

ATATÜRK'ÜN 100. DOĞUM YILINA ARMAĞAN

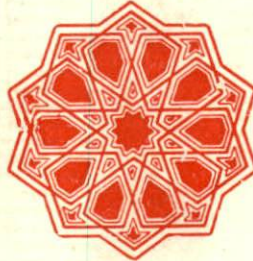


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXV



### Yayın Komisyonu

Prof. Dr. Hüseyin ATAY (Dekan)

Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN

Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU

Doç. Dr. Beyza BİLGİN

Doç. Dr. Günay TÜMER

Doç. Dr. Rami AYAS

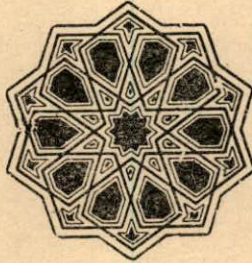
*Makalelerin bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.*

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXV



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - ANKARA . 1981

## İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Prof. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Medreselerin Islahatı</i> .....	1
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>İbn Kesir ve Tefsiri</i> .....	45
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Yunus Emre'nin Felsefesi</i>	71
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Aşk'ın Terbiyede Rolü</i> .....	95
Doç. Dr. Mehmet AYDIN, <i>The Ethics of Self-Realization With a Special Reference to Al-Fârâbi</i> .....	129
Zafer İslâm HAN, <i>Talmud'un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Te- siri, Çeviren: Mehmet AYDIN</i> .....	139
Macit FAHRÎ, <i>İslâm'da Allahın Varlığının Geleneksel Kanıtları, Çeviren: Mehmet DAĞ</i> .....	153
Mustafa FAYDA, <i>Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi Veya Uşûr</i> .	169
Doç. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, <i>Mesih ve Mehdi İnancı Üze- rine</i> .....	179
E. TOFTBEK, <i>Kısa Dürzi İlmihâli, Çeviren: Ethem Ruhi FIĞ- LALI</i> .....	215
Doç. Dr. İsmet KAYAOĞLU, <i>Halife en-Nasır'ın Fütüvvete Gi- rişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu</i> .....	221
Doç. Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>Dini ve Hukûkî Açından Bağışlama Üzerine Bir Sohbet</i> .....	229
Salahattin EN-NÂHÎ: <i>Çağdaş Mevzu Hukuklara ve İslam Huku- kuna Göre Telif Hakkı, Çeviren Abdülkadir ŞENER</i> .....	237
Ninian SMART, <i>Tarih Öncesine Ait Dinlerle İkel Dinler, Çeviren: Günay TÜMER</i> .....	297
Doç. Dr. Ahmet UĞUR, <i>Şükri-i Bitlisi ve Selim-Nâmesi</i> .....	325
Dr. Mehmet BAYRAKTAR, <i>İbn Al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme</i> .....	349

Dr. Mehmet BAYRAKTAR, <i>İbn Arabi'de "Varlığın Birliği"nin Onto-Lengustik Analizi</i> .....	359
Georges VAJDA, <i>Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi</i> Çeviren: Sabri HİZMETLİ .....	369
Yahyâ ibn 'Ali Yahyâ el-MÜNECCİM, <i>Kitâbu'n-Nağam</i> Çevirenler: Ruhi KALENDER-Necati AVCI .....	395
Prof. Dr. M. HAMİDULLAH, <i>Müslüman'ın Batı Aleminde ve Memleketine Dönüşünde Karşılaştığı Problemler</i> Çev: Dr. Münir KOŞTAŞ .....	419
Alber HAUTIN, <i>Hıristiyanlığın Kısa Tarihi</i> . Çev: Dr. Abdurrahman KÜÇÜK .....	437
Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU, <i>Eş'arî'nin Hayatı</i> .....	457
Abdus-semi EL-MISRÎ, <i>İslâm'da Ticaret Âdâbı</i> . Çev: Ramazan ŞİMŞEK .....	477
<b>TANITMALAR</b>	
Ass. Münir ATALAR, <i>Arşiv ve Arşivcilik Bibliyografyası</i> .....	485

## İSLÂMDA ALLAHIN VARLIĞININ GELENEKSEL KANITLARI\*

Prof.Dr. Macit FAHRİ

Çev.: Doç.Dr. Mehmet DAĞ

Wensinck'in mükemmel araştırmasından sonra<sup>1</sup>, İslâm'da Allah'ın varlığının kanıtlarını yeniden ele almak yersiz görünebilir. Ancak bu incelemenin bir ölçüde haklı olduğu, dayanmış olduğu malzemenen bir bölümünün, makalesi 1936'da yayınlandığında Wensinck'in elinde bulunmamış olmasından ve burada ele alınan konuya ilişkin bazı verilerin biraz farklı bir yoruma tabi tutulmuş olmasından anlaşılabilir.

Allah'ın varlığının kanıtlarının sistemli bir incelemesi yapılmadan önce şu yerinde sorunun sorulması gerekmektedir: Acaba Allah'ın varlığının kanıtlanması olası mıdır? Sözelimi, St. Thomas Aquinas (ölm. 1274)'in *Summa Theologica*'sında olduğu gibi, Ortaçağ Latin skolastiklerinin denemelerinde, bu soru Allah'ın varlığının kanıtlanmasına bir başlangıç olarak görülmektedir. Her ne kadar Wensinck, ünlü *The Muslim Creed* (İslâm İnancı) adlı yapıtında<sup>2</sup> bilgi sorununun kimi yönlerini ele almışsa da, söz konusu makalesinde sorunun bu özel yönüne, sözelimi, el-Gazzâlî'nin Allah'ın varlığı sorununa karşı takındığı tutum konusunda olduğu gibi, yalnızca gelişigüzel bir biçimde dokunmaktadır<sup>3</sup>. Fakat, öyle görünüyor ki, bu sorun, Wensinck'in yaptığı gibi, parentez içinde ele alınmaktan daha tam bir incelemeyi gerektirmektedir.

*Fasl el-Makâl* ve *el-Keşf an Menâhic el-Edille* adlı iki küçük kitapçığında İbn Rüşd (ölm. 1198) bu sorunu sistemli bir biçimde ortaya koymaktadır. İlk kitapçıkta o, daha geniş bir sorunla, yani felsefi yöntemin, şeri'atın öğretisiyle uyuşup uyuşmadığı sorunuyla ilgilenmekte ve

\* *The Classical Islamic Arguments for the Existence of God* başlığını taşıyan bu makale *The Muslim World*, c. XLVII, sayı: 2, Nisan 1957, ss. 133-145'den türkçeye çevirilmiştir.

1 *Les preuves de l'existence de Dieu dans la Théologie Musulmane*, Mededeelingen der Konink içinde, Akademie van Wetenschappen, Deel 81, Serie A, No. 2, Amsterdam 1936.

2 Cambridge 1937, ss. 249 vd.

3 Aynı eser, s. 8 ve yine s. 9.

bu soruna olumlu yanıt vermektedir. İbn Rüşd şunları yazmaktadır: "Çünkü felsefenin amacı, var olan nesnelere Yaratan'ı göstermeleri, yani yaratılmış nesnelere olmaları bakımından, ele alıp incelemekten başka bir şey olmadığına göre, şer'at (eş-Ser'), muhakkak ki, var olan nesnelere incelenmesini buyurur ve bu uğraşı över"<sup>4</sup>. İbn Rüşd bu savı Kur'an'dan pek çok alıntılarla desteklemektedir. *el-Keşf*'in başlangıcında söz konusu soruna yeniden döndüğünde, bu özel Allah'ın varlığı sorunu üzerinde üç düşünce ekolünün bulunduğu değinmektedir: 1) Akli kanıtlamayı bütünüyle reddedip<sup>5</sup>, Allah'ın varlığının ancak nakille (*es-sem'*) bilinebileceğini<sup>6</sup> ileri süren Zâhirîler. 2) Allah'ın varlığının, daha sonra göreceğimiz üzere, *hudûs* (sonradan olma) ve *cevâz* (imkân) kavramlarından hareketle kanıtlanabileceğini ileri süren Eş'arîler. İbn Rüşd, bunlar arasında Mu'tezileyi de katmaktadır. 3) Nihayet, Allah'ı doğrudan doğruya kavradığımızı ileri süren ve İbn Rüşd'ün belirttiği üzere, yöntemleri akli olmayan; geçerliği kabul edilse bile, bütün insanlar arasında yaygın olmayan, Sûfîler<sup>7</sup>.

Bilgi sorununun bize kadar ulaşmış olan kelâm tartışmalarına bir başlangıç olarak ilk sistemli incelemesi el-Bağdâdî (ölm. 1037)'nin *Usûl ed-Dîn*'inde bulunmaktadır<sup>8</sup>. el-Bağdâdî'nin, "me'ânî", "ilm" vb. gibi soyut sorunlarla uğraşmalarının gösterdiği üzere<sup>9</sup>, IX. yüzyıl Mu'tezile kelâmcılarınca başlatılan daha eski bir geleneği sürdürmüş olması mümkündür. Fakat kimi eski yazarlarca Kelâm yöntemlerini geliştirmiş olmakla değerlendirilen el-Bâkilânî (ölm. 1013)'nin *et-Temhîd* adlı yapıtının başlangıç bölümünde bu sorun üzerinde yeterince durmaması dikkat çekicidir.

*Usûl*'ün Wensinek'in dikkati çektiği ve *The Muslim Creed*'de bir ölçüde ele aldığı giriş bölümü, o halde, bilgi sorununa İslâmın yaklaşımının anlaşılması için oldukça önemlidir.

Burada bizim, Bağdâdî'nin, gerçekte Kant'ı ve modern epistemolojinin daha sonraki ekollerini anımsatan bilginin (ilmin) bölümleri, temelleri, geçerliğinin koşulları v.b.'yi tahlili üzerinde uzun uzadıya durmamıza olanak yoktur. Bizim burada ele aldığımız özel meselede el-Bağdâdî'nin, kuramsal bilgiyi (*nazarî bilgiyi*) akıl aracılığıyla elde

4 Bkz., a.g.e., Kahire 1935, s. 9.

5 *Fasl*, s. 11.

6 *Keşf*, s. 42.

7 *Aynı eser*, s. 63.

8 İstanbul 1928, ss. 4-32.

9 Bkz., *Makâlât*, İstanbul 1930, ss. 372-3, 391 vd., 471 vd.



edilen bilgi biçiminde tanımlaması ve örnek olarak, “âlemin sonradan oluşuna (*hudûsuna*), Yapıcısının öncesizliğine, birliğine, sıfatlarına, adâletine, bilgeliğine (*hikmetine*) ve dinsel yükümlülüğün (*teklîfin*) mümkün olduğuna (*cevâzına*) vb.’ye”<sup>10</sup> ilişkin bilgiyi vermesi göz önüne alınmalıdır. Şerî’ata ilişkin nesnelere ayrı olarak bilgiye ilişkin nesnelere daha sonraki açıklamasında Bağdâdî, Eş’arilerin (*ashabunâ*), aklın âlemin sonradan olduğunu, yapıcısının birliğini vb. ve bu arada mümkün olanın aklen mümkün, imkansız olanın da aklen imkansız olduğunu kanıtlayabilecek durumda olduğunu kabul ettiklerini ileri sürmekte, ancak, önemli olarak, dinsel yükümlülük ya da ondan doğan yasakların akılla değil, nakille bilindiğini eklemektedir<sup>11</sup>. Buradan bir kimse, kendisine nakil ulaşmadan önce aklın doğal aydınlığı sayesinde Allah, âlemin yaratıcısı vb. hakkındaki bilgiye ulaştığı takdirde, “Allah’ın birliğine inanan” biri olur, fakat bundan ötürü herhangi bir özel ödüle (*sevâba*) hak kazanmaz; bu nedenle eğer Allah öteki dünyada onu ödüllendirecek olursa, böyle bir ödül ancak tanrısal inâyetin (*fazl*) bir sonucudur<sup>12</sup>. Mu’tezile ise insanın nakil gelmeden önce iyi ile kötüyü ayırdedebilecek güçte olduğunu ve bu oranda gelecek yaşamında cezaya (*ikâba*) ve ödüle (*sevâba*) hak kazandığını ileri sürer<sup>13</sup>.

Bu duruma göre, biri ödül ya da cezayı gerektiren, öteki gerektirmeyen olmak üzere bizim Allah hakkındaki bilgimizin iki yönü arasındaki bu ayırımı rağmen, hem Mu’tezile hem de Eş’ariyye’nin, İbn Rüşd’ün belirttiği üzere, Allah’ın varlığının gerçekte kanıtlanabileceği konusunda aynı görüşte birleştikleri açıktır. Onların tek ayrıldıkları nokta, bu bilginin ahlâkî ya da dinsel sonuçları idi: Çünkü Eş’ariler, ceza ve ödülün “şerî’atın gelmesine” bağlı olduğunu benimsiyorlar, Mu’tezililer ise onları şerî’atın açık buyruklarından bağımsız kılıyorlardı.

Kuşkusuz, İslâm’da bütün kelâm akımını başlatmış olan Mu’tezilenin doğuşundan önce, akli kelâmın öteki sorunları gibi, Allah’ın varlığının kanıtlanabilirliği sorununun da ortaya çıkması pek olası değildi.

10 Bkz. *Usûl*, s. 14.

11 Aynı eser, s. 24. *Nihâyet el-İkdâm*’da eş-Şehristânî bu görüşü “bütün bilgiye akılla ulaşıldığını, fakat onun nakille bir dinsel yükümlülük (*tecibu*) sorunu haline geldiğini” söyleyerek, Allah’ı akıl yoluyla bilme ile onun aracılığıyla bu bilginin kesinliği arasında ayırım yapan el-Eş’ari’ye maletmektedir”. Bkz., (Londra 1934), s. 371.

12 *Usûl*, s. 24.

13 Aynı eser, s. 26 ve eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Kahire 1371/1961 s. 45. (Yazar bu yapının basım yer ve tarihini göstermediği için, biz bir başka baskıyı bu konuda kullanmak zorunda kaldık. Çevirenin Notu.)

Mâlik b. Enes (ölm. 795) ve onu izleyenler gibi, ilk fakih ve kelimciler, Kur'ân'da yer alan kelâmî bilgi ile yetiniyorlardı. Allah'ın doğrudan doğruya kavranabileceğini ileri süren Sûfiler gibi, Selef de Allah'a inançlarının kaynağını akli olmayan bir alanda, yani nakilde aramakta idi. Dolayısıyla ne Selefiyye ne de Sûfiyye için Allah'ın varlığına bir kanıt bulunması zorunlu idi, çünkü Allah'ın varlığı, ya birincilere göre doğrudan doğruya Kur'ân'da, ya da ikincilere göre tasavvufî bir doğrudan doğruya kavrama işleminde belirlenmişti.

Aristo tarafından başlatılan ve yüzyıllar boyu onun izleyicilerince geliştirilen neden (*illet*) kanıtı (*kozmozolojik ya da aitiolojik kanıt*) nasıl haklı olarak Batı'da Allah'ın varlığının geleneksel kanıtı olarak görül müşse, *hudûs* (sonradan olma: *novitate mundi*) kanıtı ile bunun değişik bir biçimi olan imkân (*contingenti mundi*) kanıtının (*delîl el-cevâz*) da İslâm'da Allah'ın varlığının geleneksel kanıtı olduğu güvenilir bir biçimde söylenebilir. Neden kavramına dayanan Aristocu kanıt, İslâm dünyasında, hatta İslâm Aristoculuğunun büyük temsilcileri olan İbn Sînâ (ölm. 1037) ve İbn Rüşd (ölm. 1198) tarafından bile yakınlık görmemiştir. İbn Sînâ, sonraki kelâmcıları etkileyecek bir tarzda imkan kanıtına özel bir ağırlık vermiş; İbn Rüşd ise Kur'ân'da kaynağı bulunan<sup>14</sup> ve kendisince öteki kanıtlara nazaran daha güçlü bir nitelik arzeden *inâyât* kanıtına (düzen kanıtı: *teleological argument*) belli bir eğilim göstermiştir.

Kozmozolojik kanıtın böylece hem filozoflar hem de kelâmcılar tarafından hiç yakınlık görmeden reddedilmesinin ana nedeni, bu kanıtın dayanmış olduğu neden kavramının Kelâmın doğuşunun ilk günlerinden itibaren kuşkuyla karşılanmış olması idi. Bu konuda uzun bir düşünce geleneğini sürdüren el-Gazzâlî (ölm. 1111) *Tehâfût* adlı ünlü yapıtının XVII. Meselesinde nedensellik ilkesinin geçerliğini, bu ilkenin ileri sürülen zorunluğunun salt hayalden ibaret olduğu gerçeğine dayanarak reddetmektedir; çünkü nedensellik ilkesinin zorunluğu, geçerli olmayan bir sonuçlamadır ve olayların birbirleriyle ilişkili olduğunun gözlenmesine dayanmaktadır. Ancak gözlem, sözü edilen eserin yalnızca neden sayesinde değil, nedenle birlikte ortaya çıktığını göstermektedir ve dolayısıyla böyle bir ilişki mantıksal olarak zorunlu olmayıp, salt bir psikolojik yatkınlık ya da alışkanlığın sonucudur<sup>15</sup>.

Yukarıdaki bilgilerden açıkça anlaşılmaktadır ki, Wensinck'in, *hudûs* kanıtının, kaynağını Aristo ve St. Thomas'da bulan *ex parte*

<sup>14</sup> Bkz., *Keşf*, s. 45 ve Wensinck, *a.g.m.*, s. 23.

<sup>15</sup> Bkz., *Tehâfût*, neşr.: Bouyges, 1927, s. 285; Krş., Hume, *Treatise...*, Oxford 1941, ss. 165, 93.

*motus* ve *ex ratione causae efficientis* (hareket ve etkin neden) kanıtına benzediği biçimindeki sözleri<sup>16</sup> oldukça şaşırtıcıdır, çünkü bizzat neden-sellik ilkesinin geçerliğine kelamcılarca itiraz edilmiştir. Ayrıca, Aristocu kanıt, son derecede önemli bir metafizik ayırım olan “*kuve*” ve “*fiil*” ayırımını gerektirmektedir ki, bu da yine kelamcılarca reddedilmiş ve onun yerine töz ve ilintiler ikiliği konmuştur; bu kanıt, Maimonides (İbn Meymun, ölm. 1204) ve Aquinas (ölm. 1274)’ın da kabul ettiği üzere, bunun da ötesinde kelamcıların daha sonra göreceğimiz kanıtlarının temelinde yer alan âlemin başlangıcı bulunduğu savından bağımsızdır. Buna karşılık, Aristonun Hareketli olmayan Hareket Ettiricinin varlığına ilişkin neden kanıtı, mantıksal ve doğal olarak, Aristocuların öncesiz bir âlemde hareketin öncesiz olduğu savından kaynaklanmıştır<sup>17</sup>.

Kelâmın geleneksel kanıtı, kelâm yapıtlarının büyük önem verdikleri bir ön savın kabulünü gerektirmektedir: Bu sav, âlemin yenilenmesi ya da sonradan var olması (*el-hudûs*)’dır. Bu koşul, kendisine karşıt olan öncesiz bir âlem savına Ehl-i Sünnet yandaşlarınınca nasıl şiddetle karşı çıktığı açıklamaktadır. 1064’te ölen Zâhirî fakîhi ve mezhepler tarihi yazarı İbn Hazm bunu, Ehl-i Sünnet’le Ehl-i Sünnet dışı fırkalar, müslümanlarla müslüman olmayanlar, arasında yapmış olduğu ayırımın temelinde yatan ilke olarak kullanmaktadır. Pek iyi bilindiği üzere, el-Gazzâlî, *Tehâfüt*’ünün I. Meselesini öncesizlik savının reddine ayırmakta ve bu savı, filozofların en zararlı savı olarak görmektedir.

Kelamcıların âlemin sonradan olduğunu kanıtlarken izledikleri genel yol, Allah’tan başka her şey diye tanımladıkları<sup>18</sup> âlemin tözler (*atomlar*) ve ilintiler (*arazlar*)’den oluştuğunu göstermekten ibaretti. Onlarca ilintiler (*a’râz, tek., araz*) iki anlık bir zaman süresince var olmazlar; onlar, kendilerini dilediğinde yaratıp, dilediğinde yok eden Allah tarafından sürekli olarak yaratılırlar. Bu bakımdan el-Eş’arî’yi izlediği anlaşılan el-Bâkilânî (ölm. 1013), ilintileri, gerçekte, “*sürekliliği (bekası) imkansız olan ve var oluşlarının ikinci anında varlığı kesintiye uğrayan*” ma’nâlar (şeyler) diye tanımlar<sup>19</sup>. Aynı biçimde ilintilerin içinde yer aldığı atomlar (*el-eczâ’, tek., el-cüz’*) da sürekli olarak Allah

16 Wensinck, *a.g.m.*, ss. 26-27.

17 Bkz., bu meselede yazarm, Maimonides, İbn Rüşd ve Aquinas’da âlemin öncesizliği konusundaki incelemesi, *Le Museon* içinde, 1953, c. LXVI, ss. 139 vd.

18 *Usûl*, s.33.

19 Bkz., *et-Temhid*, Kahire 1947, s. 42. Krş. *Makâlât*, s. 370. Burada Kur’ân’ın VIII/67 ve XLVI/24. âyetleri ilintilerin tabiat bakımından yokolucu oldukları savına destek olarak aktarılmaktadır.

tarafından yaratılır ve yalnızca Allah'ın kendilerinde yarattığı süreklilik (*bekâ*) ilintisi dolayısıyla varlıklarını sürdürürler<sup>20</sup>. Öteki ilintiler gibi bu süreklilik ilintisi de, yok olucu olduğu için, bütün atomlar ve ilintiler âlemi sürekli bir varoluş ve yokoluş durumundadır\*.

Evrenin, kendisini oluşturan parçalarının sonradan olmasından, sonradan olduğunun kanıtlanması, Eş'arî kelamcılarının gözde kanıt olmakla birlikte, hiçbir şekilde İslâm kelamcılarının tek kanıtı değildir. Maalesef biz, kaynaklarımızın kithğından ötürü, Mu'tezilî kelamcılarının bu konudaki düşüncelerini yeniden ortaya koyacak durumda değiliz; bununla birlikte, el-Eş'arî ve yandaşlarının bu ve buna bağlı konular da yalnızca Mu'tezilenin başlatmış olduğu kanıtlama yollarını benim sediklerini düşünmemiz için yeterli neden bulunmaktadır.

Kelamcılarının sonradan yaratılmış bir âlem savıyla ilgilenmelerinin bir örneği olarak, biz, burada bir ölçüde, büyük Zâhiri kelamcısı İbn Hazm (ölm. 1064)'ın *Fisal*'inde<sup>21</sup>, âlemin başlangıcı konusunda ileri sürdüğü beş kanıtı inceleyebiliriz. Böyle bir incelemeye girişmemizin nedeni, özellikle İbn Hazm'ın bir yandan âlemin öncesizliğinin reddine, bir yandan da onun sonradan var olmasını şu ya da bu biçimde tam olarak kanıtlamaya girişmiş olan ilk islâm kelamcısı olarak belirmesidir<sup>22</sup>. El-Eş'arî'nin özgeçmişini yazan İbn Asâkir (ölm.h.571), el-Eş'arî'nin, âlemin öncesizliğini ileri süren Dehriileri ve filozofları eleştirmek üzere *Kitâb el-Fusûl* adlı bir risâle yazdığını rivâyet etmektedir.<sup>23</sup> Bu risâle, bildiğim kadarıyla, kaynaklarımızın kaydettiği öncesizlik sorununu sistemli bir biçimde ele alan ilk kelâm risâlesidir. eş-Şehristânî'nin, el-Eş'arî'nin olumlu kanıt yönteminden ayrı olarak, olumsuz geçersiz kılma (el-ibtâl) yöntemini yeğlediğini söylemesine rağmen<sup>24</sup>, *İbn Hazm, er-Râzî* ve ötekiler gibi, onun da, birinciyi ikinci kanıtlama türüyle birlikte kullandığını düşünebiliriz.

20 Bkz., *Usûl*, s. 56 ve *Tehâfüt*, s. 88. Bu konunun tam bir incelemesi için bkz., yazarın el-Maşrik'taki makalesi, c. XLVII, 1953, ss. 151-172 ve S. Pines, *Islamische Atomlehre*, Berlin 1936.

\* Ancak yazarın dediğinin aksine, bütün kelamcılar bu görüşte değildirdir. Sözelimi, el-Cüveynî, el-Bâkilânî ile birlikte, tözün kendi özünde sürekli (*bâki*) olduğunu ileri sürmekte ve bu sürekliliği ilintilerin tözde Allah tarafından birbiri peşisıra yaratılmasına bağlamaktadır. Bkz., eş-Şâmil, neşr. A.S. en-Neşşâr ve ötekiler, İskenderiye 1969, ss. 153, 209, 229. (Çevirenin notu).

21 I. Kitap, Kahire h. 1317, ss. 3 vd.

22 İbn Hazm'ın kanıtlarından bir bölümü el-Kindî'nin (ölm. 870?) "*Risâlet... fi Vahdanıyyat Allah ve Tenâhi Cirm el-Alem*" adlı risâlesinde yer almaktadır. Bkz., *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire 1950, ss. 201 vdd.

23 *Tebîyin Kezib el-Müfterî*, Şam h. 1347, s. 128.

24 *Nihâyet*, s. 11.

İbn Hazm'ın âlemin sonradan oluşuna ilişkin ilk kanıtı, âlemi oluşturan ilintiler ve bireylerin (tözlerin : *eshâs, tek., şahs*) sonlu olduğu ve süreksiz anlardan ibaret olarak düşündüğü zamanın da yine sonlu olduğu öncülüne dayanır. İlinti, töz ve zamandan ibaret olan bu üç terimin sonluluğunu kanıtlarken, İbn Hazm, kelamcıların daha önce sözü edilen geleneksel yöntemine baş vurmayıp, tözün sonluluğunun, boyutlarının sonluluğundan; ilintilerinkinin, içinde buldukları tözlerin sonluluğundan; ve zamanın sonluluğunun da, onu meydana getiren anların süreksizliğinden açıkça anlaşıldığını ileri sürmektedir. İkinci kanıt, fiil halindeki her şeyin sonlu olduğu şeklindeki Aristocu yaygın ilkeyi gerektirmektedir. Âlem fiil halinde vardır ve nicelik bakımından belirlidir; dolayısıyla âlem sonludur.

Üçüncü kanıtta o, saçmalığa indirgeme (*reduction ad absurdum*) işlemine baş vurur. Âlemin öncesizliğinin içerdiği sonsuz zaman savı aşağıdaki saçmalıklara yol açmaktadır: a) Sonsuz artırılamayacağı için, geçecek olan bütün zaman, o ana dek geçmiş zamana hiç bir şey eklemeyecektir. b) Sonsuz sonsuzdan büyük olamayacağı için, bir uydunun, sözgelimi Satürn'ün, her otuz yılda bir olan dönüşleri, daha yüksek gök küresinin aynı sürede 11.000'e varan dönüşlerine eşit olacaktır<sup>25</sup>. c) Zamanın başlangıcından hicrete (m. 622) dek geçen zaman ile başlangıçtan bugüne dek geçen zaman eşit olacaktır.

Dördüncü ve beşinci kanıtlarda İbn Hazm şöyle akıl yürütmektedir: Âlemin başlangıcı ve sonu bulunmasaydı, onu sayısal bakımdan ya da tabiat bakımından belirleyemez ve dolayısıyla varolan şeylerden söz ederken, birinci, ikinci ya da üçüncüden söz edemezdik. Oysa böyle bir şey, nesnelere sayabilmemiz ve birinci ile sonuncu nesnelere işaret edebilmemiz gerçeğine aykırıdır. O halde âlemin bir başlangıcının (*evvel*) bulunması gerekir<sup>26</sup>.

İbn Hazm'ın bu son derecede önemli konuyu tartışması ve birçok itirazı kendi kanıtlarına dönüştürme biçimi üzerinde daha fazla durmamıza imkan yoktur. Ancak el-Gazzâlî ve er-Râzî (ölm. 1209) gibi daha sonraki kelamcıların kanıtlarından çoğunun burada, bazan karışık bir durumda da olsa, doğuş halinde bulunması dikkate alınmaya değer bir husustur. Bu durum, İbn Hazm'dan itibaren kelamcıların aynı ortak kaynağa baş vurdukları izlenimini yarattığı için, öyle görünüyor ki, büyük Yahudi filozofu Maimonides (ölm. 1204)'in, kelamcılarının bu ka-

25 Bkz., Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32 ve *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Kahire (tarihsiz) s. 18.

26 Arapçada "evvel" sözcüğünün hem "ilk" hem de "başlangıç" anlamına gelmesi önemlidir. Kanıtın ikna ediciliği de buradan gelmektedir.

ntlamalarda *De aeternitate mundi* adındaki yapıtıyla, Proclus'un âlemin öncesizliğine ilişkin kanıtını reddeden John Philoponus (Yahyâ en-Nahvî) tarafından etkilendiği biçimindeki görüşünü<sup>27</sup> güçlendirmektedir.

Kelamcılar âlemin sonradan olduğu öncülünden hareketle, "belirleyici ilke" (*muhassıs, muraccih*) diye bilinen bir ilkeye baş vurmak suretiyle sonradan olan (*hâdis*) âlemin zorunlu olarak bir sonradan var edicisinin (*muhdis*) bulunması gerektiğini kanıtlamaya giriştiler. En yalın biçimiyle, bu ilke şu anlama gelmekteydi: Âlemin var olmadan önce olması ya da olmaması aynı ölçüde mümkün olduğu için, olma imkanını olmama imkanına yeğleyen bir belirleyiciye (*muraccih*) gerek vardır; bu belirleyici, onlara göre, Allah'tır. Eş'arî kelamcılarının ikinci nesline mensup olup, kendisine kelam yöntemlerini geliştirme şerefi verilen el-Bâkilânî (ölm. 1013) bu kanıtı özlü bir biçimde şöyle toparlamaktadır: Âlem sonradan var olduğu (*hâdis*) için, onun zorunlu olarak bir var edicisi, bir biçimlendiricisinin (*muhdis ve musavvir*) bulunması gerekir; "tıpkı yazının bir yazanın bulunmasını; resmin bir resim yapanın olmasını ve bir yapının da yapı ustasının bulunmasını gerektirmesi gibi"<sup>28</sup> Ancak o, bu kanıtı ikisini daha eklemektedir ki, bu iki kanıtta "orta terim" farklı olduğu halde, her ikisi de aynı cedeli yapıyı ortaya koymaktadır. Birincide o, bazı şeylerin bazılarına önceliğinin, "onları önce yapan bir fâili" (*mukaddimen kaddemehu*) gerektirdiğini, çünkü önceliğin, tabiatı bakımından, birbirine eşit bir çifte ait olduğunu ve bu önceliğin belirleyicisinin de Allah olduğunu ileri sürmektedir. İkinci kanıtta ise o, imkân (*cevâz*) kavramını tanıtmakta ve nesnelere kendi başlarına çeşitli suretleri ya da nitelikleri alabilecek güçte olduklarını ileri sürmektedir. Var olan nesnelere bazı belirli "sûretler" in verilmiş olması, onların başkalarını değil, bu suretleri almalarını belirleyen bir belirleyicinin bulunmasını gerektirir; bu belirleyici ise Allah'tır<sup>29</sup>.

Görülebileceği gibi, bu kanıtlarda ortak olan unsur, hepsinin gerektirdiği "belirleyici ilke"dir. Ancak, yalnızca ilk kanıt, buna ek olarak, âlemin başlangıcı bulunmasını ya da sonradan olmasını gerektirmektedir. Üçüncüye gelince, o, İbn Rüşd'ün *el-Keşf*'de belirttiği üzere, daha

27 Bkz., *Guide of the Perplexed*, ing. çev., Londra 1947, s. 109 ve *el-Fihrist*, Leipzig 1871, c. I, s. 254. Krş., yine, De Boer'ün, Gazzâlî'nin Philoponus'a borçlu olduğu konusundaki sözü, *History of Philosophy in Islam*, Londra 1903, s. 159.

28 Bkz., *et-Temhid*, s. 45.

29 Böylece el-Bâkilânî'nin, Wensinck'in el-Cüveynî'ye malettiği bu son kanıtı Cüveynî'den (ölm. 1065) önce ifadelerdiği anlaşılmaktadır.

sonra el-Cüveynî (ölm. 1068) tarafından bize kadar ulaşmamış\* *er-Risâlet en-Nizâmiyye* adlı bir kitapçıkta<sup>30</sup> geliştirilen imkân kanıtı (*delîl el-cevâz*)'nın temelini oluşturmaktadır. Wensinck'in haklı olarak belirttiği üzere<sup>31</sup>, bu kanıt İbn Sînâ (ölm. 1037) tarafından benimsenmiştir. İbn Sînâ'nın, Madkour'un da el-Fârâbî üzerindeki monografında gösterdiği üzere<sup>32</sup>, bu bakımdan el-Fârâbî'yi izlediği anlaşılmaktadır.

Cüveynî, ana yapıtı *el-İrşâd*'ta daha yaygın olan hudûs (sonradan olma) kanıtını ileri sürmektedir. "Eğer âlemin sonradan olduğu (*hadas*) saptanır ve sonradan olanın (*hâdisin*) olması da olmaması da mümkün olduğu için, âlemin varlığının bir başlangıcı (*muftatah el-vucûd*) bulunduğu ortaya konunca, akıl, âlemin fiilî varlığını belirleyen bir belirleyicisinin bulunmasını gerektirir"<sup>33</sup>.

el-Bağdâdî'nin kanıtı, *Usûl ed-Dîn*'de açıklandığı biçimiyle, hem el-Bâkilânî'ninkinden hem de el-Cüveynî'ninkinden biraz farklıdır. Gördüğümüz gibi, kanıtların hepsi de âlemin atomlarla, iki anluk süreleri bulunmadığı için kendi başlarına var olamayan ilintilerden ibaret olduğu savına dayanmaktadır. Burada biz şu soruyu sorabiliriz: Acaba bunlar Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye ne ölçüde borçludurlar?<sup>34</sup> *Kitâb*

\* Ashnda yazarın burada bize kadar ulaşmadığını söylediği *er-Risâlet en-Nizâmiyye*, bu makalenin yazılmasından çok önce Z. el-Kevserî tarafından Kahire'de 1367/1948 yılında *el-Akîdet en-Nizâmiyye* adıyla yayımlanmıştır. Bu durum, yazarın konuyu pek ciddi bir biçimde araştırmadığı, belki de bir yerde okuduğu bilgiye dayanarak bu yargıya vardığı izlenimini vermektedir. Söz konusu kanıt bu yapıtta şöyle geçmektedir: Cisimlerde gözlediklerimiz, duyarlarla algıladıklarımız, bütün bunlar mümkün (*câ'iz*) olmak bakımından eşittir. Biz aklen, belli biçimi olan cisimlerin bir başka biçimde bulunmasını, sükun halinde olanların hareketini, ve hareket halinde olanların sükununu, gökyüzünün yüksekliklerine doğru giden cisimlerin aşağıya doğru hareketlerini, daire çizerek dönenlerin kendi yörüngelerinden uzaklaşarak dönmelerini, yıldızların kendi içinde buldukları şekillerini bırakarak bir başka şekle bürünmelerini imkansız görmeyiz. O halde âlem için, onun mümkün olduğu yargısına varmak gerekir. Mümkün olduğu kabul edilen şeylerin ise zorunlu (vâcib) olmaları imkansızdır. Öte yandan, mümkün olan bir şeyin öncesinin bulunmadığına hükmetmek de imkansız olduğuna göre, âlem, onu var eden bir belirleyiciye, onu içinde bulunduğu şekliyle meydana getirecek bir gerektiriciye muhtaçtır. Bkz., *el-Akîde*, s. 11. Daha sonra Cüveynî, bu belirleyici ve gerektirici varlığın, ne aynı anda eserini gerektiren bir neden, ne de bir tabiat olmayıp, *Fâil-i Muhtâr* (Seçme gücü olan Etkin) bir Varlık olduğunu kanıtlamaktadır. Bkz., *el-Akîde*, ss. 12-13. (Çevirenin notu).

30 Bkz. *Kesf*, ss. 54-56, özellikle, s. 55.

31 Bkz., Wensinck, *a.g.m.*

32 *Al-Fârâbî et sa place dans l'école Philosophique Arabe*.

33 *el-İrşâd*, neşr. Luciani, Paris 1938 s. 16.

34 Belki de burada hudûs kanıtının ilk ifadesinin daha önce sözü edilen filozof el-Kindî (ölm. 870?)'nin bir risâlesinde bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu ifade bütün ana noktalarda daha sonraki Eş'arî kelamcılarının kanıtlarıyla aynıdır. Anımsanacağı üzere, el-Kindî itikatta Mu'tezilî idi.

*el-Luma*'ın son zamanlarda yayınlanmış olması, yeni malzemenin ortaya çıkması umuduyla, bu soruya geçici bir yanıt vermemizi mümkün kılmaktadır.

*el-Eş'arî*'nin bu yapıttaki kanıtı açıkça Kur'an'dan kaynaklanan bir yankıya sahiptir. Daha sonraki kanıtların katı cedel yönteminden hiçbir iz taşımayıp, Kur'an'ın klâsikleştirdiği, insanın meniden, kan pıhtısına ve ruşeym haline geçiş aşamalarının gözlemine dayanmaktadır. *Eş'arî* şöyle kanıt getirmektedir: İnsanın içinde bulunduğu durumda kendisinin bu değişikliği meydana getirmesi imkansız olduğuna göre, bir "fâilin onu bir halden ötekine değiştirmiş ve içinde bulunduğu duruma uygun bir yapıda meydana getirmiş olması" gerekir; çünkü böyle bir şeyin, değişiklik sağlayan bir fâil olmadan meydana gelmesi imkansızdır<sup>35</sup> ve buna kıyasla bütün âlem de "değişiklik sağlayan böyle bir fâile" muhtaçtır. Bu kısa kanıt, kuşkusuz, giriş türünde bir yapıt olarak, *el-Luma*'ın tabiatıyla uyum halindedir, ancak yine de *Eş'arî* kelâmının X. yüzyılın başlarında tam anlamıyla gelişmemiş olduğu görüşünü ve dolayısıyla bu dönem yazarlarının genelde Kur'an ve Hadislere dayalı tamamıyla hitâbî kanıtlarla yetinmiş olduklarını doğrulamaktadır. Kanıtlamada tasım yöntemlerinin ciddî bir biçimde kullanılması ancak *el-Bâkilânî* ile birlikte ortaya çıkmaya başlamaktadır. Fakat gördüğümüz gibi, burada bile, söz konusu olan mantıksal kavramların ince bir tahliline girişilmemiştir.

Kelâmın daha sonraki tarihi, kanıtlama yöntemini kullanmada daha büyük bir gelişmeyi ve mantıksal kavramları kullanmada daha fazla inceliği yansıtmaktadır. İbn Haldûn, kelâmın gelişiminde, sonraki ve önceki aşamalar arasında bir ayırım yapmakta ve "sonrakilerin yöntemini tanıtmaya şerefini *el-Gazzâlî*'ye vermektedir<sup>36</sup>. Kelâmın gelişmesinde bu yeni felsefî aşamayı başlatma şerefinin *el-Gazzâlî*'ye mi yoksa *el-Cüveynî* ya da *el-Bâkilânî* gibi daha önceki bir kelamcıya mı ait olduğu hususu tartışmalıdır. Ancak, gördüğümüz üzere, bu aşamanın *el-Eş'arî*'nin zamanından sonra olduğu ve X. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğu kesindir.

*el-Gazzâlî*'nin söz konusu sorunun tartışmasına olan büyük katkısı iki yönlüdür. İlkin o, oldukça görkemli bir tarzda İslâmın öğretisiyle Aristocuların, kendi kendisini ebedî ve ezeli olarak geliştiren, bir âlem anlayışı arasında köklü bir aykırılık bulunduğunu ortaya koymuş-

35 K. *el-Luma*, neşr. McCarthy, Beyrut 1952, s. 6. Bu, Şehristânî'nin *Nihâyet*'te bu kanıtı anlatımıyla uyum halindedir, s. 12 ve *el-Milel*, s. 94.

36 Bkz., *el-Mukaddime*, neşr. de Slane, s. 61. Krş., Gardet, *Introduction*, Paris 1948, s. 72.



tur. İkinci olarak ise o, kelamcılar tarafından daha önce ileri sürülen kanıtlara, onları genişletmek ve mükemmelleştirmek suretiyle, daha fazla etkinlik sağlamıştır. Wensinck'in, sûfî ve kelamcı olarak Gazzâlî'nin düşüncesindeki çift kutupluluğu vurgulaması<sup>37</sup> tamamıyla yerindedir. Buna rağmen, biz, yalnızca kelamcı olarak Gazzâlî ile ve hudûs kanıtını onun ortaya koyduğu biçimiyle ilgilenmekteyiz. Bu kanıtın en özlü ifadesi *Kitâb el-İktisâd fî'l-İtikâd*'da bulunmaktadır. Bu yapıt da yine Eş'arîlerin geleneğini izleyerek "belirleyici ilkeye" başvurmuştur. Tasım şu biçimde oluşturulmuştur: Her sonradan olanın (hâdis) bir sebebinin bulunması gerekir. Âlem sonradan olmuştur. O halde âlemin bir sebebinin bulunması gerekir. *el-Gazzâlî*'nin belirttiğine göre, kendisi hâdisten, "daha önce var olmayıp, daha sonra var olmaya başlayan şeyi" anlamaktadır. Var olmadan önce bu "sonradan var olan âlem" mümkündü yani "aynı ölçüde olabilirdi de olmayabilirdi de". Dengeyi varlık lehine bozmak için bir belirleyici (*muraccih*) gerekli idi, yoksa bu mümkün âlem daima yokluk halinde kalmış olurdu<sup>38</sup>. *el-Gazzâlî*'nin *Tehâfüt*'ünün XVII. Meselesinde nedensellik kavramına yönelttiği çöktürücü saldırıyı gözönüne aldığımız takdirde, sebep teriminin bu çerçevede ortaya konmasının göze batan bir çelişkiye yol açtığı anlaşılacaktır. Bununla birlikte *el-Gazzâlî* aynı metinde buradaki sebepten yalnızca "belirleyiciyi" (yani *muraccih*) anladığını açıklamakta ve böylece görünürdeki çelişki kaybolmaktadır. Aristocu ilintilerinden ötürü, bu terim, hiçbir zaman kelamcılar arasında yaygınlık kazanmamıştır. *Tevellüd* görüşünde kapalı bir biçimde yer alan nedensellik kavramının bildiğim ilk sistemli reddi, 1037'de ölen *el-Bağdâdî*'nin *Usûl ed-Dîn*'inde bulunmaktadır<sup>39</sup>. Bu yapıt, *et-Tehâfüt*'ün daha ayrıntılı olan reddiyesine çarpıcı bir benzerlik göstermektedir. Buna rağmen sonraki dönemin kelamcıları sebep terimini bu özel "belirleyici" anlamında kullanmaktan kaçınmamışlardır. Sözelimi, İslâmın en becerikli kelamcılarının biri olan *Fahr ed-Dîn er-Râzî* (ölm. 1209), bu terimi ve eşanlamı nedeni (*illet*) kelamda Allah'ın varlığının kanıtlarını açıklarken sık sık kullanmaktadır<sup>40</sup>.

*er-Râzî*'nin Allah'ın varlığının geleneksel kanıtlarını açıklayışı, özellikle, klâsik kaynaklarımızın kaydettiği, Wensinck'in ise önemli monografında başvurmamış olduğu anlaşılacak en tam açıklamalardan biri

37 Wensinck, *a.g.m.*, s. 8 vd.

38 Bkz., *el-İktisâd*, s. 14.

39 *Usûl*, s. 137.

40 Bkz., sözelimi, *Kitâb el-Erba*'ın, Haydarabad 1934, ss. 71, 77, 68 vb.

olduğu için, burada biz onun bu açıklamasını *Kitâb el-Erba'in*'de ana çizgileriyle verildiği biçimde inceleyebiliriz<sup>41</sup>.

er-Râzî, Allah'ın varlığının kanıtlarını dört noktada toplamaktadır.

1) Âlemin imkanından zorunlu bir varlığın (*vâcib el-vücûd*) varlığına, âlemin yaratanına, kanıt getirmek (s. 70 vd.).

2) Âlemin niteliklerinin imkanından, sureti, özellikleri ve âlemi oluşturan cisimlerin yerini belirleyen ve kendisi bir cisim olmayan bir varlığın zorunluğuna kanıt getirmek. (ss. 84-86).

3) Tözler ve cisimlerin hudûsundan onların bir yapıcısının bulunduğuna kanıt getirmek. (s. 86) ve nihayet,

4) Âlemin niteliklerinin hudûsundan kudret ve irâdesine göre nesneleri düzenleyen akıllı bir düzenleyicinin bulunduğuna kanıt getirmek. (s. 91).

Bu kısa tahlilden görülecektir ki, bu dört kanıt, er-Râzî'nin de tartışmanın başında işaret ettiği üzere (s. 67), iki kanıtta inmektedir. Hudûs Kanıtı ve İmkân Kanıtı. Birinci kanıtta temel kavram zaman kavramıdır; yani âlemin zamanda bir başlangıcının bulunması ya da er-Râzî'nin deyişiyle, var olmadan önce âlemin yokluk (*el-adem*) halinde bulunmasıdır. İkinci kanıtta temel kavram ise, imkân kavramıdır; yani (1). kanıtta olduğu gibi tek başına ya da (2). kanıtta olduğu gibi bir bütün olarak düşünüldüğünde âlemin; olduğundan başka türlü olabileceğidir. Bununla birlikte er-Râzî, öteki kelamcılar gibi, İbn Sînâ'nın da haklı olarak belirttiği<sup>42</sup> bu iki farklı kanıt arasında kesin bir ayırım yapmamakta ve salt bu nedenle bazı karışıklıklara düşmektedir. Sözelimi, er-Râzî, üçüncü kanıtında muhdes'i, "varlığı özü bakımından mümkün olan şey" diye tanımlar ve mümkünü de ayrıca "özü yokluğu da varlığı da aynı ölçüde kabul edebilen şey" diye açıklar. Râzî, önemli olarak bunun "mümkünün tam anlamı olduğunu" ekler<sup>43</sup>.

Biz bu noktayı atlayıp, bu iki ayrı kanıt arasındaki benzerlikler üzerinde durabiliriz. İlkin, biz ister imkân kanıtını ister hudûs kanıtını kullanalım, duyulur nesnelere dizisinden ayrı bir zorunlu varlığın, (s. 70) bir yandan âlemin varlığının, bir yandan da ona ait özel varlık halinin (*kevinin*) belirleyicisi olarak ortaya konması gerekir. Bu, gerçekte, her

41 K. *el-Erba'in* 1934'te Wensinek'in makalesi ise 1936'da yayımlandı. er-Râzî'nin yapıtlarından yalnızca *Tevâli' el-Envâr* ve *Mefâtih el-Gayb*'dan söz etmektedir.

42 Bkz., *en-Necât*, Kahire h. 1331, ss. 347 ve 363.

43 *Kitâb el-Erba'in*, s. 86.

iki kanıtın, etrafında döndüğü iki kavram arasındaki ayırımın ana noktasıdır. Çünkü *hudûs (novitate mundi)* kanıtı, gördüğümüz gibi, var olmadan önce âlemin varlığı ve yokluğunun aynı ölçüde mümkün olmasını gerektirmekte ve imkân (*contingenti mundi*) kanıtında olduğu gibi, bu âleme ait varlık halini (*kevnî*) göz önüne almamaktadır.

İkinci olarak, sonradan olma varlıklar dizisi dışında zorunlu bir varlığın kabulü, mantıksal olarak sonsuzca geriye gidişin imkansızlığından kaynaklanır. Bunun içindir ki, er-Râzî, bu durumun önemini ilk kelamcılardan daha çok bilincinde olduğundan, kısır döngü (*devr*) ile geriye doğru sonsuzca gidiş (*teselsül*) kavramlarının reddine uzun bir yer verir<sup>44</sup>. O, kısır döngüye karşı geleneksel kanıt olduğu anlaşılan, eğer iki mümkün şeyin birbirinin nedeni oldukları söylenirse, her biri ötekinden ve dolayısıyla kendisinden önce gelecektir ki, böyle bir şey saçmadır<sup>45</sup>, şeklindeki kanıtı özetlemesine rağmen, şöyle ifadelendirdiği farklı bir kanıt ileri sürmektedir: “Eser (*ma'lûl*) nedeni gerektirir. Buna göre, eğer iki (mümkün) fâilden her biri ötekinin eseri olsaydı, onlardan her biri ötekini gerektirecek ve dolayısıyla her biri kendisini gerektiren şeyi gerektirecektir. Bu nedenle onlardan her biri kendisini gerektirecektir ki, böyle bir şey saçmadır.” (s. 81).

Sonsuzca geriye gidişi eleştirirken er-Râzî, işe şu konutu (postülayı) ortaya koymakla başlar: Nedenin, fiilen eserin var olduğu anda var olması zorunludur, yoksa kendi kendine, yani nedeninin etkinliğinden bağımsız olarak var olabilecek güçte olurdu ki, böyle bir şey bizim asıl postülamıza (konutumıza) aykırıdır.

1) Eğer böyle olsaydı, nedenler ve eserler dizisinin sonsuzca geriye gidişi, bütün dizinin aynı anda var olmasını gerektirirdi. Buna göre, bütün dizi, ya kendi özünde zorunlu ya da kendi özünde mümkündür. Birinci olasılık saçmadır, çünkü “bütün parçalarından her birine muhtaçtır ve bu parçalardan her biri kendi özünde mümkündür; kendi özünde mümkününe muhtaç olan şey ise salt bu nedenle kendi özünde mümkündür”. Dolayısıyla, bütün dizi kendi özünde mümkündür ve kendisinden ayrı bir zorunlu belirleyiciye (*mü'essire*) muhtaçtır. Bu müessir zorunlu Varlıktır.

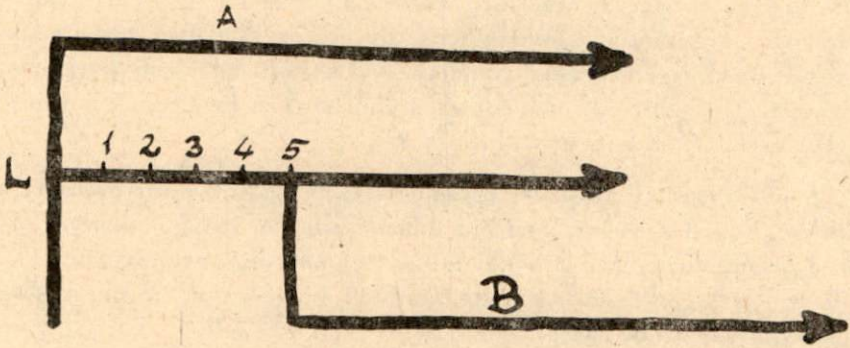
2) Eğer bütün dizi, gördüğümüz gibi, mümkün ya da özünde mümkün ise, ve her özünde mümkünün de bir belirleyicisinin bulunması zorunlu ise, bu belirleyici ya a) bütün dizinin kendisi, b) ona ait bir şey,

44 Aynı eser, ss. 80-84.

45 Krş., Beydâvî'nin Wensinck'te kaydedilen kanıtı, a.g.m., s. 13.

ya da c) onun dışında bir şeydir. (a) saçmadır, çünkü dizilerin kendi kendilerini belirlediklerini ifade etmektedir. (b) de yine saçmadır, çünkü dizinin, kendisini belirlediği varsayılan üyesinin de kendi kendisinin nedeni olduğunu ya da kendisinin nedeninin nedeninin nedeni olduğunu ifade etmektedir. Birincisi yukarıda sözü edilen nedenle (yani bir şey kendi kendisinin nedeni olamayacağı için) saçmadır; ikincisi ise, bizi kısır döngü çıkarmazına soktuğu için saçmadır. Dolayısıyla belirleyicinin (c)'de olduğu gibi dizinin dışında bir şey olması gerekir. Fakat mümkünler dizisinin dışında yer alan şeyin özünde zorunlu olması gerekir ki, bu da Zorunlu Varlık'tır<sup>46</sup>.

3) Son eserden itibaren sonsuza dek uzayan ve beş bölümden ibaret olan eserler dizisinin bir parçasını düşünelim. Daha sonra beşinci bölümden sonsuza dek uzayan bir başka parçayı düşünelim.



Bu durumda eğer biz ilk parça (A)'yı ikinci (B) ile karşılaştırırsak, onlar ya eşit olacaktır ki, böyle bir şey bütünün parçadan daha büyük olmasını gerektirir, ya da biri ötekinden daha büyüktür; dolayısıyla daha kısa olan parça (B) sonlu olacaktır, çünkü o dört birim daha kısadır; ve daha uzun olan da yine sonlu olacaktır, çünkü öncekinden dört birim fazladır. Dolayısıyla, neden ve eserlerin ileri doğru giden (tesâ'ud) dizisinin bir ucu ve başlangıç noktası bulunacaktır ki, bu onun sonsuz olduğu sözüne aykırıdır<sup>47</sup>. Eğer bu uç özünde mümkün ise, bir başka belirleyiciye muhtaç olacak ve böylece uç olmaktan çıkacaktır; öte yandan o, özünde zorunlu ise, kendi savımızı kanıtlamış olacaktır<sup>48</sup>.

46 Krş., *en-Necât*, s. 383.

47 Bu kanıt, İbn Hazm'ın zamanın sonluluğu konusundaki kanıtlarından birine benzerdir. Bkz., *Fisal*, I, s. 16.

48 K. *el-Erba'in*, s. 83.

Güvenilir bir biçimde diyebiliriz ki, er-Râzî ile birlikte Kelâm tarihinin “altın çağı” sona ermiştir. Bu becerikli kelamcının değeri, onun kelam tartışmalarına, XI. yüzyılda arap Aristoculuğunun ortadan kalkmasının, Ehl-i Sünnet'in sınırı dışına itme eğilimi gösterdiği bazı biçimsel felsefi unsurları sokmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Onun ana yapıtlarının gelişigüzel bir biçimde okunması bile onun İbn Sinâ'ya ne denli borçlu olduğunu gösterecektir. İslâmda kelam tartışmalarına felsefenin kısmen kabulü daha sonraki iki yüzyıl boyunca devam edecektir. Fakat el-Curcânî'nin, el-İcî (ölm. 1355)'nin *el-Mevâkıf*'ına yazdığı Şerh ile et-Taftazânî (ölm. 1389)'nin *el-Makâsıd*'ı gibi, bu dönemin kelâm yapıtları, o dönemlerin genel kültürel görüntüsünü yansıtmaktadır. Bu yapıtlarda söz konusu soruna herhangi bir özgün katkı bulmayı pek bekleyemeyiz. En iyi haliyle bunlar ilk yapıtların bozulmuş taklitleridir ve derinlik ve özgünlükte yoksunluklarını, uzunlukla gidermektedirler.