



## ÂLEMİN HUDÛSU VE KIDEMİ TARTIŞMASINDA DAYANILAN İLKELER: TEHÂFÛT ÖRNEĞİ

Mustafa YILDIZ<sup>1</sup>

### Öz

İslâm düşünce geleneklerinin anlaşılmasında hudûs ve kıdem önemli iki kavramdır. Hudûs, kelâmcıların Allah-âlem ilişkisini açıklama modellerinin en belirleyici temel unsurlarından biridir. Kelâmcıların hudûs teorisini benimsemelerinin temel ilkesi sahip oldukları fâil-i muhtâr ilah anlayışıdır. Onlar fâil-i muhtâr ilah anlayışı ilkelerini daha iyi açıkladığını düşündükleri hudûs teorisini iki delil ile temellendirdiler. Bu delillerden birincisi âlemde duysal tecrübeyle sabit olan değişim ve dönüşümün varlığıdır. İkincisi ise âlemin kadîm olması durumunda ortaya çıkacak olan mantıksal çelişkidir. O çelişki de kadîm olanın sürekli var olmasından dolayı kendisine varlık verilmesine ihtiyaç duymamasıdır. Filozofların âlemin kadîm olmasını benimsemelerinin temel ilkesi ise tenzihtir. Onlar tenzihi değişimden ve çokluktan tenzih olmak üzere iki kısımda ele alır. Âlemin hadis olması Tanrı'nın cömert, alim ve yaratan gibi isimlerinde bir değişim veya çokluk meydana getireceği için kadîm olması gerektiğini savundular. Onlara göre Tanrı'nın sıfatları eğer zatı ile özdeş ise âlemin hudûsu Tanrı'da değişimi, eğer özdeş değil ise Tanrı'da çokluğu meydana getireceği için tenzihe aykırı bir durum ortaya çıkar. Onlar ayrıca zamanın olmadığı bir zaman kabul etmenin mantıksal çelişki barındırdığını ve bu sebeple de âlemin ezeli olması gerektiğini savundular. Böylece Filozoflar Allah-âlem ilişkisini açıklama modellerinde dayandıkları tenzih ilkesi ve mantıksal çelişki ilkesinden âlemin kadîm olması gerektiğini çıkarmış oldu. Çerçevesi böylece çizilen bu makale, kadîm-hadis kavram çiftine dayalı kelâmcıların Allah-âlem ilişkisini açıklama modelinin dayandığı temel ilkeler ile filozofların zorunlu-ımkân kavram çiftine dayalı Allah-âlem ilişkisini açıklama modelinde dayandıkları temel ilkeleri Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinden yola çıkarak karşılaştırmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, Hudûs, Kıdem, İmkân,

<sup>1</sup> **Sorumlu Yazar:** Dr. Öğrt. Üyesi, Karabük Üniversitesi, mustafayildiz@karabuk.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7019-3088>.

\***Atıf/ Citation:** Yıldız, M. (2023). Âlemin hudûsu ve kıdem tartışmasında dayanılan ilkeler: Tehâfüt örneği, *Dicle Akademi Dergisi*, 3(2), 228-254.

\*\* Bu çalışma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.



## COMPARISON OF THE PRINCIPLES BASED ON THE THEOLOGIANS AND PHILOSOPHERS ON HUDUTH AND ETERNITY OF THE WORLD (TAHÂFUT EXAMPLE)

### *Abstract*

Huduth (temporal origin of the world) and kıdem (eternity of world) are two important concepts in understanding Islamic thought traditions. Huduth is one of the most determining basic elements of the models of the theologian sects to explain the relationship between Allah and the world. The basic principle of the theologians to adopt the Huduth theory is their understanding of Allah as the Fail-i-muhtar. They justified the hudûs theory, which they thought better explained the principles of the understanding of Allah, the perpetrator, with two pieces of evidence. The first of these proofs is the existence of change and transformation in the world, which is fixed by sensory experience. The second is the logical contradiction that will arise if the realm is ancient. That contradiction is that the ancient does not need to be given existence due to its constant existence. The basic principle of the philosophers adoption of the ancientness of the world is transcendence. They dealt with tanzih in two parts, being free from change and being free from multiplicity. They argued that the realm should be ancient because the hadith would bring about a change or multiplicity in the names of God, such as the generous, the scholar, and the creator. According to them, if the attributes of God are identical with his essence, the boundary of the world will change in God, if not, it will create a multiplicity in God. They also argued that the world must be eternal because it is logically contradictory to accept a time when there is no time. Thus, the philosophers deduced that the world must be ancient from the principle of tanzih and logical contradiction on which they base their models of explaining the God-world relationship. This framed article aims to compare the basic principles underlying the theologians' model of explaining the relationship between God and the universe based on the conceptual pair of qadîm-hadith and the philosophers' model of explaining the relationship between God and the universe based on the conceptual pair of necessity-implication, based on al-Ghazâli's Tehâfüt al-falâsifa.

**Keywords:** Kalam, Ghazzali, Tehâfütü'l-felâsife, Huduth,, Possibility, Philosophy.

### EXTENDED SUMMARY

#### Introduction

When we look at the principles that theologians and philosophers rely on in their theories of explaining the universe, it is possible to say that some of them are common principles from which the same conclusions are drawn, some of them are the same principles from which different conclusions are drawn, and some of them are different principles. This article aims to draw attention to the principles relied upon in the debate between theologians and philosophers on the Huduth (temporal origin of the world) and kıdem (eternity of world) of the universe. The article will address the issue within the framework of seven principles without claiming that the number of principles is finite. These principles are identity, non-contradiction, the law of excluded middle, the impossibility of succession, causality, tanzih, and Fail-i muhtar. It can be said that most of the time, although the principles used by the two groups are the same, different results emerge. This is either because the principles are applied to different subjects or because they are applied to the same subject from a different perspective.

Philosophers explain the existence of the universe with the theory of emanation. According to this theory, the emergence of multiplicity from God, who is One, should not harm unity and should not cause

change in the One, which is a sign of deficiency. In order not to prejudice the unity of Allah, they did not accept the subjunctive attributes. Thus, they explained creation not through attributes, as the theologians did, but through the relationship between cause and effect. They also rejected the emergence of the created from the ancient in order to avoid change. They argued that the emanation of the phenomenal from the eternal could only be explained by the theory of intellects, which are intermediary beings.

At this point, philosophers criticize the theologians' *hudūs* theories by stating that the most important thing at creation theory of *sudūr* is the *tanzih* of God's unity. On the other hand, when the theologians' theory of creation, *hudūs*, is examined, it can be said that it is also based on *tawhīd* and draws attention to *tanzih* in this regard. However, the *tawhīd* emphasized by the theologians and the *tawhīd* focused on by philosophers differ from each other. While theologians focus on the fact that the heavenly intellects and intermediary beings that emerge through necessary causality prejudice God's unity in creation, philosophers think that models of explaining multiplicity other than the theory of emanation would prejudice God's unity. Moreover, the fact that the universe was created out of nothing or out of possibility is also related to the principle of *tawhid* for the theologians. This is because, while the existence of the universe before its creation leads to the unity of the *Qadīm*, talking about the existence of the universe at any level would lead to the multiplicity of the *Qadīm*, which would be contrary to *tawhīd*. For this reason, the theologians argued that the universe was created out of nothing, and that the constant connection was realized through knowledge, creation, power and will, and explained the creation of the universe with the theory of atomism, which they thought would best explain God's eternity. In other words, the theologians wanted to utilize the explanatory power of the atomist theory in order to obtain an explanation of the universe in accordance with the principle of monotheism. In order to do so, they introduced a new explanatory model by adapting the theory's important concepts such as part-whole, substance-medium to themselves.

### **Method**

This study aimed to present the basic principles on which the theories of *Huduth* (temporal origin of the world) and *kıdem* (eternity of world) are based. In doing so, it analyzed the evidences used in the proof of the theories and tried to reveal the basic principles on which they are based. Then he compared the principles on which the views of theologians and philosophers, who put forward two different views on the *Huduth* (temporal origin of the world) and *kıdem* (eternity of world) of the universe, are based. In doing so, he centered on al-Ghazālī's *Tehafut*. He also presented the basic principles on which the philosophers' views are based by utilizing the works of philosophers such as ibn Sina and al-Farabi. While revealing the different principles on which both views are based, it also tried to reveal how both views obtained different results from similar principles.

## Findings

In this study, it has been determined that the theologians tried to prove their conception of God as the Fail-i muhtar with some principles of logic such as identity, non-contradiction, the law of excluded middle, and causality. In addition to this, it was also found that philosophers tried to prove their understanding of tanzih based on the same principles. Thus, although they are based on the same principles, it has been revealed that different interpretations have led to different results. In addition to this, it has been determined that the theologians did not give up tanzih and philosophers did not give up God's agency, but the theologians found the kıdem (eternity of world) to be contrary to the tanzih and the philosophers interpreted agency as giving existence.

## Discussion, Conclusion and Recommendations

The basic principle of the theologians to adopt the Huduth theory is their understanding of Allah as the Fail-i-muhtar. They justified the hudûs theory, which they thought better explained the principles of the understanding of Allah, the perpetrator, with two pieces of evidence. The first of these proofs is the existence of change and transformation in the world, which is fixed by sensory experience. The second is the logical contradiction that will arise if the realm is ancient.

The basic principle of the philosophers adoption of the ancientness of the world is transcendence. They dealt with tanzih in two parts, being free from change and being free from multiplicity. They argued that the realm should be ancient because the hadith would bring about a change or multiplicity in the names of God, such as the generous, the scholar, and the creator.

How the theories of Huduth (temporal origin of the world) and kıdem (eternity of world) are based on the basic principles of logic such as identity, non-contradiction, the law of excluded middle state, and causality were revealed. In addition, we tried to reveal how the theories are related to the principles of tanzih and the Fail-i-muhtar. The existence of other principles on which both theories are based can be investigated. Furthermore, the question of whether it is logical or rational principles or presuppositions that determine the theories can be investigated.

## 1. GİRİŞ

Kelâmcı ve filozofların âlem konusundaki tartışmalarının temeli onun hâdis mi yoksa kadîm olduğu ihtilafına dayanmaktadır. Binaenaleyh yaratma meselesi, kelâm ve felsefe geleneği içinde en temel görüş ayrılıklarından birini teşkil etmekte ve iki farklı bakış açısını ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan biri kelâmcıların savunduğu “*zamansal (sonradan) yaratma*” diğeri is felsefecilerin savunduğu “*ezelî yaratma*” görüşüdür. Her iki gelenek de âlemin başlangıçtaki konumuyla alakalı görüşlerini Allah-âlem tasavvuru üzerinden inşa etmektedir. Âlemin durumunu açıklamak için hudûs kavramını kullanan kelâmcılar “sonradan olan, yokluğu

varlığını öncelemiş olan”<sup>2</sup> anlamında âlemin zamansal başlangıcı olduğunu vurgulamıştır (İbn Fûrek, 1987, s. 37, Topaloğlu, 2023, s. 305). Bu açıdan nedensel zincirin zamansal açıdan geriye doğru sonsuz seyrinin muhal olacağından hareketle hudûs kavramını geliştirmişlerdir. Hudûs kavramı ile varlığın sonradanlığı ortaya konularak hem taaddüd-i kudemânın önüne geçilmiş ve böylece kadîm olanın birliği sağlanmış hem de Allah’ın fâil-i muhtâr olmasına uygun bir âlem anlayışı ortaya konmuştur.

Kelâmcıların hudûs metafiziği, varlığın kadîm-hâdis ayırımına dayanmaktadır. Onlara göre âlem daha önce yok iken Allah’ın irade ve kudretiyle sonradan meydana gelmiştir. Onlar, âlemin meydana gelişinde vurguyu Allah’ın irade ve kudretiyle sonradan yaratmış olmasına yaptılar (Aygün, 2018, s.161). Filozofların madde-suret merkezli mümkün âlem görüşü karşısında kelâmcılar atomcu cevher-araz merkezli hâdis âlem anlayışını benimsedi. Kelâmcıların atomcu cevher-araz ayırımına dayalı hâdis âlem görüşünü tercih etmiş olmalarının en önemli nedenlerinden biri, teorinin fâil-i muhtâr Allah inancını diğer teorilerden daha iyi açıkladığına dair kabulleridir. Kelâmcılar âlemin Allah’ın irade ve kudretiyle sonradan yoktan yaratıldığını savundukları halde filozoflar mutlak yokluktan yaratmanın anlaşılır olmamasını gerekçe göstererek onun heyûladan yaratıldığını ileri sürdüler. Çünkü filozoflara göre imkân ancak varlıkta bulunabilen bir sıfattır. Tüm mümkün varlıklar mevcuda gelmeden önce onların imkanlarını taşıyacak bir şeye ihtiyaç duyulur. Var olacak olan şey kendisi daha var olmadığı için imkanını taşıması mümkün değildir. İmkânın taşıyıcı mahalli olan heyula ise suretsiz var olamaz. Dolayısıyla âlem bir bütün olarak kadîm olmak zorundadır (Altaş, 2021, s. 596).

Metafiziğin tarihsel gelişimi dikkate alınarak farklı sınıflamalar yapılabilse de konumuz açısından onu iki farklı grupta ele alabiliriz. Bunlardan birincisi İslam filozofların savunduğu mevcudatın yokluktan değil varlıktan meydana geldiğini ileri süren metafiziktir. Bu metafiziği de kendi içinde üç farklı aşamada ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi ideal âlem odaklı Eflatun metafiziği, ikincisi varlığı varlık olmak bakımından ele almaya odaklı Aristo metafiziği; üçüncüsü ise Eflâtun metafiziğini öncelemekle birlikte her iki metafiziği uzlaştırma çabasıyla ortaya çıkan Yeni Eflatuncu (Plotinusçu) metafiziktir. Plotinus, Aristo ve Eflâtun metafiziklerini uzlaştırarak Tanrı-âlem ilişkisini birlik-çokluk ilişkisi olarak ele almıştır. Burada âlem Tanrı’dan yani Bir’den arada bir kopukluk olmaksızın hiyerarşik bir şekilde ortaya çıkmıştır (Nabi, 2010, s. 221, Turgut, 2012, s. 2). Bu teoriye göre, her şey asıl itibarıyla Bir’den

---

taşan ve taşmasından sonra çokluğu meydana getiren hiyerarşik bir düzenden ibarettir. Bu hiyerarşik düzen arada bir boşluk bulunmadan ilke olan Bir'den en aşağıya doğru sıralanmıştır (Plotinus,1997, s. 430, Kaya, 2023, s. 468). Sudur teorsisi İslâm düşüncesine Yeni Eflâtuncu metinlerin Arapçaya çevrilmesiyle birlikte dâhil olmuştur. Farabi ve İbn Sina “zorunlu-mümkün, varlık-mâhiyet” ibda' ve inayet kavramlarıyla teorinin açıklama gücünü arttırdı (Üçer, 2021, s. 384-386). Onlar sonradan ve yoktan yaratılmanın aklın bedihi bilgileri ile çeliştiğini iddia ederek mevcutları açıklamada sudur teorisini kullandı. Bu teoriye göre Tanrı, âlemdeki diğer tüm varlıkların kendisinden neden sonuç ilişkisiyle ortaya çıktığı ilk illettir. Teoriye göre ilk illet, ilk aklın doğrudan illeti, diğer tüm varlıkların ise aracılı illetidir. Filozoflara göre ilk neden olan Tanrı'nın kadim olması ve neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olması ilk aklın da kadim olmasını gerektirir. Çünkü nedenin bulunup da sonucun bulunmaması veya herhangi bir şekilde gecikmesi imkansızdır. Aralarındaki nedensel ilişki ancak zatî bir öncelik ve sonralığa imkân tanıyabilir (İbn Sina, 2005, s. 138). Sudur sürecinde daha sonra birinci akıldan ikinci akıl ortaya çıkmakta ve bu zincir faal akıl denilen onuncu akla kadar devam etmektedir. Faal akıldan sonra oluş-bozuluşa sahne olan ay altı âlem ortaya çıkmaktadır. Faal aklın üst tarafında ise kendisinde oluş-bozuluşun gerçekleşmediği ay üstü âlem bulunur. Sudûr teorisinde varlığın mevcuda gelişi Allah'ın kendisini bilmesiyle akılların ondan taşması ve onlardan da diğer şeylerin taşması ile gerçekleşir. Bunun dışında varlığa gelmenin Allah açısından herhangi bir nedeni veya amacı bulunamaz. Böylece Allah'ta herhangi bir eksiklik ve değişim olmadan diğer varlıklar mevcuda çıkmış olur. Onlar bu varlığa çıkışı ilâhî bir inâyet olarak gördüler. Aksi takdirde Allah, sahip olmadığı ve kendisine ulaşmak için amaçladığı bir gayesi veya kendisinin dışında kendisini etkileyecek bir nedenin varlığı söz konusu olurdu. Bu teori ile filozoflar Tanrı'da bir eksikliğe mahal vermeden yani değişim ve ihtiyaçtan ari varlığın ortaya çıkışını izah ettiklerini düşündüler (İbn Sina, 2005, s. 1-3, Özdemir, 2012, s. 222-224, Aygün, 2018, s. 169, Fahri, 2000, s. 200,201).

Diğer metafizik ise Tanrı-âlem mübayenetine dayalı daha çok kelâmcıların kullandığı hudûs metafiziğidir. Bu metafizik daha çok Allah'ın, daha önce var olmayan her şeyi kudret ve iradesiyle sonradan yarattığına dayalıdır. Kelamcıların geliştirmiş olduğu yaratma teorisi her ne kadar atomculuk veya varlık-yokluk gibi tarihten aldığı tartışma konularını içine alsada onun asıl dayanağı İslamî naslardı. Onun temel hedefi aklî olan ile çelişmeyen dinî naslara dayalı bir yaratma teorisi inşa etmektir. Teori Tanrı dışında kendisine âlem denilen her şeyin mutlak yokluktan Tanrı'nın kudret ve iradesiyle nasıl ortaya çıktığını izah etmeye çalışır.

Teoriye göre akli imkânsız ve zorunlular dışında herhangi bir kayıtla sınırlandırılmayan Tanrı kudretinin, iradeye uygun olarak âlemi yarattığı kabul edilir (Altaş, 2021, s. 590). Kelamcılar, yoktan yaratma teorisini daha iyi açıkladıklarını düşündükleri atomcu teorisini yeniden kendilerine uygun şekilde inşa etti. Atomculuğa göre Tanrı'nın dışındaki her şey boşlukta atomlardan oluşmaktadır. Atomların kendi başlarına var olma ya da hareket etme veya durma özellikleri bulunmamakta idi. Dolayısıyla onlar hem kendi var oluşları bakımından hem de hareket-sükûn, birleşme-ayrışma gibi en temel arazlarla başka varlıkları meydana getirebilmeleri bakımından kendileri dışındaki bir faile ihtiyaç duyarlar. Atomların boşlukta ve fail bir iradeye bağlı olarak meydana gelmeleri zorunlu nedenselliğe de imkân vermez (Türker, 2021, s. 362-368).

Hudus teorisinin makuliyetini destekleyen en iyi argümanlardan biri, boşluğun kabul edilmesidir. Kelamcılar boşluk fikrini mutlak yokluk anlamında kullandıkları için bu hem yaratılan şeyin mutlak yokluktan Tanrı'nın irade ve kudretiyle yaratılmasını hem de tüm oluş-bozuluşun ayrıca fail bir illete ihtiyaç duymasını daha anlaşılır ve açıklanabilir kılar. Çünkü boşluğun kabul edilmesi şeyler arasında bir kesintinin varlığını gerektirir. Bu kesinti ise onların birbirini etkileyerek kesintisiz bir illet-malul ilişkisi kurmasına izin vermediği için fail bir illete duyulan ihtiyaç daha çok ortaya çıkmaktadır. İslam filozofları ise tam tersine boşluğun olmamasını âlemin kıdemini izah etmenin bir aracı olarak kullanmıştır. Çünkü boşluğun olmaması hem Tanrı ile âlem arasında bir boşluğun olmamasını, hem de varlıklar arasında kesintisiz bir illet malul ilişkisi gerektirir. Bu ise iradeli bir faile ihtiyaç bırakmayacak zorunlu bir illet malul ilişkisinin tesis edilmesine imkân verir (Cüveynî, 2023, s.13, Kahraman, s. 84, Kandemir, s. 3-9, Erdoğan, 2019, s. 98-100).

Âlemin hâdis veya kadîm olma durumları dikkate alındığında aklî taksim dört olduğu söylenebilir. Bu taksimata göre birinci görüş âlemin hem zat hem de nitelikleriyle beraber hâdis olma ihtimalidir. İkinci ihtimal âlemin hem zat hem de nitelikleriyle beraber kadîm olmasıdır. Üçüncü ihtimal âlemin zat bakımından kadîm nitelikleri bakımından hâdis olmasıdır. Dördüncü ihtimal ise âlemin zat bakımından hâdis nitelikleri bakımından kadîm olmasıdır (Râzî, 2019, s. 100). Bu görüşlerin temsilcilerini ve görüşlerini dayandırdıkları delilleri detaylı bir şekilde ele almak mümkün ise de bu makale, kelâmcı ve filozofların âlemin hudûsu ve kıdemi hakkındaki



görüşlerinin dayandığı temel ilkelere odaklanacağı için daha detaylı bir soruşturmaya gitmeyecektir.<sup>3</sup>

## 2. FİLOZOF VE KELÂMCILARIN ÂLEMİN HUDÛS VE KIDEMİ KONUSUNDA DAYANDIĞI İLKELER

Kelâmcı ve filozofların âlemi açıklama teorilerinde dayandıkları ilkelere baktığımız zaman bunların bir kısmının aynı sonuçların çıkarıldığı ortak ilkeler olduğunu bir kısmının farklı sonuçlar çıkarılan aynı ilkeler olduğunu bir kısmının ise farklı ilkeler olduğunu söylemek mümkündür. Bu makale kelâmcı ve filozoflar arasında yürütülen âlemin hudûsu ve kıdemi tartışmasında dayanılan ilkelere dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Makale ilke sayı sınırının nihaî olduğu iddiasında bulunmadan yedi ilke çerçevesinde konuyu ele alacaktır. Bu ilkeler özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı, teselsülün imkânsızlığı, tenzih, nedensellik ve failiyet ilkelere aittir. Çoğu zaman iki grubun kullandığı ilkeler aynı olmasına rağmen farklı sonuçların ortaya çıktığı söylenebilir. Bunun sebebi ya ilkelerin farklı konulara uygulanmış olması ya da aynı konuya farklı bir açıdan uygulanmış olmasıdır denilebilir.

Filozoflar âlemin var oluşunu sudûr teorisi ile açıklar. Bu teoriye göre bir olan Allah'tan çokluğun ortaya çıkmasında hem birliğin zarar görmemesi hem de Bir'de eksiklik alameti olan değişimin meydana gelmemesi gerekir. Onlar Allah'ın birliğine halel getirmemek için sübûtî sıfatları kabul etmediler. Böylece yaratmayı kelâmcıların yaptığı gibi sıfatlar vasıtasıyla değil illet-malul ilişkisiyle açıkladılar. Değişim konusundaki tenzih için de kadîm olandan hâdisin meydana gelişini reddettiler. Onlar kadîm olandan hâdis olanın sudûrunun ancak aracı varlıklar olan akıllar teorisiyle açıklanabileceğini söyledi (Üçer, 2021, s. 388,399).

Filozoflar yaratma teorileri olan sudûru açıklarken vurguladıkları en önemli şeyin Tanrı'nın birliğine yönelik tenzih olduğunu ifade ederek kelâmcıların hudûs teorilerine bu noktada eleştiri yöneltir. Buna mukabil kelâmcıların yaratma teorisi olan hudûsa bakıldığında onun da tevhidi esas aldığı ve bu konudaki tenzihe dikkat çektiği söylenebilir. Bununla beraber kelâmcıların dikkat çektiği tenzih ile filozofların odaklandığı tenzih birbirinden farklılık arz etmektedir. Kelâmcılar semavi akıllar ve zorunlu nedensellikle ortaya çıkan aracı varlıkların Allah'ın yaratma konusundaki birliğine halel getirdiklerine odaklanırken, filozoflar sudûr teorisi dışında çokluğu açıklama modellerinin Allah'ın birliğine halel getireceğini düşünürler. Ayrıca âlemin

<sup>3</sup> Râzî, birinci ihtimali kelâmcıların savunduğunu ikinci ihtimal olan âlemin hem zat hem de nitelikleri bakımından ezeli olduğu görüşünü savunanların arasında ise Aristoteles Teofrastus, Temistius, Proclus, Farabî ve İbn Sina olduğunu söyler.



yoktan veya imkândan yaratılmış olması da kelâmcılar açısından tevhid ilkesi ile alakalıdır. Çünkü âlemin yaratılmadan önce yokluğu kadîmin birliğine götürür iken herhangi bir düzeyde âlemin varlığından bahsetmek kadîmlerin çokluğuna sebep olacak, bu ise tevhide aykırı olacaktır. Bu sebeple kelâmcılar âlemin yoktan yaratıldığını, sürekli irtibatın ilim, yaratma, kudret ve irade ile gerçekleştiğini savundu ve âlemin hâdis oluşunu Allah'ın kıdemini en iyi izah edeceklerini düşündükleri atomculuk teorisiyle açıkladı. Bir başka ifade ile kelâmcılar, tevhit ilkesine uygun bir âlem açıklamasını elde etmek için atomcu teorinin açıklama gücünden yararlanmak istediler. Bunu yapmak için de teorinin parça-bütün, cevher-araz gibi önemli kavramlarını kendilerine uyarlamak suretiyle yeni bir açıklama modeli ortaya koydular (Kahraman, 2019, s. 13,14).

Kelâmcıların felsefecilerden ayrıldığı en bariz nokta kadîm varlığın yaratan, hadis varlıkların ise yaratılan olmasına dayanır. Bu anlamda Allah ile âlem arasında kesin bir ayırım söz konusudur. Âlemin konumunu açıklamak için hudûs kavramını kullanan kelâmcılar, âlemde zamansal başlangıç olduğu vurgusunu yaparak sebeplilik sarmalının bu mantıkta geriye doğru sonsuz bir teselsül yaratacağı çıkarımından hareketle kendi görüşlerini temellendirmektedir (Aygün, 2018, s. 160,161). Kelâmcıların ortaya koyduğu bu metodoloji, âlemi yaratan ve sürekliliğini sağlayan Fâil-i muhtâr bir yaratıcının gerekliliği anlayışını meydana getirmektedir.

Kelâmcıların hudûs metafiziği Allah-âlem mübayeneti üzerine kuruludur. Dolayısıyla onun sonradan olması bu anlayışın mantıksal bir sonucudur. Kelâmcılar âlemin yoktan meydana gelmesinde çelişki bulan filozofları yine kendi içinde başka çelişki taşımakla suçladılar. Çünkü daha önce yok iken var olmanın anlamı mutlak bir yokluktan varlığa gelme anlamına gelmemekte idi. Nihayetinde âleme varlık veren bir kudret ve irade sahibi varlık bulunuyordu. Ancak onun bu kudretinin ve iradesinin yokluktan varlığı nasıl çıkardığını anlamanın zorluğu bulunuyordu. Ancak kelâmcılar şunu fark ettiler ki daha önceden var olan bir şeyin tekrar var edilmesi de kendinde aynı zorluğu taşıyan anlaşılmaz bir problemdir.

Makâlemiz, bu genel girişten sonra Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde dört başlık altında yürütmüş olduğu kelam-felsefe tartışmasında her grubun haklılığını ispat için ortaya koydukları delillerini ve onların dayandığı temel ilkelerini ele alacaktır.

## **2.1. Birinci Delilde Filozof ve Kelâmcıların Âlemin Kıdemi-Hudûsu Tartışmasında Dayandıkları İlkeler**

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki anlatımına göre filozoflar âlemin kadîm olması gerektiğini dört delile dayanarak ortaya koyar. Gazzâlî'ye göre bu delillerin en güçlüsü tenzih ilkesine dayalı olanıdır.

Bu delile göre ezeli olandan sonradan olanın sudûru mümkün değildir. Çünkü âlemin daha önce yok iken sonradan yaratılmış olduğu varsayımı, Allah'tan tenzih edilmesi gereken değişime sebep olur. Filozoflar ayrıca değişimin Allah'tan tenzih edilmesi gerektiğine dair kanıtları da ortaya koyarak bu delillerini daha da güçlendirmek isterler. Filozoflara göre değişimin Allah'tan tenzih edilmesini gerektiren birinci delil şudur: Allah'ın âlemi yaratmadığı bir zaman dilimi varsayıldığında bu, Allah'ın âlemi yaratacak bir sebebinin olmadığı ve bu nedenle âlemin sırf imkânda kaldığı anlamına gelir. Bu imkân durumundan sonra eğer âlem yaratılmışsa bu yaratıcının iradesinde muhakkak bir değişimi gerektirir. Eğer iradesinde bir değişim meydana gelmeyecekse âlem imkân durumunda kalmaya devam ederdi (Gazzâlî, 2005, s. 15, Düzgün, 1998, s. 202).

Filozoflar tartışmanın bundan sonraki kısmına “tenzih” ilkesine “her şeyin mutlaka bir sebebi vardır” (nedensellik) ilkesini de ekleyerek devam eder. Bu ilkeye göre yaratıcının iradesinde meydana gelen değişimin de muhakkak bir sebebi olmalıdır. Eğer bu sebep yaratıcının kendisinden kaynaklı olan ve daha önce yaratıcıda olmayıp sonradan ortaya çıkan bir şey olarak farz edilse bu iki imkânsızlığa yol açar. Birincisi Allah'tan tenzih edilmesi gereken bir değişimin ortaya çıkmasına, ikincisi Allah'tan tenzih edilmesi gereken bir acziyet durumuna sebep olur. Yaratıcıda değişim varsayımı acziyeti, daha önce olmayan bir yoksunluk varsayımı da değişimi gerektirir. Yaratıcının kudretinde, iradesinde veya herhangi bir isim veya sıfatında sonradan meydana gelen bir şeyin kabulü hem değişimi hem de acziyeti gerektirir. Örneğin âlemin daha önce imkân halinde iken neden yaratılmasından önce değil de yaratıldığı zamanda yaratıldığına dair bir soruya verilecek her türlü cevap hem değişimi hem de acziyeti gerektirir. Çünkü filozoflar daha önce yaratmamış olmasının nedensiz olmasını “her şeyin mutlaka bir sebebi vardır” ilkesine dayalı olarak kabul etmezler. Eğer bir sebep var ise bu da ya yaratıcıda bir değişim ve acziyeti gerektirir ya da yaratıcının dışında bir imkânsızlığa sebep olur (Gazzâlî, 2005, s. 14-17, Altaş, 2021, s. 606).

Filozoflar tartışmanın bu kısmında özdeşlik, çelişmezlik, tenzih ve teselsülün imkânsızlığı ilkelerine dayanarak istidlalde bulunur. Daha önce tenzih ilkesine dayalı olarak reddedilen “sebepe eğer yaratıcının dışında olan bir şey” ise bu da dört ilkeyi ihlal edeceği için üç imkânsız durumun ortaya çıkmasına sebep olur. Birincisi özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin ihlaline dayalı olan imkân ve imkânsızlık kavramlarındaki çelişkidir. Buna göre âlemin varlığının daha önce imkânsız iken sonradan imkâna dönüşmesi çelişkilidir. Çünkü imkânsızın varlığa geldiği varsayıldığında imkânsızın imkânsız olmadığı gibi kendi içinde çelişki barındıran bir durum ortaya çıkar. Bu varsayım hem zatı gereği mümkün olan bir şeyin zatı gereği imkânsız olmaya

dönüşmesini hem de zatı gereği imkânsız olan bir şeyin zatı gereği mümkün olan bir şeye dönüşmesini barındırdığı için çelişkilidir. Bu varsayım özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine aykırı olduğu için kabul edilmesi beraberinde birçok sıkıntıyı getirecektir. Örneğin, eğer zatı gereği imkânsız olan, zatı gereği mümkün olana dönüşebiliyor ise iki zıttın bir araya gelmesine veya Tanrı'nın ortağının var olması gerektiğine verilecek bir cevap olamazdı (Râzî, 2019, s. 104). İkincisi tenzih ilkesine dayalı olarak ortaya konan şu istidlaldir: Eğer değişen, Tanrı'nın dışında bir şeyler ise ve bu da Tanrı'nın tercih yapmasını gerektirecek bir şey ise bu hem Tanrı'da bir acziyeti hem de Tanrı'nın kendi dışında bir nedene muhtaç olmasını gerektirir. Halbuki yaratıcının zorunlu ve her bakımdan tam olması gerekir. Üçüncüsü ise teselsül imkânsızdır ilkesine dayalı olarak yürütülen bir istidlaldir. Buna göre yaratıcının dışında yaratma işinde kullanılacak daha önce var olmayan bir aracın (aletin, vesile) sonradan meydana getirilmesidir. Âlemin sonradan meydana gelişinde ortaya çıkan problemlerin tamamı bu aracının da ortaya çıkışı içinde gerekli olacağı için bu varsayım da çelişkilidir (Gazzâlî, 2005, s. 15-17, Râzî, 2019, s. 103-105, Erken, 2021, s. 423).

Gazzâlî'nin Tehâfüt'teki anlatımına göre kelâmcılar filozofların âlemin kadîm olduğu iddiasına, tenzih ilkesine dayalı bir savunma yaparak karşı durur ve failiyet ilkesine dayanarak âlemin hâdis olduğunu ispatlamaya çalışır. Kelâmcılar ayrıca “her şeyin bir sebebi vardır” ilkesini bir sınıra kadar savunur ancak iradeli tercihleri bundan istisna eder. Kelamcılara göre sonradan meydana gelen her şeyin muhakkak bir sebebi vardır. Âlem sonradan meydana gelmiştir dolayısıyla onun da bir sebebi olmalıdır. Sonradan meydana gelen şeyler farklı şekillerde meydana gelme ihtimalini taşıdığı halde onun kudret ile izah edilmesi mümkün değildir. Çünkü ezeli kudrete nispetle tüm ihtimaller yaratılma açısından eşit mesafededir. Ezeli kudretin hem farklı şekillerde yaratmaya hem de yaratmamaya olan nispeti eşit olunca bir şeyi benzerlerinden ayırt edip onu tercih etmeye başka bir sıfatın olması gerektiği ortaya çıkar (Türker, 2021, s. 370, Macit, 1997, s. 139). Gazzâlî'ye göre işte bu sıfat iradedir. Gazzâlî filozofların tenzih ilkesine dayalı olarak âlemin sonradan olması ve Allah'ın da iradeli olması Allah'ta bir değişime sebep olur itirazını ve “her şeyin bir sebebi vardır” ilkesine dayalı olarak, Allah âlemi sonradan irade etmişse bunun bir sebebi olmalıdır (İbn Sina , 2005, s. 139) şeklindeki itirazları kabul etmez. Ona göre filozofların “ezelî irade değişmeksizin âlemin sonradan meydana gelmesi imkânsızdır” iddiası zorunlu değil istidlalî bir bilgidir. Filozofların bu konudaki delilleri yetersiz ve kendi içinde çelişkilidir. Çünkü filozofların Allah'ın ilmi söz konusu olduğunda ilminin tüm meydana gelenleri kuşattığı halde değişmediğini kabul ettiklerini söyler (Gazzâlî, 2005, s. 20,21). Ayrıca onlar kadîm olandan hadis olanın ortaya

çıkmasını imkânsız gördükleri halde bu âlemdeki hadislerin varlığını kabul eder ve onların kendi kendilerine var olamama durumlarını Tanrı'nın varlığını ispat etmede kullanırlar. Dolayısıyla hem hadislerin kendi kendilerine var olmama durumu Tanrı'nın varlığı ispatında kullanma ile hem de kadîmden hâdisin ortaya çıkamayacağını ileri sürme arasında bir çelişki meydana gelir (Gazzâlî, 2005, s. 20,21, Erken, 2021, s. 425).

Gazzâlî filozofların “her şeyin bir sebebi vardır” ilkesine dayalı olarak ileri sürdükleri itirazlarına karşı ezeli iradenin bu ilkedен istisna edilmesi gerektiğini savunur. Gazzâlî'ye göre insanlarda bile iradesi olduğunda tercih etmeye bir gerekçe olmadığı zaman tercihin gerçekleşmeyeceğini ileri sürmek anlaşılır bir şey değildir. Örneğin önünde birbirine eşit iki hurma bulunan ve bunları yemeyi çok arzuladığı halde güzellik, yakınlık ve alma kolaylığı gibi tüm sebepleri eşit olan bir kişinin iradesiyle bu hurmalardan birini tercih edip alamayacağını ileri sürmek doğru değildir. Çünkü onda benzerleri birbirinden ayırt edip tercih etme niteliği olan irade bulunmakta ve o bu sıfatı sayesinde onlardan birine karar vermektedir (Gazzâlî, 2005, s. 25, Kaya, 2019, s. 256,257).

Gazzâlî'ye göre Allah'ın irade sıfatına sahip olmadığını iddia etmek tenzihe aykırıdır. Çünkü insanın bile sahip olduğu ve sahip olunmadığında bir noksanlık olacağı açık olan böyle bir niteliğe Allah'ın sahip olmadığını iddia etmek büyük bir hatadır. Ancak Gazzâlî Allah'ın böyle bir niteliğe sahip olduğunu kabul ettikten sonra bunun isminin irade veya başka bir şey olarak kabulünü, isimlendirme konusunda tartışmanın yararsızlığından dolayı, önemsemez (Gazzâlî, 2005, s. 25).

Gazzâlî âlemin ezeli olması durumunda gök cisimlerinin hareketlerinin de sonsuz olması gerektiğini ileri sürer. O bu istidlalinde yine özdeşlik ilkesinden istifade ederek temellendirmesini yapar. Bu temellendirmeye göre eğer gök cisimlerinin hareketleri sonsuz olursa biri diğerinden sayıca fazla olan iki sonsuz ortaya çıkar. Halbuki özdeşlik ilkesi gereği sonsuzun, sonsuz olması ve iki sonsuz arasında niceliksel farkın olmaması gerekir. Ancak Güneş dönüşünü bir yılda tamamladığı halde Satürn dönüşünü otuz yılda tamamlamaktadır. Dolayısıyla Satürn'ün dönüşlerinin sayısı Güneş'in dönüşlerinin sayısının otuzda biri olması gerektiği halde eğer âlemin ezeli olduğu varsayılırsa Güneş'in dönüşleri ile Satürn'ün dönüşlerinin ikisinin de sonsuz olması gerekir. Bu durumda ikisi de sonsuz olduğu halde biri diğerinde sayıca daha çok dönüşleri olan bir durum ortaya çıkar. Sonsuz olanın sonsuz olandan niceliksel bir fark taşıyor olması sonsuzun kendi kendisi olmasına aykırı bir durum ortaya çıkarır (Gazzâlî, 2005, s. 20).

Âlemin hâdis olduğuna, hareket, sukûn (durağanlık) ve ezeli kavramlarının tahlillerinden yola çıkmak suretiyle de bir delil ortaya koymak mümkündür. Bu istidlalde de üçüncü hâlin imkânsızlığı, özdeşlik, çelişmezlik, her şeyin muhakkak bir nedeni vardır ve teselsülün imkânsızlığı ilkelerine dayalı bir akıl yürütmenin gerçekleştirdiği söylenebilir. Öncelikle hareket ve durağan olma arasında üçüncü bir hal bulunmadığı için âlemi oluşturan cisimlerin ve dolayısıyla âlemin üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine göre ya hareketli ya da durağan olması gerekir. Bu istidlale göre eğer âlem ezeli olursa, o ezelde ya harekeli ya da durağan olmak zorundadır. Âlemin ezelde hareketli olması özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine aykırılıktan dolayı mümkün değildir. Çünkü hareket ve ezeli kavramları tahlil edildiğinde hareketli bir şeyin ezeli olmasının iki çelişkili durumu ortaya çıkmaktadır. Birincisi hareket kavramının mahiyeti tahlil edildiğinde onun başkasının ortadan kalkmasından sonra bir şeyin meydana gelmesi olduğu görülür. Dolayısıyla bir şeyin hareket olarak kabul edilebilmesi için en az iki durumunun olması birinin ortadan kalkmasından sonra diğerinin ortaya çıkmasını gerektirir. Yani hareketin mahiyeti bir başkası tarafından öncelenmiş olmayı gerektirir. Ezelînin mahiyetine bakıldığında ise başkası tarafından öncelenmemiş olmayı gerektirir. Dolayısıyla hareketli olanın ezeli olduğu veya ezeli olanın hareketli olduğu iddiası hareketli olanın hareketli olmadığı ve ezeli olanın ezeli olmadığı anlamına gelir ki bu özdeşlik ilkesine aykırıdır. İkincisi, hareketin mahiyeti gereği hareketi oluşturan iki durumundan birinin diğerini öncelemiş olması durumu ortaya çıkınca her hareketin sonradan olduğu ortaya çıkmış oldu. Her sonradan olanın muhakkak bir sebebi vardır ilkesi gereğince hareketin bir nedene ve bu nedenlerin sonsuza kadar devam etmesinin de teselsül ve devrin imkânsızlığı gereği sonradan olmayan bir var ediciye ihtiyacı olması gerekir (Razî, 2019, s. 103).

Âlemin ezelde durağan olması da iki yönden imkânsızdır. Eğer cisimler ezelde durağan olsaydı bu ya hareketin ezeli olmasının hareketin kendindeki imkânına bağlı olurdu ya da cismin mahiyetinin gereği olması gerekirdi. Ezeli hareketin imkânının kendinde olmasının imkânsız olduğu, hareketin mahiyetinin öncelenmiş olmayı gerektirdiği deliliyle ortaya konuldu. Dolayısıyla geriye ezeli hareketin, durağanın mahiyeti gereği olması seçeneği kaldı. Eğer durağanlık cismin mahiyetinin bir gereği olsaydı cismin şimdi de hareket edemiyor olması gerekirdi. Yani eğer durağanlık ezeli olsaydı ve bu ezeliği de durağanın mahiyeti gereği olsaydı, cismin durağanlığının ortadan kalkmaması gerekirdi. Halbuki cisim şu an hareket halindedir. Öyle ise cismin ve dolayısıyla cismin oluşturduğu âlemin ezeli durağan olması mümkün değildir (Razî, 2019, s. 103).

## 2.2. İkinci Delilde Filozof ve Kelâmcıların Âlemin Kıdemi-Hudûsu Tartışmasında Dayandıkları İlkeler

Filozoflar öncelik ve sonralık kavramlarının tahlilini özdeşlik ilkesine dayalı yaparak Allah'ın önce, âlemin sonra olması durumunda, sonradan olan âlemden önce, bir zamanın var olması gerektiğini ileri sürer. Onlar Allah vardı cümlesindeki “vardı” kelimesinin geçmiş için kullanıldığını ve geçmişin ise mahiyeti gereği zamanı, başkasına nispetle ise hareketi ifade ettiğini söyler. Çünkü hareketin varlığı zamanın geçmesine bağlıdır. Filozoflar önce olmanın geçmiş zaman ifade ettiğini sonra olmanın ise kendisinden önce geçen bir zamanı gerektirdiğini ifade ettikten sonra, âlemden önce âlemin var oluşuna kadar devam edip tükenen ve tükendiği için de var olma sıra ve zamanının âleme geldiği bir zamanın kabul edilmesi gerektiğini savunur (Gazzâlî, 2005, s. 17).

Filozoflar âlemin kıdemi konusunda “her şeyin bir nedeni vardır” ilkesine dayanarak Allah âlem ilişkisini illet-ma'lul ilişkisiyle açıklar. Onlara göre Allah ile âlem arasındaki ilişki illet ile ma'lul arasındaki ilişki gibidir. Dolayısıyla Allah ile âlem arasında zaman bakımından değil ancak zat bakımından bir öncelik vardır. Eğer zaman bakımından bir öncelik varsayılırsa ya ikisinin ezeli olması ya da ikisinin sonradan yaratılmış olmasını gerektirir. Zaman bakımından öncelik ise Allah'ın ezeli, âlemin sonradan olmasına imkân tanımaz (İbn Sina, 2005, s. 138, Gazzâlî, 2005, s. 32).

Filozoflar öncelikle zat bakımında önce olmak ile neyi kastettiklerini açıklar sonra da önceliğin zaman bakımından değil zat bakımından olduğuna dair deliller ortaya koyarlar. Onların açıklamalarına göre zat bakımından önce olmak, elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketine olan önceliği gibidir. Ya da suyun içinde hareket eden elin hareketinin suyun hareketine, kişinin hareketinin gölgesinin hareketine olan önceliği gibidir. Eğer Allah ile âlem arasındaki öncelik, örneklerdeki gibi ise bu durumda ya her ikisinin ezeli ya da her ikisinin sonradan olması gerekir (Gazzâlî, 2005). Filozoflar bu akıl yürütme ile kadîm olan bir varlıktan hâdis olanın sudûrunun mümkün olmadığını söylediler. Buna göre bir bütün olarak âlemin zaman bakımından hâdis olması imkânsızdır. Çünkü Tanrı ile âlem arasında zorunlu neden-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın neden olma bakımından bir önceliğinden bahsetmek mümkün ise de zaman bakımından bir öncelikten bahsetmek mümkün değildir (Altaş, 2021, s. 596).

Filozofların, Allah'ın zaman bakımından âlemden önce olmasının imkânsız olduğuna ve dolayısıyla önceliğin zat bakımından olması gerektiğine dair bir başka delilleri de onların zaman hakkındaki açıklamalarına dayanır. Onlara göre zaman hareketin ölçüsüdür. Yani

hareketin var olmasıyla zaman da onun sayımı olarak ancak var olabilir. Bu durumda eğer Allah âlemi ve zamanı yaratmış işe sonsuz bir zamanın var olması gerekir. Çünkü eğer âlem ve zaman sonradan yaratıldığı varsayılsa, âlem ve zamandan önce bir zamanın olması gerekir. Yani âlemin yokluğu, varlığından önce ise ve varlığından önceki durum da sonsuz ise bu, âlemin yaratılmadığı sonsuz bir zamanın varlığını gerekir. Bu ise çelişkilidir. Dolayısıyla Allah'ın âlem ve zamana önceliğinin zaman bakımından değil zat bakımından olması gerekir (Gazzâlî, 2005, s. 32,33, Razî, 2019, s. 103).

Gazzâlî filozofların öncelik ve sonralık kavramlarının özdeşlik ilkesine dayalı tahliline benzer bir yolla cevap verir. O da cevabında özdeşlik ve teselsülün imkânsızlığı ilkelerine dayanır. O “Allah önce vardı âlem yoktu ve sonra âlem var oldu” cümlesinde geçen öncelik ve sonralık kavramlarını özdeşlik ilkesine dayalı olarak tahlil eder. Bu tahlile göre Gazzâlî kelâmcıların “Allah vardı âlem yoktu” sözünün Allah'ın var ve âlemin yok olduğuna işaret ettiğini ve filozofların iddia ettikleri gibi bu ifadenin üçüncü bir şeyin yani zamanın varlığını gerektirmediğini söyler. Gazzâlî “Allah vardı âlem yoktu” ve sonra “Allah ile beraber âlem de var oldu” sözü aslında sadece iki şeyin varlığından bahsetmektedir. Ancak burada vehim gücü, üçüncü bir şeyin yani âlemin varlığından önce zamanın var olması gerektiğini çağrışım yoluyla insana hatırlatmaktadır. Aklen düşünüldüğünde bunun sadece vehimsel bir yanılsama olduğu anlaşılır. Çünkü vehim, öncesi olmayan bir başlangıcın varlığını kavrayamaz (Gazzâlî, 2005, s. 32,33).

Gazzâlî âlemin başlangıcından önce bir zamanın bulunmadığını, filozofların da kabul ettiği âlemin ötesinde boşluk ve doluluğun olmadığı düşüncesiyle destekler. Bu istidlale göre cisimlerin boyutlarının sonsuz olması mümkün değildir (İbn Sina, 2004, s. 160, Erdoğan, 2019, s. 106). Çünkü boyut cisim ile alakalı bir kavramdır. Cisim sonlu olunca veya cismin bittiği yerde ona ilişkin olan boyutu da son bulur. Bununla beraber cismin vardığı nihaî sınır düşünüldüğünde, vehim bu sınırın ötesinde bir şeyin olmaması gerektiğini kabul etmekte zorlanır. Vehim gücü âlemin sınırının ötesinde dolu veya boş bir mekânın varlığını tasavvur eder. Nasıl ki mekâna ilişkin boyutun varlığı cismin varlığına bağlı ise zamana ilişkin boyutun da varlığı harekete bağlıdır. Zira cismin parçalarının uzantısı mekâna ilişkin boyutu meydana getirdiği gibi hareketin parçalarının birbirini takibi yani hareketin devam etmesi de zamanı meydana getirir. Hareketin daha önce farklı iki durumdan birinin diğerini öncelemesiyle meydana geldiği ifade edilmiş ve bu iki ucun ezeli olmasının imkânsızlığı ortaya konmuştu. Ayrıca izafî olarak alt veya üst şeklinde boyutlanan mekânın ötesinde bir alt ve üst aramak nasıl ki anlamsız ise izafî olarak önce ve sonra şeklinde boyutlanan zamanın da bu boyutlarından öte



bir varlığının bulunduğunu ileri sürmek anlamsızdır. Bununla beraber hayal gücü, teselsülün imkânsızlığı ilkesine dayalı olarak âlemin en son sınırının ötesinde dolu veya boş hiçbir şeyin olmadığını idrak edemediği gibi, âlemin başlangıcından önce bir zamanın olmadığını ve onun başlangıcının öncesiz olduğunu da idrak edemez. Âlemin ötesinde dolu veya boş bir şeyin olmadığını ve âlemin başlangıcından önce bir zamanın bulunmadığını ancak akıl idrak eder (Gazzâlî, 2005, s. 33,34).

Filozofların bu istidlallerine zaman kavramının özdeşliğe dayalı tahlili yapılarak ve teselsülün imkânsızlığı ilkesine dayanılarak cevap verilebilir. Bu tahlile göre zaman birbirini takip eden anlardan oluşur. Bu anlardan ikisi yakından tahlil edildiğinde bu anlardan ikincisinin birincisi tarafından öncelenmiş olmasının başka bir anı gerektirmediği söylenebilir. Yani zamanın bir parçasının diğer parçasını öncelemesi zaman bakımından değildir. Aksi takdirde imkânsız olan teselsül gerekirdi. Zamanın parçalarının birbirini öncelemesi nasıl ki üçüncü bir şeyin varlığını yani üçüncü bir anın varlığını gerektirmiyor ise Allah'ın âlemi öncelemiş olması da Allah ve âlem dışında üçüncü bir şeyin yani zamanın varlığını gerektirmez (Razî, 2019, s. 106).

Gazzâlî filozofların Allah-âlem ilişkisini illet-ma'lul ilişkisi şeklinde düşünüp âlemin ezeli olması gerektiğini illetin bulunması durumunda ma'lûlün gecikmesinin mümkün olmamasıyla açıklamalarına Allah-âlem ilişkisinin fail-fiil şeklinde olduğu ve ezeli irade ile âlemin meydana geldiği şeklinde bir açıklama ile cevap verir. Gazzâlî'ye göre filozoflar, kelâmcıların âlemin ezeli irade ile sonradan meydana geldiği yönündeki görüşlerine itirazlarını üç ilke ile temellendirir. Filozofların kullandığı birinci ilke “her şeyin bir nedeni vardır” ikinci ilke “her neden sonucunu araya fasıla girmeksizin zorunlu olarak gerektirir”, üçüncü ilke ise “teselsülün imkânsızlığı” ilkesidir. Gazzâlî filozofların bu itirazlarına fail-i muhtâr Allah anlayışı ile cevap verir. O da cevabını yukarıda filozofların dayandığı “her şeyin bir nedeni var” ve “teselsül imkânsızdır” ilkelerine dayanarak ortaya koyar. Ancak ilkelerin uygulanmasında ve elde edilen sonuçlar açısından farklılık vardır. Birinci fark şudur: Gazzâlî, Allah-âlem ilişkisini illet-ma'lul ilişkisi olarak kabul etmez. Ona göre Allah-âlem ilişkisi fail-fiil ilişkisi gibidir ve aralarında bir zorunluluk bulunmamaktadır. İkinci fark şudur: Filozoflara göre “her şeyin bir nedeni vardır” ilkesi ezeli irade için de geçerlidir. Dolayısıyla eğer âlem ezeli irade ile sonradan meydana gelmişse bunun muhakkak bir sebebi olmalıdır. Gazzâlî, ezeli iradenin tercihlerini yapmada herhangi bir sebebe ihtiyaç duymadığını ve hiçbir neden olmadan özgür bir şekilde tercihlerde bulunduğunu söyler. Dolayısıyla nasıl ki “her şeyin bir nedeni vardır” ilkesini “teselsül ve devr imkânsızdır” ilkesi gereğince sebepler zincirini sonsuza kadar sürdürmeyip bir zorunlu varlıkta durduruyor isek aynı şekilde “her şeyin muhakkak bir sebebi vardır” ilkesini âlem neden

yaratıldığı zamanda irade edildi şeklindeki soruda da yine teselsülden kurtulmak amacıyla özgür irade ile sonlandırabiliriz. Ayrıca özgür irade kavramı, özdeşlik ilkesine dayalı olarak tahlil edildiğinde, onun mahiyetine herhangi bir neden olmadan da tercih yapabilmenin dahil olduğu görülür. Dolayısıyla özgür iradenin tercihini yapması için bir nedenin olması gerektiğini iddia etmek doğru değildir (Gazzâlî, 2005, s. 25). O, filozofların âlemin ezeli irade ile sonradan yaratıldığında ezeli iradenin yaratma zamanını neden daha önce değil de yaratıldığı zamanda yaratıldığına dair sorularının çelişki barındırdığını söyler. Çünkü âlem yaratılmadan önce bir zaman var olmadığı için böyle bir soru anlamsızdır. Ayrıca özgür iradeli olmak bir tercih sebebi olmaksızın iki mümkünden birini diğerine tercih edebilmektir. Bu sebeple âlemi sonradan meydana getiren ezeli iradenin özgür olduğu düşünüldüğünde onun âlemi neden var ettiği zamanda var ettiğini niçin daha önce veya sonra var etmediği gibi soruları sormanın da ezeli iradenin özgür olmasıyla çeliştiğini söyler (Gazzâlî, 2005, s. 22-25).

### **2.3. Üçüncü Delilde Filozof ve Kelâmcıların Âlemin Kıdemi-Hûdusu Tartışmasında Dayandıkları İlkeler**

Filozoflar âlemin kıdemi konusundaki üçüncü delillerinde özdeşlik ilkesine dayalı imkân kavramının tahliliyle istidlalde bulunur. Bu istidlale göre âlemin varlığı sürekli mümkün olmak zorundadır (İbn Sina, 2005, s. 139). Aksi takdirde onun daha önce imkânsız iken sonradan imkâna dönüştüğünü söylemek gerekir. Filozoflara göre âlemin sürekli mümkün olmasının iki anlamı vardır. Birincisi, âlemin sürekli mümkün olması, ona Allah'ın kudretinin yetmeyeceği hiçbir zamanın düşünülmemeyeceği anlamındadır. İkincisi ise âlemin sürekli mümkün olmasında çıkan sonuç olarak onun bir başlangıcının olmadığı anlamıdır (İbn Sina, 2005, s. 140,141, Gazzâlî, 2005, s. 40).

Allah dışında başka ezeli varlığın olmadığını ortaya koymak için kelâmcıların imkânı, Allah'ın ilim veya kudret sıfatlarına irca ederek “güç yetirilebilir” (makdûr) olarak düşünmelerini filozoflar kabul etmez. Filozoflara göre imkânın ilim olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü filozoflarda kelâmcılardaki “bilgi bilinene (ma'lûm) tabidir” anlayışının aksine “bilgi bilineni gerektirir” anlayışı vardır. Bu sebeple bilinen imkân, bilgiden ayrı başka bir şey olmak durumundadır. İmkânı “güç yetirilebilir” olarak izah edip onu Allah'ın kudretinde olan bir şey olarak kabul etmek de mümkün değildir. Çünkü bir şeyin güç yetirilebilir olduğu ancak onun mümkün olmasıyla anlaşılır (Gazzâlî, 2005, s. 42, Baga, 2019, s. 216,217).

Filozoflar, özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayanarak imkân kavramının tahlilinden âlemin kıdemine delil getirdikleri gibi benzer bir şekilde hudûs kavramının tahlilinde de sebr ve taksim yöntemini de kullanmak suretiyle delil getirirler. Bu delile göre öncelikle kelâmcıların hudûs

kavramı ile hangi muhtemel anlamaları kastettiklerinin ortaya konulması gerekir. Filozoflar, kelâmcıların “âlem hâdistir” iddialarında hudûs kavramından kastettikleri anlamlar sıralandığında bunların üç ihtimal olduğunu söyler. Buna göre kelâmcılar hudûs kavramı ile ya âlemin kendi yokluğuyla öncelenmiş olmasını ya Allah’ın varlığıyla öncelenmiş olmasını ya da bizim bilmediğimiz bir şey tarafından öncelenmiş olmasını kastediyor olabilirler. Filozoflara göre bir şeyin bir şeyi öncelemesi beş farklı şekilde olabilir. Dolayısıyla kelâmcıların âlem hâdistir iddialarında tam olarak neyi kastettiklerinin anlaşılabilmesi için hudûsu hangi tür bir önceleme anlamında kullandıklarını ifade etmeleri gerekir. Buna göre bir şey başka bir şeyi ya illet, ya şeref ya mekân ya doğa ya da zaman bakımından önceleyebilir. Âlemin yokluğunun onu illet, şeref ve mekân bakımından öncelemiş olmasının imkânı yoktur. Yokluğun illet olması, ya da varlıktan şeref bakımından daha önce olması ya da onun bir mekânda önceliğe sahip olmasının geçersiz olduğu hususunda ittifak vardır. Geriye âlemin yokluğunun varlığını zaman veya doğa bakımından öncelemiş olabilme ihtimalleri kalır. Âlemin yokluğunun varlığını zaman bakımından öncelemiş olması mümkün değildir. Çünkü eğer âlemin daha önce yok iken sonradan var olduğunu ve dolayısıyla yokluğunun zaman bakımından varlığını öncelediği iddia edilirse, âlemin var olmama hali için başlangıcı olmayan sonsuz bir zaman varlığının kabul edilmesi gerekir. Zamanın hareketin sayımından ibaret olmasından dolayı onun kıdemi hareketin de kıdemini o da cismin kıdemini gerektirir ki hudûsun bu anlamdaki kullanımı âlemin sonradanlığına değil onun ezeli olduğuna götürür. Eğer kelâmcılar âlemin yokluğunun, varlığını doğa bakımından öncelediğini söylüyor iseler bu kabul edilebilir. Çünkü mümkün, zatından olan bir varlığa sahip değildir. O varlığını başkasından alıyor olduğu için kendi zatından kaynaklanan bir durumun (yani yokluğunun), başkası tarafından kendisine verilen (yani varlığın) doğa bakımından bir önceliğinin olduğu söylenebilir. Ancak hudûsun bu anlamdaki kullanımı âlemin zaman bakımından bir başlangıcının olduğu veya yokluğu tarafından öncelendiği anlamına gelmez. Yani âlemin yokluğunun varlığını doğa bakımından öncelemiş olması onun ezeli olmasına mâni olmaz (İbn Sina, 1980, s. 27, Râzî, 2019, s. 104).

Eğer kelâmcılar hudûs kavramı ile âlemin varlığını önceleyen şeyin Allah’ın varlığı olduğunu kastediyor iseler bunun da yukarıda zikredilen muhtemel beş anlamı olabilir. Eğer kelâmcılar hudûs kavramı ile bu anlamlardan illiyet, tabiat ya da şeref bakımından Allah’ın âleme bir önceliğinin olduğunu kastediyorsalar bunların üçü de âlemin zamansal bir başlangıcı anlamını taşımadıkları için ya da âlemin ezeli olmasına engel bir durum oluşturmadıkları için kabul edilebilir. Çünkü illet bakımından önceliğe bakıldığında Allah’ın âlemin illeti olması bakımından bir önceliğinin ve âlemin de ma‘lul olması bakımından bir sonralığının olduğunu

kabul etme ile âlemin ezeli olduğunu kabul etme arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Tabiat ve şeref bakımından Allah'ın âleme bir öncelik veya üstünlüğünü kabul etmenin de âlemin kadim veya ezeli olmasını kabul etme ile çelişecek bir durumu bulunmamaktadır. Allah'ın âlemi zaman bakımından öncelemesi ise daha önce geçtiği üzere zamanın ezeliğini gerektirdiği için kabul edilmesi çelişki barındırmaktadır. Mekân bakımından bir önceliği ise savunan kimse bulunmamaktadır (Razî, 2019, s. 104,105).

Kelâmcılar Allah-âlem ilişkisini illet ma'lûl ilişkisi olarak kabul etmezler. Onlara göre Allah âlemi daha önce olmadığı halde irade ve kudretiyle sonradan yaratmıştır. Gazzâlî, filozofların ezeli iradenin sonradan olanlarla ilişkisinin mümkün olamayacağı ve Allah'ın iradesinin sonradan değişmesinin düşünülemediği ile ilgili argümanlarına cevap vermektedir. Buna göre Gazzâlî, ezeli bir irade ile meydana gelen âlemin, varlığa gelmeden önce irade edilmemesi sebebiyle ortaya çıkmadığını dile getirmektedir. Dolayısıyla âlem var olduğu anda ezeli irade ile murad edildiği için oluşmaktadır. Filozoflar ise bu açıklamaya karşı çıkmışlardır. Nitekim onlar sonradan olan bir şeyin sebep ve gerekçesi olmaksızın meydana gelebileceği gibi bütün sebep ve gerekçelerin tamamlandığı halde gerekli kıldığı şeyi erteleyen bir gerektiricinin varlığını da imkânsız bulmaktadırlar. Bu durumda şartları hazır olan bir şeyin varlığa gelmesi zorunlu gözükmemektedir. Aynı şekilde filozoflar, âlemin olmadan önceki halinde de irade, irade edici ve irade edilen arasındaki ilişkinin bulunduğunu ve bunların yenilenip değişebileceğini ifade etmektedirler (Gazzâlî, 2005, s. 17). Gazzâlî bu cevaba karşı bir şeyin meydana gelmesinde ezeli iradenin imkânsız olması bilgisini, filozofların neye dayandırdıklarını irdelemekte ve onları bu sonuca götüren şeyin, akıl yürütme mi yoksa akli bir zorunluluk mu olduğunu sormaktadır. Buna göre şayet akıl yürütme ile varılan bir sonuç ise filozoflar tarafından açıklanması gerektiğini söyleyen Gazzâlî, akli bir zorunluluk olarak düşünüldüğünde ise kendilerine karşı çıkanların neden böyle düşünmediğini sorgulamakla onların bir yanlıgı içinde oldukları hakkında mantıksal bir çıkarımında bulunmaktadır (Gazzâlî, 2005, s. 19).

#### **2.4. Dördüncü Delilde Filozofların ve Kelâmcıların Âlemin Kıdemi-Hûdusu Tartışmasında Dayandıkları İlkeler**

Filozoflar dördüncü delilde âlemin kıdemi konusundaki iddialarına imkân ve varlık kavramlarının özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayalı tahlili ile istidlalde bulunur. Bu tahlile göre imkân sıfatı varlığa ait (vücûdî) bir anlamdır. Varlığa ait anlamlar ise ancak var olan bir şey ile taşınabilir. Dolayısıyla onun kendi başına varlığı düşünülemez. Filozoflara göre varlık hakkında yapacağımız akli taksim üç seçenекle sınırlı olmak zorundadır. Varlık hakkında

düşündüğümüzde aklen o ya zorunlu ya mümkün ya da imkânsız olmak durumundadır. Bu üç kategori dikkate alındığında âlemin imkânsız olması düşünülemez. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi imkânsız olan bir şeyin varlığa gelmesi, imkânsızın imkânsız olmamasını gerektireceği için özdeşlik ilkesine aykırı olur. Âlemin zorunlu olması da mümkün değildir. Çünkü zatı gereği zorunlu olanın yokluğu varsayıldığında bir çelişki ortaya çıkar. Hâlbuki âlemi yok saydığımızda herhangi bir çelişki meydana gelmemektedir. Yani âlemi bir bütün olarak veya âlemdeki herhangi bir şeyi mevcuda gelmemiş olarak varsaydığımızda aklen herhangi bir çelişki meydana gelmemektedir. Bu durum, âlemin zatı gereği mümkün olduğunu gösterir. Zatı gereği mümkün olanın mevcuda gelmeden önce var oluş imkânı taşıması gerekir. Var oluş imkânı ise vücûdî bir nitelik olduğu için onun taşıyıcısı olmadan onu kendi başına var olarak düşünmek mümkün değildir. Daha önce ifade edildiği gibi vücûdî bir nitelik olan var olma imkânının, olmadığı bir zaman düşünmek mümkün değildir. Çünkü böyle bir varsayım hem imkânsızın imkâna dönüşmesine hem de Allah'ın kudretinin var etmeye yetmediği bir zamanı kabul etmeye götürdüğü için imkânsızdır. Şu hâlde var olma imkânı sürekli olarak bulunmak durumunda olduğundan ve vücûdî bir nitelik olarak kendi başına da var olamayacağından dolayı var oluşu sürekli olan taşıyıcı bir mahalle ihtiyacı ortaya çıkar. Filozoflara göre hiçbir zaman yokluğunu varsayamayacağımız var olma imkânının kendisine dayanacağı şey maddedir. Sürekli var olmak durumunda olan var oluş imkânının taşıyıcısı olan maddenin de olmadığı bir zaman var saymak doğru değildir. Çünkü nasıl ki imkânın olmadığı bir zaman farz edildiğinde, çelişkili bir durum ortaya çıkıyor ise imkânın onsuz olması düşünülemeyen maddenin de olmadığı bir zaman farz edildiğinde, çelişkili bir durum ortaya çıkar (Gazzâlî, 2005, s. 41,42, Razî, 2019, s. 104, Altaş, 2021, s. 596).

Filozoflar maddenin ezeli olduğuna dair ayrıca başka bir delil daha ortaya koyarlar. Onlara göre maddenin sonradan yaratılmış olması mümkün değildir. Çünkü eğer madde sonradan yaratılmış olsaydı onun var oluş imkânının kendisinden önce var olması gerekirdi. Aksi takdirde o imkânsız veya zorunlu olmak durumda olurdu ki bu iki seçeneğin de düşünülmesi mümkün değildir. Maddenin var oluş imkânının kendisinden önce var olmasının imkânsız olduğu konusu ise yukarıda da ifade edildiği gibi imkânsız bir durumu meydana getirmektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi var oluş imkânı vücûdî bir niteliktir ve bu sebeple onun kendisinde kaim olacağı bir mahal yani maddesi olmaksızın var olduğunu farz etmek çelişkilidir. Maddenin var oluş imkânını bir madde olarak düşünmemiz de çelişkilidir. Çünkü maddenin maddesi olarak kabul edilecek olan şey de aynı şekilde var olmadan önce bir var oluş imkânına ihtiyaç

duyacaktır. Dolayısıyla imkân gibi maddenin de ezeli olduğunu kabul etmenin dışında başka bir seçenek kalmamaktadır (Gazzâlî, 2005, s. 41-43, Altaş, 2021, s. 596).

Filozoflar imkânın, Allah'ın kudretine veya ilmine irca etmenin de doğru olmadığını ifade eder. Çünkü bir şeyin güç yetirilebilir olması (makdûr) zaten onun mümkün olmasıyla anlaşılır. Yani güç yetirilebilir olmak onun mümkün olması ile güç yetirilemez olmak da onun mümkün olmaması ile anlaşılır. Dolayısıyla güç yetirilebilir olmak mümkün olmakla ancak anlaşılabilirdiği için imkânı güç yetirilebilir ile açıklamak bir şeyi kendi kendisiyle açıklamak anlamına gelir. Mümkün ve güç yetirilebilirin kapsamaları ve dolayısıyla anlamları aynı olmadığı için hem de bilinme açısından bakıldığında mümkün olma önce bilinip onunla güç yetirilebilir bilindiği için bunun tersini yapmak doğru olmaz. Filozoflara göre imkânın Allah'ın ilmine de irca edilmesi mümkün değildir. Çünkü onlara göre imkânın bilgisi, bilginin kendisinden ayrıdır ve bilgi bilineni gerektirir (Gazzâlî, 2005, s. 42).

Filozofların özdeşliğe dayalı imkân kavramının tahliliden çıkardıkları istidlale, Gazzâlî'nin aynı yöntemi kullanarak cevap verdiğini söylemek mümkün. Yani, Gazzâlî de özdeşlik ilkesine dayalı zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını tahlil ederek cevap verir. Bu cevaba göre varlık hakkında yaptığımız üçlü aklî taksim, aklın yargılarından (itibarî) ibaret olup dışarıda ayrıca var olmayı gerektirecek türden bir şey değildir. Çünkü mümkün, aklen düşünüldüğünde var olmasında veya yok olmasında herhangi bir çelişkinin meydana gelmediği şey için, imkânsız, aklen düşünüldüğünde varlığı çelişkiye sebep olan şey için zorunlu ise aklen yokluğu düşünüldüğünde bir çelişkinin meydana geldiği şey için kullanılır. Gazzâlî, imkânın varlığını dayandıracağı bir maddeye ihtiyaç duymasından imkânın dışarıda bir varlığı gerektirdiği şeklindeki filozofların akıl yürütmelerini doğru bulmaz. Gazzâlî filozofların imkânın varlığını dayandıracağı bir mahalle ihtiyaç duyma özelliğine istinaden onun kendisi ile var olacağı bir maddenin varlığını gerektirdiği istidlaline karşı, imkânsızlık da var olmak için varlığını dayandıracağı bir mahalle ihtiyaç duyar ve dışarıda bu onun imkânsızlığıdır diye bir şeyin varlığını gerekli kıları şeklinde istidlalde bulunur. Halbuki imkânsızın varlığını kabul etmek özdeşlik ilkesi gereği muhaldir. Öyle ise imkânsızlık ve imkân kavramları itibarî (sırf aklî) yargılar olduğu için onların ayrıca dışarıda üzerinde gerçekleşecekleri bir şeyin varlığını kabul etmeye gerek yoktur (Gazzâlî, 2005, s. 42).

Kelâmcıların imkân hakkındaki “o aklın yargısından ibarettir ve dolayısıyla imkân kendisine ilişeceği bir maddenin varlığını gerektirmez” görüşlerine filozoflar karşı çıkar. Onlara göre imkânın aklın yargısı olmasının anlamı, aklın imkân hakkındaki bilgisi demektir. Halbuki imkân kendisi hakkındaki bilgiden başka bir şeydir. Çünkü imkân hakkındaki bilgi ortadan

kalksa bile imkânın kendisi ortadan kalkmaz. Dolayısıyla imkân hali aklın onun hakkındaki yargısından bağımsız olarak bulunmaktadır (Gazzâlî, 2005, s. 43).

Gazzâlî, filozofların aklın yargısı aklın bilgisidir, bilgi de bilineni gerektir istidlaline karşı filozofların tümeller hakkındaki görüşleriyle cevap verir. Filozoflara göre renklilik canlılık gibi tümel kavramlar akılda bulunmaktadır. Tümel kavramlar ve onlara dair bilgi zihinde var olduğu halde tümel kavramların dış dünyada bir nesnelere bulunmamaktadır. Dış dünyada sadece duyularla idrak edilen somut tikeller olduğu halde aklen idrak edilen tümelin dış dünyada varlığından bahsetmek mümkün değildir. Örneğin siyah ve beyaz gibi beş duyumuzla idrak ettiğimiz renklerin dış dünyada varlığından bahsedebildiğimiz halde renklilik kavramını dış dünyada varlığından bahsetmek mümkün değildir. Gazzâlî'ye göre filozoflar zihinde mevcut olduğu halde dış dünyada bir şeyin varlığını gerekli kılmayan tümeller görüşünü sahip oldukları halde imkân konusundaki görüşlerinde bu görüşleri ile tutarlı davranmazlar. Ona göre akli yargıların dışta bir şeyin varlığını gerektirmesi zorunlu değildir nitekim filozofların tümeller konusundaki görüşleri de bunu desteklemektedir (Gazzâlî, 2005, s. 42-45).

Filozofların imkân, dayanmak için dışarıda ezeli bir maddenin varlığını gerektirir istidlaline karşı Gazzâlî bir başka istidlal ile cevap verir. Bu istidlale göre akıl, siyah ve beyazın kendisine işleceği bir cisim olmadan onların mümkün olduğuna hükmeder. Eğer imkânın siyah ve beyaza ait değil, sadece cisme ait olduğu düşünülürse o zaman siyah ve beyaz olmak hakkında imkânsız veya zorunlu denilemeyeceğine göre onun da mümkün olduğunu söylemekten başka çare kalmaz. Yani siyah ve beyazın kendisine nitelik olarak işleceği bir şeyi var saymadan da onların mümkün olduğunu akıl kavrayabilir. Şu hâlde siyah ve beyazın imkânı, kendisine dayanacağı bir cismin varlığını gerektirmeden anlaşılır bir şeydir. O halde imkân aklın bir yargısı olup kendisiyle nitelenecek bir şeyin varlığını gerekli kılmaz (Gazzâlî, 2005, s. 43, Kaya, 2021, s. 654-656).

Gazzâlî filozofların insan nefisleri ile ilgili görüşlerini imkânın kendisine dayanacağı bir şeyin varlığını gerektirmediğine delil olarak kullanır. Bu delile göre insan nefisleri yaratılmadan önce imkân halinde oldukları halde onların kendisine dayanacağı bir şeyi gerektirdiği söylenemez. Çünkü insan nefisleri ne madde ne cisim ne de maddeye yerleşen bir şey değildir. İnsan nefisleri yaratılmadan önce ne bir öze ne de bir maddeye sahip olmadıkları halde onlar için imkân söz konusu olabiliyorsa imkânın da kendisine nitelik olacağı bir şeyin varlığını gerektirmesine gerek yoktur (Gazzâlî, 2005, s. 43, Yıldız, 2021, s. 193).



### **3. METOD**

Bu çalışma hudûs ve kıdem teorilerinin savunulurken dayandıkları temel ilkeleri ortaya koymayı amaçladı. Bunu yaparken teorilerin ispatında kullanılan delilleri çözümledi ve bunların dayandığı temel ilkelerini ortaya koymaya çalıştı. Sonra âlemin hudûs ve kıdemi konusunda iki farklı görüş ortaya koyan kelâmcı ve filozofların görüşlerinin dayandıkları ilkeleri karşılaştırdı. Bunu yaparken Gazzâlî'nin Tehafüt adlı eserini merkeze aldı. Ayrıca filozofların görüşlerinin dayandığı temel ilkeleri ibn Sina ve Farabi gibi filozofların eserlerinden yararlanarak ortaya koydu. Her iki görüşün dayandığı farklı ilkeleri ortaya koyarken diğer taraftan her iki görüşün benzer ilkelerden farklı sonuçları nasıl elde ettiklerini de ortaya koymaya çalıştı.

### **4. BULGULAR**

Bu çalışmada kelâmcıların Fail-i muhtar Tanrı anlayışlarını özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkansızlığı ve nedensellik gibi bazı mantık ilkeleriyle ispatlamaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Bunun yanında filozofların da tenzih anlayışlarını aynı ilkelere dayalı olarak ispatlamaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Böylece aynı ilkelere dayanmalarına rağmen farklı yorumlar ile farklı sonuçlar edildiği ortaya çıkmıştır. Bunun yanında kelâmcıların da tenzih anlayışından filozofların da Tanrı'nın failliğinden vazgeçemediklerini ancak kelâmcıların âlemin kadîm olmasını tenzihe aykırı bulduklarını filozofların da fail olmayı varlık verme şeklinde yorumladıkları tespit edilmiştir.

### **5. SONUÇ VE ÖNERİLER**

Kelâmcıların hudûs teorisini benimsemelerinin temel ilkesi sahip oldukları Fâil-i muhtâr ilah anlayışıdır. Onlar fâil-i muhtâr ilah anlayışı ilkelerini daha iyi açıkladığını düşündükleri hudûs teorisini iki delil ile temellendirdiler. Bu delillerden birincisi âlemde duyuşal tecrübeyle sabit olan değişim ve dönüşümün varlığıdır. İkincisi ise âlemin kadîm olması durumunda ortaya çıkacak olan mantıksal çelişkidir.

Filozofların âlemin kadîm olmasını benimsemelerinin temel ilkesi ise tenzihtir. Onlar tenzihi değişimden ve çokluktan tenzih olmak üzere iki kısımda ele alır. Âlemin hadis olması Tanrı'nın cömert, alim ve yaratan gibi isimlerinde bir değişim veya çokluk meydana getireceği için kadîm olması gerektiğini savundular.

Hudus ve kıdem teorilerinin özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkansızlığı ve nedensellik gibi mantığın temel ilkelerine nasıl dayandıkları ortaya konuldu. Ayrıca teorilerin tenzih ve fail-i muhtar ilkeleriyle nasıl ilişkili oldukları ortaya konmaya çalışıldı. Her iki teorinin dayandığı

başka ilkelerin varlığı araştırılabilir. Ayrıca teorileri belirleyen mantıksal veya akli ilkeler mi yoksa ön kabuller mi olduğu konusu araştırılabilir.

Sonuç olarak kelâmcıların ve filozofların âlemi açıklama teorilerinde dayandıkları ilkelere bakıldığı zaman bunların bir kısmının aynı sonuçların çıkarıldığı ortak ilkeler, bir kısmının farklı sonuçlar çıkarılan aynı ilkeler, bir kısmının ise tamamen farklı ilkeler olduğu söylenebilir. Kelâmcı ve filozoflar arasında yürütülen âlemin hudûsu ve kâdemi tartışmasında dayanılan ilkeler, sayı sınırının nihai olduğu iddiasında bulunulmadan yedi ilke çerçevesinde konu ele alındı. Bu ilkeler özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı, teselsülün imkânsızlığı, tenzih, her şeyin muhakkak bir sebebi vardır ve failiyyet ilkeleridir.

Kelâmcılar tenzih ilkesine dayalı olarak aracı varlıkların Allah'ın yaratma konusundaki birliğine halel getirdiğini savunurken filozoflar sudur teorisi dışında çokluğu açıklama modellerinin Allah'ın birliğine halel getireceğini savundu. Her iki grup âlemin yoktan veya imkândan yaratılmış olmasını da tenzih ilkesi ile ilgili gördüler. Çünkü âlemin yaratılmadan önce yokluğu kadîmin birliğine götürür iken herhangi bir düzeyde âlemin varlığından bahsetmek kadîmlerin çokluğuna sebep olduğu için tevhide aykırı olmaktadır. Filozoflar “her şeyin muhakkak bir sebebi vardır” ilkesine dayanarak âlemin sonradan yaratılmış olmasının da bir sebep gerektireceği için onun ezelî olması gerektiğini savunurken, kelâmcılar aynı ilkeyi “sonradan meydana gelen her şeyin bir nedeni vardır” şeklinde yorumlayarak Allah'ı ve sıfatlarını bundan istisna etti. Ayrıca kelâmcılar özgür irade kavramının mahiyeti gereği tercih yapmada bir nedene dayanma ihtiyacının olmadığını ileri sürdü. Hatta Allah'ta özgür iradenin bulunmayışının bir noksanlık alameti olacağı için tenzihe aykırı olduğunu söylediler.

Filozoflar özdeşlik ilkesine dayalı olarak imkân kavramını tahlil ettiklerinde imkânın sürekli var olması gerektiğini eğer sürekli var olmaz da sonradan yaratılan bir şey olursa daha öncesinde ya zorunlu ya da imkânsız olma durumunda kalacağını ifade etti. Ancak onlara göre her iki durumda olması da özdeşlik ilkesinin ihlalini gerektireceği için uygun olmaz. Kelâmcılar ise özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerine dayalı olarak yaptıkları cisim ve kadîm kavramlarının tahlilinde âlemin sonradan olması gerektiğini ortaya koydu. Bu tahlile göre üçüncü halin imkânsızlığı gereği cisim hareketli ve sakin olmak zorundadır. Hareketli olmak bir şeyin başka bir şey tarafından öncelenmesini gerektirdiği için, durağan olma ise sonradan hareketle bozulduğu için kadîm olma imkânları bulunmamaktadır. Çünkü kadîm olmak başkası tarafından öncelenmemiş olmayı ve başkası tarafından ortadan kaldırılmamış olmayı gerektirmektedir.

Filozoflar özdeşlik ilkesine dayalı olarak zaman kavramı hakkında yaptıkları tahlilde zamanın ezeli olması gerektiğini, hareketin kendisinde ortaya çıkacağı maddenin de hareket sebebiyle ezeli olması gerektiğini söyledi. Kelamcılar ise öncesinde zaman olmayan ilk yaratılanın aklen kavranabileceğini ancak vehmin ilk yaratılandan önce zaman olmadığı halde bir zaman varmış hayaline kapıldığını ileri sürdü.

### Lisans Bilgileri

Dicle Akademi Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

### Copyrights

The works published in Journal of Dicle Academy are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

### Yazar Beyanı

**Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı:** Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

**Etik Kurul Onayı:** Bu araştırma etik kurul izni gerektiren analizleri kapsamadığından etik kurul onayı gerektirmemektedir.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar açısından ya da üçüncü taraflar açısından çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### KAYNAKÇA

- Altaş, E. (2021). Halk teorisi (yoktan yaratma), içinde Ö. Türker (Ed.), *Metafizik - İslâm düşüncesinde teoriler I*. Ketebe Yayınları, 589-610.
- Aydoğan, H. "Plotinos felsefesinde sudur ve hipostaz sisteminin düzeni üzerine", *Eskiyeşi*, 46, (2022), 115-144.
- Aygün, F. (2018). İslâm düşüncesinde tanrı-âlem (birlik-çokluk) ilişkisine yönelik temel teoriler: hudûs, sudûr, zuhûr, *Kader*, 16(1),157-187. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.419-598>
- Baga. M.S. (2019). Âlemin ezeliği tartışmalarına muhyiddîn el-karabâğî'nin katkıları, *Bingöl üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*, 14, 211-227.
- Cüveynî, (1992). *Akîdetü'n-nizâmiyye*. (thk. M. Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-ezheriyye li't-Türâs.
- Demirli, E. (2023). Vahdet-i vücûd. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. 42, 431-435.
- Düzgün, Ş. A. (1998). *Nesefî ve islam filozoflarına göre Allah-âlem ilişkisi*. Akçağ Yayınları.
- el-Kâşânî, (2005). *Tasavvuf sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli). İz Yayıncılık.
- Erdoğan, Ö. F. (2019). Fârâbî ve İbn Sinâ felsefesinde boşluk/halâ kavramı, *Journal of Islamic research*. 30(1), 92-111.

- Erken, A. (2021). Kıadîmde hâdis çıkar mı? "El-Ġazâlî'nin tehâfutu'l-felâsife'de âlemin kıdemine dair birinci delile yönelttiği ikinci itirazın analizi. *Ankara üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*, 62(2), 417-443.
- Fârâbî, (2005). *Uyûnü'l-mesâil*. (Çev. M. Kaya). Klasik Yayıncılık.
- Gazzâlî, (2005). *Tehâfütü'l-felâsife*. (Çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu). Klasik Yayınları.
- Fahri, M. (2000). *İslâm felsefesi tarihi*. (Çev. K. Turhan). Birleşik Yayıncılık.
- İlvaroğlu, M. C. & Yaqoob, L. H. ((2019). Âlemin ezeliği meselesi: İbn Sînâ, Gazzâlî ve Hocazâde'nin görüşlerinin karşılaştırılması. *Adıyaman üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü dergisi* (32), 318-340. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.437919>
- İbn Furek, (1987). *Mücerred makalati's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'ari*. (thk. D. Gimaret) Dârü'l-maşrik.
- İbn Sînâ, (2005). *Metafizik II*, (Çev. E. Demirli ve Ö. Türker), Litera Yayıncılık.
- İbn Sina, (2005). *İşaretler ve tenbihler*. (Çev: E. Demirli ve A. Durusoy), Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, (2004). *eş-Şifa el-ilâhiyat/fizik I*, (Çev. M. Macit ve F. Özpilavcı), Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, (2004). *Uyunu'l-hikme*. (thk: A. Bedevî), Daru'l-Kâlem.
- İbn Sînâ, (t.y.) *Risale fi'l-hudûd*. Daru'l-Arab.
- Kahraman, H. (2019). Fâil-i muhtâr tanrı anlayışını ortaya koymada bir argüman olarak cevher-ârâz teorisi: cüveynî örneği. *Marife dini araştırmalar Dergisi* 19(1), 9-22. <https://doi.org/10.33420/marife.519-351>
- Kahraman, H. (2023). *Ebü'l-kasım el-ensari'de tanrı-âlem tasavvuru*. Kitap Dünyası.
- Kandemir, A. M. (2021). Âlemin ötesine uzanan el: mu'tezile'nin basra ve bağdat ekolleri arasında boşluk/halâ tartışmaları. *Nazariyat* 7(1), 1-34.
- Kaya, M. C. (2021). İmkân teorisi, içinde Ö. Türker (Ed.), *Metafizik - islâm düşüncesinde teoriler I*, Ketebe Yayınları.
- Kaya, M. (2023). Sudûr. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. 37, 476-468.
- Kaya, V. (2011). Âlemin ezeliği tartışmalarında hocazâde'nin yeri. *içinde*. T. Yücedođru vd. (Ed.) *Uluslararası hocazâde sempozyumu: bildiriler*. 253-268. Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- Macit, M. (1997). İmkân metafiziği üzerine- Gazali'nin felsefi determinizmi eleştirisi. *Divân ilmi araştırmalar*. 2(3), 93-141.
- Nabi, M. N. (2010). Plotinus ve İbni Sînâ'nın felsefi sistemlerinde sudûr nazariyesi. (Çev. O. Elmalı ve H. Ö. Özden). *Atatürk üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*. 33, 221-227.
- Râzî, F. (2019). *el-Muhassal: kelâm ve felsefenin ana meseleleri*. (Çev. E. Altaş). Klasik Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2023). Hudûs. *Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi*. 18, 304-309.

- Turgut, A. K. (2012). Meşşâî felsefesinde Allah'ın sıfatları meselesi. *Uludağ üniversitesi ilâhiyat fakültesi dergisi*. 21(2), 1-21.
- Türker, Ö. (2021). Halk teorisi (Yoktan yaratma), İçinde Ö. Türker (Ed.), *Metafizik- islâm düşüncesinde teoriler I*. Ketebe Yayınları, 361-383.
- Türker, S. (2021). Gazzali felsefesi üzerine bazı tespitler: psikoloji, salt akıl ve metafizik. *Kutadgubilig*. 20, 57-98.
- Özdemir, M. (2012). *Gazzâlî'nin tehâfütü'l-felâsife adlı eserinde üç mesele'nin ele alınışı ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle mukayesesi*. (Basılmamış doktora tezi),
- Yıldız, M. (2021). Gazzâlî ve ibn melahimi'nin ibn sina eleştirileri tehafütü'l-felasife ve tuhfetü'l-mütekellimin bağlamında bir değerlendirme. *İslam düşüncesinde eleştiri ve tahammül ahlakı III*, İlbey Matbaa.