlendirenlere göre ise söz konusu ihtiyaç asla son bulmaz. Nitekim mâhiyet var olduğu sürece bir müessire ihtiyaç duyan zati imkân hali de var olmaya devam edecektir. Devamlılık halinde varlık, yokluktan evla kabul edilse bile bu evleviyet, varlığın hudûsü anında ortaya çıkarsa hudûste muhdisten müstağni olmak; hudûsten sonra ortaya çıkarsa onun da hâdis olması nedeniyle bir muhdise ihtiyaç duyması gerekir. Bu durumda devamlılık hali, hudûsten sonra ortaya çıkan evleviyet haline, o da bir muhdise ihtiyaç duyacağı için nihayetinde yine bir müessire ihtiyaç gündeme gelir.<sup>42</sup>

Semerkindî, konu hakkındaki görüş ve düşünceleri aktardıktan sonra daha önce hiç kimse tarafından açıklanmadığını iddia ettiği kendine özgü iki delil ile devamlılık halinde de eserin müessire ihtiyaç duyduğu yönündeki düşüncesini kanıtlamaya çalışmaktadır:

Birinci delil: Varlığın devamlılık tarafı devamsızlık tarafından evla olur ya da olmaz. Bunun evla olmaması durumunda onu devam ettirecek bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar. Aksi takdirde tercih edici olmadan devamlılığın tercih edilmesi gerekir. Bunun evla olması durumunda ise buradaki evleviyetin tahakkuku, tahakkuk etmemesinden evla olur ya da olmaz. Evla olmaması durumunda onu tahakkuk ettirecek bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar. Bunun evla olması halinde ise kıyasta sözü geçen ihtimaller yeniden söz konusu olarak ya teselsül ya da zincirin bir müessirde nihayete ermesi gerekir.

İkinci delil: Her bir tarafın devamlılığı diğer tarafın ortadan kalkmasına, her bir tarafın ortadan kalkması da illetinin ortadan kalkmasına bağlıdır. Dolayısıyla her bir tarafın devamlılığı, diğer tarafın illetinin ortadan kalkmasını gerektirir. Sonuç olarak her bir tarafın devamlılığında ayırık bir nedene ihtiyaç ortaya çıkar.<sup>43</sup>

### Sonuç

Hanefi-Mâtürîdî kelim geleneğinin önemli temsilcilerinden Şemseddin es-Semerkindî, Eş'arîlerin sürekli yaratma teorisine dayanak teşkil eden arazların iki an baki olamayacağı ve arazın arazla kaim olamayacağı ilkelerine karşı çıkmaktadır. Ona göre “*Arazların bekası muhaldir.*” önermesiyle arazları ibkâ edecek bir illet bulunmadan baki olamayacakları kastedilirse bu durum, nedensellik ilkesi gereği doğrudur. Fakat bu önermeyle birinci zaman diliminde var olan arazın ikinci zaman diliminde de var olmasının imkânsız olduğu kastedilirse bu durum, ontolojik risk ihtiva ettiği gibi yeterli derecede aklî ve naklî delile dayanmamaktadır. Bu çözümlenmesiyle Semerkindî, Eş'arîler ile filozoflar arasındaki anlaşmazlığı lafzi ihtilafa indirgemektedir. Ayrıca o, hızlı hareket ve yavaş hareket örneklerini ileri sürerek “*Arazlar, cismin nitelenemeyeceği her arazla nitelenebilir.*” genel kuralını ortaya koymak suretiyle arazın arazla nitelenmesini de mümkün görmektedir.

<sup>41</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 161; el-Meârif, I, 695-696.

<sup>42</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 161-162; el-Meârif, I, 696-697.

<sup>43</sup> Semerkindî, es-Sahâifü'l-İlâhiyye, 162; el-Meârif, I, 697-699.

Semerkindî, “*tercih edici bir neden/fâil olmaksızın tercih*” problemine ek olarak “*tercih ettirici bir neden/gâye olmaksızın tercih*” problemini ortaya atarak Tanrı-evren ilişkisinde âlemin hudûsünü temellendirmektedir. O, bu kuram sayesinde Tanrı'nın mücib bizzât değil, fâil-i muhtâr olduğunu desteklemekte ve Tanrı'nın mücib bizzât olmaması halinde tercih ettirici bir nedene ihtiyaç duyabileceği endişesini de iptal etmektedir. O, Tanrı'nın basit varlığını ve ilahi sıfatların mutlak yetkinliğini düşünce sisteminin merkezine yerleştirmektedir.

Mümkün varlığın bir etkene ihtiyaç duymasındaki neden düşüncesi, farklı teolojik sonuçlara yol açmaktadır. Semerkindî müessire ihtiyacın etken nedenini *imkân*, ereksel nedenini ise *hudûs* olarak değerlendirmektedir. O, etken nedeni *imkân* olarak değerlendirmek suretiyle mümkün varlığın devamlılık halinde de bir müessire ihtiyaç duyduğunu; ereksel nedeni ise *hudûs* olarak değerlendirmek suretiyle de bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olduğunu kanıtlamaktadır. Semerkindî bu senteziyle evrenin devamlılık halinde de bir etkene ihtiyacı konusundaki Eş'arî kelamcılarının açmazına çözüm önerdiği gibi filozofların evrenin kıdemi hakkındaki iddialarını da iptal etmektedir.

### Kaynaklar

- Abdullatif el-Harpûtî. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*. yay. haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temimî. *Kitâbü Usûli'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928.
- Bâkillânî, Kadî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip. *Kitâbü Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bulğen, Mehmet. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Şerhu'l-Mevakîf fî İlmi'l-Kelâm*. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Cüveynî, Abdullah b. Yusuf İmamü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî Usuli'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Emrullah Yüksel. *Sistemik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'h-Tilâfü'l-Musallîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Evkuran, Mehmet. “Bir Ahlâk Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi-Eşarî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-”. V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu. ed. Mustafa Aykaç vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul

- Klasik Yayınları, 2005.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. haz. İrfan Bayın. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- İbn Gaylân, Efdaluddîn Ömer b. Ali. *Hudûsü'l-Âlem*. Tahran Müessesesi-i Mütalaâti İslâmî, 1377.
- Kadızzâde Rûmî. *Şerhu Eşkâli't-Te'sîs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 2712.
- Karadaş, Cafer. *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Karadaş, Cağfer. İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimrâr, Hudûs-i Dâim-. *Usûl: İslam Araştırmaları*. 2007, sayı: 8, s. 7-22.
- Kâtip Çelebî. *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. haz. Selahaddin Uygur. İstanbul: Merkezü'l-Ebhâs li't-Tarih ve'l-Fünûn ve's-Sekâfe el-İslâmiyye, 2010.
- Macdonald, D. B.. Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma. çeviren Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*. 2016, cilt: XIV, sayı: 1, s. 279-297.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Nüreddin Sâbü'nî. *el-Bidâye fî Usuki'd-Din*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 2015.
- Ramazan Efendi. *Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, trs.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliyye fî'l-İlmi'l-İlâhî*. Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'l-Mebâhis el-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîyyât*. Haydarabat: Meclisü Dâireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1343.
- Sarioğlu, Hüseyin. "God- Universe Relationsılp And Continuous Creation in Ibn Rushd" *Felsefe Arkivi*. 2007, sayı: 31, s. 107-129.
- Sırrî-i Girîdî. *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*. İstanbul: Âsitâne Yayınevi, 1310.
- Şemsüddin es-Semerkindî. *el-Meârif f Şerhi's-Sahâif*. thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2017-2018.
- Şemsüddin es-Semerkindî. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 1688.
- Şemsüddin es-Semerkindî. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: 1990.
- Şemsüddin es-Semerkindî. *Kelam Mecmuası*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, Demirbaş Numara: 2432.
- Taftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

## Continuous Creation Criticism in Hanafi -Maturidite Scholar Shams al-dīn al-Samarqandī

### Abstract

*Shams al-dīn al-Samarqandī is an important Turkish-Islamic scholar who has proven himself in aqlī and naqlī with his works in the fields of logic, mathematics, astronomy, debate, philosophy and theology. Emphasizing the Hanafī-Maturidite identity with his views on characteristic problems, Samarkandi stands out as the first scholar to adopt the method of philosophical theology within the Hanafī-Maturidite tradition.*

*Differences in definition and interpretation about substance-accident have formed the main dynamics of the conflict between the each other schools of kalam and between them and the philosophers. The hudūs argument is an important cosmological argument based on substance-accident, which tries to prove that the universe was created against the philosophers who claim the eternity of the world. The Ash'aris considered the continuity of the accidents impossible in the sense that the accident that existed in the first time period also existed in the second time period in the same way. Therefore, according to them, accidents are returned by being re-created at every moment. Due to the necessity of the compulsory association of substance and accident, substances are renewed at any time because of the renewal of the substance at any time. In addition, since the "continuity of accident" expresses continuity as a accident with another accident, it was seen as contrary to the principle that an accident cannot persist with an accident. In this case, when it is assumed that the creator or his influence disappeared after the creation of the universe, the possibility of the universe to continue on its own arises. In order to eliminate this possibility, it has been claimed that the substances and accidents that make up the universe need a creator, both in creation and in continuity, by claiming that substances remain with accidents and accidents remain with tajaddūd-i amthal.*

*According to Samarqandī, there is no obstacle for the existence of accident with accident, even if the accident is to end up in a substance. Thus, through his common-sense argument, he states, "accidents can be characterized by any accident for which the object cannot be characterized." lays down the general rule. In addition, he analyzes the problem of the survival of the accidents and reduces the disagreement between the Ash'arites and the philosophers to a literal one. As a matter of fact, if the proposition "The continuity of the accidents is impossible" means that they cannot be continuous without a reason to make them permanent, this is true in accordance with the causality principle. If it is meant by the aforementioned proposition that it is not possible for the accident that existed in the first time period to exist in the second time period, there is not sufficient aklī and naklī evidence regarding this.*

*There has been disagreement about the reason why a possible existence needs a factor. Many theologians considered the reason for need as hudūs. Philosophers and analyst theologians, on the other hand, have determined the reason for the need in question as an possibility. As Samarqandī proved that by evaluating the active cause as probability, possible existence also needs an influencer in case of continuity; By evaluating the final cause as hudūs, he deduces that every work affected by a factor is a hadith. With this synthesis, Samarqandī is trying to produce a more reasonable alternative to continuous creation in the God-universe relationship.*

**Keywords:** Theology • Hanafi-Maturidite • Substance-Accident • Continuous Creation • Shams al-din al-Samarqandi