

Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri

Dr. Tuna TUNAGÖZ*

Atf / ©- Tunagöz, T. (2012). Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 171-203.

Özet-Ömrünün büyük bölümünü Bağdat'ta geçiren Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî (454/1062-547/1152), istikrarlı araştırmacılığının semeresi olarak tıp, astronomi, farmakoloji, mantık, fizik ve metafizik sahalарında eserler vermiş eleştirel bir filozoftur. Dinî ve felsefî literatürü uzun yıllar boyunca inceleyen Ebû'l-Berakât, nihaî olarak birçok önemli nazarı meselede Meşşâîlikten çok Eş'arîliğe yakın sonuçlara ulaşmış ve eklektik yeni bir felsefî sistem oluşturmaya teşebbüs etmiştir. Makalemiz, İslâm düşüncesinin iki muhalif akımı Meşşâîlik ile Kelâm'ın derin ihtilaf noktalarından birisi olan hudûs meselesinin, bağımsız filozof Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî tarafından nasıl yorumlandığını açıklamaya ve bu konu özelinde el-Bağdâdî'nin ismi geçen muhalif ekoller arasındaki yerini belirlemeye çalışmaktadır.

Anahtar sözcükler- Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî, Hudûs Delili, İslam Düşüncesi, Meşşâîlik, Kelam.



Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Biyografisi

Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ el-Bağdâdî,¹ muhtemelen 454/1062 tarihinde,² Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Musul'un kuzeyinde yer alan Beled'de doğmuştur.³

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: tunatunagoz@hotmail.com

¹ eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; *Nektu'l-himyân fi nuketi'l-'umyân*, s. 304.

el-Bağdādī, adını daha çok Meşşâliğe yönelttiği eleştirileriyle duyurmuş-
tur. Fakat şöhretini öncelikli olarak tıptaki uzmanlığına borçludur.⁴ Zaten bilinen
tek hocası da devrin tıp otoritesi Ebū'l-Ḥāsen Sa'īd b. Hibetillāh'tır (ö. 495/1102).⁵

Biyografik eserlerde *Evḥaduzzemān*,⁶ *Feylesūfu'l-'Irāqayn*,⁷ 'Aristotelēs
denginde bir filozof'⁸ olarak nitelenen Ebū'l-Berakāt'ın felsefe tahsilinin nerede, ne
zaman ve kimler elinde gerçekleştiği bilinmemektedir. Muhtemelen, felsefe ile de
ilgilenen hocası büyük tabip Ebū'l-Ḥāsen'den kazandığı altyapıyla, İslām kültür ve
medeniyet tarihinin velut bir devrinde yaşamış birisi olarak Platōn (m.ö. 347),
Aristotelēs (m.ö. 322), Proklos (ö. 485), İoannēs Philoponos/Yahyā en-Naḥvī (ö.
570), el-Kindī (ö. 252/866?) Ebū Bekr er-Rāzī (ö. 313/925), el-Fārābī (ö. 339/950),
İḥvānu's-Şafā' (IV/X. yy.), el-Bākīllānī (ö. 403/1013), İbn Sīnā (ö. 428/1037), el-
Cuveynī (ö. 478/1085) ve el-Ğazzālī (505/1111) gibi düşünürlerin eserlerini ince-
leyerek fikirlerini olgunlaştırmıştır.⁹ Yahudi asıllı Ebū'l-Berakāt, ömrünün sonların-
da da Müslüman olmuştur.¹⁰

² Bkz. el-Beyheķī, *Tetimmetu şivāni'l-ḥıkme*, s. 126. Bu tercihin gerekçeleri için bkz. Tuna
Tunagöz, *Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'de Tanrı düşüncesi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, s. 12-13.

³ İbn Ebī Usaybī'a, *'Uyūnu'l-enbā' fi şabakāti'l-eṭibbā'*, s. 374.

⁴ İbnu'l-Kıfṭī, *İḥbāru'l-'ulemā' bi aḥbāri'l-ḥukemā'*, s. 226; 'Alī 'Abdullāh Deffā', *A'lāmu'l-'Arab
ve'l-muslimīn fi't-ṭıbb*, s. 170-174.

⁵ Bkz. İbn Ebī Usaybī'a, *'Uyūnu'l-enbā'*, s. 342-343; İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-a'yān ve enbāu
ebnā'i-zemān*, c. VI, s. 75-76.

⁶ İbn Ebī Usaybī'a, *'Uyūnu'l-enbā'*, s. 349.

⁷ İbnu'l-Kıfṭī, *İḥbāru'l-'ulemā'*, s. 224; İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-a'yān*, c. VI, s. 74; İbn Ebī
Usaybī'a, *'Uyūnu'l-enbā'*, s. 374; eş-Şafedī, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, c. XXVII, s. 178; ez-Ziriklī, *el-
A'lām*, c. VIII, s. 74; el-Bağdādī, *Hediyyetu'l-'ārifin esmāu'l-muellifin ve āşāru'l-muşannifin*, c.
II, s. 505; eş-Şehrazūrī, *Nuzhetu'l-ervāḥ ve ravḍatu'l-efrāḥ*, s. 344.

⁸ Bkz. el-Beyheķī, *Tetimme*, s. 125; ez-Ziriklī, *el-A'lām*, c. VIII, s. 74.

⁹ "Eskilerden nakledilen kitapları ve sonrakilerce yapılan şerh ve eserleri okuyarak elimden
geldiğince felsefî bilimlerle uğraşıyordum. Çok fazla okuyor ama çok az bilgi elde ediyordum
(...) Yorumları anlamak ve öğrenmek için çokça fikir yürütüyor, kafa yoruyordum. Eskilerden
aktarılan sözlerin bir kısmını uygun bir kısmını da hatalı buluyordum. Bu konularda söylen-
memiş veya nakledilmemiş gerçekleri de varlık kitabını inceleyerek elde ediyordum." el-
Bağdādī, *el-Kitābu'l-mu'teber fi'l-ḥıkmeti'l-ilāhiyye*, c. I, s. 3.

¹⁰ el-Beyheķī, *Tetimme*, s. 126; İbnu'l-Kıfṭī, *İḥbāru'l-'ulemā'*, s. 224-227; İbn Ebī Usaybī'a,
'Uyūnu'l-enbā', s. 375-376; İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-a'yān*, c. VI, s. 74; eş-Şehrazūrī,

Meşşâî felsefeyi bozulmamış aslı biçimine yeniden dönüştürmeyi hedefleyen¹¹ el-Bağdādî'nin orijinal ve nitelikli fikirler beyan etmiş olmasına rağmen, kitlelere mal olduğu veya İslam düşünce tarihinin yapı taşlarından birisi olduğu söylenemez.

Ebū'l-Berakāt, felsefî sistem ve üslup bağlamında Meşşâîliğe, ulûhiyet tasavvurunda Eş'arîliğe, nefis anlayışında ise tasavvufa yakındır. Fakat genelde, Meşşâî çizgiye olan yakınlığına işaret etmemiz gerekir. Herhangi bir ekolün mutaassıp takipçisi olmayan filozofumuzun fikirleri, ardından gelen düşünürlerin sistemlerinin lehinde ya da aleyhinde yer almasına göre, müspet ya da menfî olarak değerlendirmiştir.

es-Suhreverdî (ö. 587/1191), âlemin kıdemi, Meşşâî sudûr teorisinin eksiklikleri, Allah'ın varlığı ve ispat yöntemleri, insan ruhu ve nitelikleri, en önemlisi felsefî sisteminin temeli olan "nûr" tasavvuru gibi hususlarda Ebū'l-Berakāt'tan istifade etmiştir. *Kitābu't-Telvîhāt*'ta sık sık ondan alıntı yapar. Bununla birlikte, Ebū'l-Berakāt'ı, Allah'a hâdis irade izafe ettiği için,¹² felsefî hakikatleri ve önceki filozofları anlayamamakla; Yahudiliğe, İslâmiyet'e, tevhit inancına ve felsefî kesinliğe muhalefet etmekle itham eder.¹³

Faḥruddîn er-Râzî (ö. 606/1210), filozofların düşünce dünyasına felsefe cephesinden itiraz eden birisi olması hasebiyle Ebū'l-Berakāt'tan, kelâmî paradigmaya yaklaştığı fizik, psikoloji ve metafizik bahislerinde oldukça faydalanmış; eş-Şehrazürî'nin de (ö. 687/1288'den sonra) işaret ettiği gibi, filozoflara yönelttiği eleştirilerin çoğunluğunu Ebū'l-Berakāt kanalından elde etmiştir.¹⁴

Nuzhetu'l-ervâh, s. 344; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; ez-Zehebî, *et-Târîh*, c. XXXVIII, s. 342.

¹¹ Bkz. el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. I, s. 2-3.

¹² el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 45-48.

¹³ Bkz. es-Suhreverdî, *Kitābu'l-meşâri' ve'l-mu'tarahât*, *Mecmû'a-i muşannefât-i Şeyh-i İsrâk* içerisinde, c. I, s. 436-438; Mustafa Çağrı, "Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî", *DİA*, c. X, s. 307; Ebū Sa'de, *el-Vucûd ve'l-hulûd fî felsefeti Ebî'l-Berakāt el-Bağdādî*, s. 45; Y. Tzvi Langermann, "Al-Baghdadi, Abu'l-Barakat", *Routledge encyclopedia of philosophy*, c. I, s. 637-638.

¹⁴ Bkz. eş-Şehrazürî, *Nuzhetu'l-ervâh*, s. 395; Şerafeddin Yalıtıkaya, "Ebu Al-Berakāt Al-Bağdādî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi mecmuası*, sayı: 17, s. 35; Ebū Sa'de, *el-Vucûd ve'l-hulûd*, s. 46.

İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre, filozofumuz Meşşâî geleneği taklit etmemiş ve nübüvvet ışığıyla aydınlanmış bir düşünürdür. İlahî sıfatlar, sıfatların zâtla ilişkisi, Allah'ın tikelleri bilmesi gibi meselelerde onun Sünnî görüşe yakın yorumlarını saygı ve takdirle anar; ayrıca bu mutabakatı Ebû'l-Berakât'ın Bağdat'ta hadis âlimleriyle olan yakın temasına hamleder.¹⁵

Filozofun muasırı olan meşhur mantıkçı 'Umer b. Sehlân es-Sâvî (ö. 540/1145), İbn Sînâ'nın cüz'iyât bahsindeki görüşlerini tenkit eden Ebû'l-Berakât'ı eleştirmek için bir risale yazmıştır. Zahirüddin el-Beyheki (ö. 565/1169), *el-Mu'teber'e*, muhtemelen 549/1154'den önce, [*el-Muşteher fi Nakdi'l-Mu'teber* isimli kitapla]¹⁶ bir reddiye yazmıştır. Naşirüddin eṭ-Ṭūsî (ö. 672/1274), el-Bağdâdî'nin âlemin sonsuzluğu ile ilgili görüşlerini eleştirmek için özel bir risale yazmıştır. Sonraki dönemde, Huseyn b. Mu'înidin el-Meybûdî (ö. 912/1506) ile Molla Şadrâ (ö. 1050/1641) Ebû'l-Berakât'ın görüşlerini tartışmaya devam etmişlerdir.¹⁷

Bu düşünürlerin dışında eş-Şehrazûrî, Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350), 'Aduddin el-İcî (ö. 756/1355), el-Curcânî (816/1413) ve Celâluddin ed-Devvânî (908/1502) Ebû'l-Berakât'ın düşüncelerinden istifade etmişlerdir.¹⁸

547/1152 tarihinde vefat eden¹⁹ Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin bilinen eserleri şunlardır:

- 1) el-Kitâbu'l-mu'teber²⁰
- 2) Risâle fi'l-'aql ve mâhiyyetih²¹

¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye*, c. I, s. 348, 354.

¹⁶ Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, c. IV, s. 1763; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXI, s. 85; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, c. I, s. 700; *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, c. II, s. 486. en-Nedvî, el-Beyheki'ye ait bu kitabın kayıp olma ihtimalinden ihtiyatla bahsetmektedir. Bkz. en-Nedvî, "Makâle", *el-Mu'teber* sonunda, c. III, s. 243.

¹⁷ Bkz. Wilferd Madelung, "Abu'l-Barakât al-Bağdâdî", *Encyclopaedia Iranica*, c. I, s. 268.

¹⁸ Çağrırcı, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, s. 307.

¹⁹ Bkz. el-Beyheki, *Tetimme*, s. 126.

²⁰ el-Beyheki, *Tetimme*, s. 126; İbnü'l-Kıfî, *İhbâru'l-'ulemâ'*, s. 224; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-enbâ'*, s. 376; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

- 3) Risâle fî'n-nefs²²
- 4) Kitâbu't-tefsîr²³
- 5) Maqâle fî sebebi zühûri'l-kevâkibi leylen ve'htifâihâ nehâran²⁴
- 6) İhtisârü't-teşrîh²⁵
- 7) Kitâbu'l-akrâbâzîn²⁶
- 8) el-Berşâ' aşâ²⁷
- 9) Emînu'l-ervâh²⁸
- 10) Kitâbu siyâseti'l-beden ve fağîleti'ş-şerâb ve menâfi'ihî ve mađârrih²⁹
- 11) Risâle fî'l-kağâ' ve'l-kader³⁰
- 12) Risâle fî'l-'amel bi'ş-şafîhati'l-âfaqıyye³¹
- 13) Havâşî 'alâ kitâbi'l-kânûn fî't-ıbb.³²

²¹ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 374; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. II, s. 178; ez-Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, c. XX, s. 419.

²² el-Beyhekî, *Tetimme*, s. 125; Cecil Ruth, "Hibat Allah, Abu Al-Barakât, Nathanel Ben Ali, Eli Al-Bağhdâdî", *Encyclopaedia Judaica*, c. VIII, s. 462.

²³ el-Beyhekî, *Tetimme*, s. 125.

²⁴ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

²⁵ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

²⁶ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, c. XXVII, s. 178; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506.

²⁷ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

²⁸ İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-enbâ', s. 376; el-Bağdâdî, *Hedıyyetu'l-ârifin*, c. II, s. 506; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 74.

²⁹ Aḥmed eṭ-Ṭayyib, *el-Cānibu'n-naqdî fî felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, s. 52.

³⁰ Moritz Steinschneider, *Die Arabische literatur der Juden*, s. 184; Ruth, "Hibat Allah, Abu Al-Barakât (Nathanel) Ben Ali (Eli) Al-Bağhdâdî", *Encyclopaedia Judaica*, c. VIII, s. 462.

³¹ E. İhsanoğlu ve B. Rosenfeld, *Mathematicians, astronomers and other scholars of Islamic civilization and their works*, s. 184.

Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Hudūs Delilini Eleştirisi

Hudūs delili, günlük hayatımızda tanık olduğumuz, "sonradan oluş" gözlemini metafiziğe taşıyarak yokken varlık kazanmış tüm mevcutların var edicisinin, öncesiz olan Allah olduğu sonucuna ulaşır. En gerideki neden fikrine dayanan kozmolojik karakterli delil, farklı ekollere mensup kelâmcılar tarafından kullanılmış;³³ el-Kindī³⁴ ve İhvānu'ş-Şafā'³⁵ dışındaki filozoflar tarafından reddedilmiştir.³⁶

Literatürde kelâmcılarla birlikte hatırlanan hudūs delilini ilk kullanan el-Ca'd b. Dirhem'dir (ö. 124/742). Ondan Cehm b. Şafvān'a (ö. 128/745) ve sonrasında Mu'tezile'ye ulaşan delilin mukaddimleri Ebū'l-Huzeyl el-'Allāf (ö. 235/849) tarafından geliştirilmiş;³⁷ sonraki dönemde ise, (a) cevherlerin, (b) arazların, (c) cevher ve arazların hudūsu bağlamında üç farklı yöntemle sunulmuştur.³⁸

Kelâmcılar, geliştirdikleri hudūs delilini öncelikle arazların, cevherlerin ve cisimlerin var ve hâdis olduğu; daha sonra ise, nedensellik ilkesine atıfla, sonradan varolan şeylerin var edicisinin olması gerektiği, bunun da Allah olduğu şeklinde aşamalı olarak sonuçlandırır. Onlara göre, eşyadaki değişim, arazların varlığının ve hudūsunun göstergesidir. Çünkü herkesin gözlemleyebileceği gibi, cisimler sabitken harekete geçmekte, daha sonra ise yeniden durmakta; ayrıyken birleşmekte, sonra yeniden ayrılmaktadır. Niteliği kendinden dolayı olan şey, tama-

³² Steinschneider, *Die Arabische literatur der Juden*, s. 184; Ruth, "Hibat Allah", *Encyclopaedia Judaica*, c. VIII, s. 461. Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin biyografisine dair geniş bilgi için bkz. Tunagöz, *Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'de Tanrı düşüncesi*, s. 10-44.

³³ Bkz. el-Eş'arī, *Kitābu'l-luma' fī'r-radd 'alā ehli'z-zeyğī ve'l-bida'*, s. 17-19; el-Mâtürīdī, *Kitābu't-tevhīd*, s. 25-42; el-Bâkıllānī, *Kitābu temhīdī'l-evāil ve telhīşī'd-delāil*, s. 36-45; el-İnşāf *fī mā yecibu i'tikāduh ve lā yecūzu'l-cehlu bih*, s. 29-32; el-Kāđī 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-uşūlī'l-ħamse*, s. 53-75; el-Cuveynī, *Kitābu'l-irşād ilā kavaṭī'l-edille fī uşūlī'l-i'tikād*, s. 17-29; el-Ġazzālī, *el-İktisād fī'l-i'tikād*, s. 19-28; en-Nesefī, *Tabşīratu'l-edille fī uşūlī'd-dīn*, c. I, s. 62-108.

³⁴ Bkz. el-Kindī, *Rasāil*, c. I, s. 186-192; 194-198, 207.

³⁵ İhvānu'ş-Şafā', *Rasāil*, c. II, s. 127, c. III, s. 517; Uysal, "İhvān-ı Safā", *DİA*, c. XXII, s. 3.

³⁶ Bkz. el-Fārābī, *'Uyūnu'l-Mesāil*, s. 58; *Risāletu fuşūşī'l-ħıkem*, s. 81; İbn Sina, *eş-Şifā': el-ilāhıyyāt*, c. II, s. 266-267, 373-381; İbn Ruşd, *el-Keşf 'an menāhici'l-edille*, s. 103-111.

³⁷ Bekir Topaloğlu, "Hudūs", *DİA*, c. XVIII, s. 305; *İslām kelâmcıları ve filozoflarına göre Allah'ın varlığı, isbat-ı vâcib*, s. 80.

³⁸ Topaloğlu, *İsbat-ı vâcib*, s. 84.

men zıt niteliği alamayacağına göre; cisimlerdeki hareket ve sükûn gibi haller, cismin kendisinden dolayı değil, haricî nedenler olarak hareket, sükûn vb. arazlardan dolayı meydana gelirler.³⁹

el-Bâkıllânî'ye göre, kadîm olmak ile değişmek birbirleriyle çelişen şeyler olduğu için, değişime tâbi arazların hâdis olduğunu söylemek gerekir.⁴⁰ Ayrıca, arazlara konum olan cevherler ile cevherlerin birleşiminden oluşan cisimler de aynen arazlar gibi hâdistirler.⁴¹ Hatta el-Ğazzâlî'ye göre, cevher ve arazların sonradanlığı acı, hastalık, açlık, susuzluk gibi hallerin sonradan oluştuğundan şüphe edilmeyişi gibi, bir delile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.⁴²

Kelâmcılara göre, her yazının yazıcısı, her binanın yapıcısı olduğu gibi her hâdisin de bir muhdisi vardır.⁴³ Çünkü şeyler kendisini var edemezler, aksine bir var edicinin sayesinde varolurlar. Âlemin var edicisi ise, madde ve zamanla ilişkisi olmayan; ilim, irade ve kudret sahibi, öncesiz bir varlık olan Allah'tır.⁴⁴

Hudûs delilini kısaca özetledikten sonra, makalemize konu olan Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî'nin hudûs deliline yönelttiği eleştirilere geçebiliriz. Filozofun eleştirisi, esasen hudûs kavramına yönelttiği eleştiri üzerine bina edilmektedir. Uzun ve farklı pasajlarda meseleyi ele alan Ebū'l-Berakāt, konuya diyalog ve münâzara üslubuyla karşı karşıya getirdiği taraflardan hudûsu benimseyenlerin (*hadeşiyiyyūn*) görüşlerini özetleyerek başlamakta, daha sonra kıdemi benimseyenlerin (*kıdemiyyūn*) görüşlerine geçmekte, ardından görüşlere yapılan itirazları ve itirazlara yapılan karşı itirazları zikretmektedir. Tarafsız bir dille anlatmaya çalış-

³⁹ el-Bâkıllânî, *Kitābu temhîd*, s. 38-39. Ayrıca bkz. el-Ğazzâlî, *el-İktisād fî'l-i'tikād*, s. 19-20. el-Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, s. 27; el-Kâdî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, s. 54.

⁴⁰ el-Bâkıllânî, *Kitābu temhîd*, s. 38.

⁴¹ el-Bâkıllânî, *Kitābu temhîd*, s. 37, 42; el-Ğazzâlî, *el-İktisād fî'l-i'tikād*, s. 19, 24. "Hâdislerin varoluşundan önce olmayan her şey sonradan olmuştur. Âlem hâdislerden önce değildir. Öyle ise, âlem sonradan oluşmuştur." el-Ğazzâlî, *el-İktisād fî'l-i'tikād*, s. 16.

⁴² el-Ğazzâlî, *el-İktisād fî'l-i'tikād*, s. 19.

⁴³ Bkz. el-Eş'arî, *Kitābu'l-luma*, s. 17-19; el-Mâtürîdî, *Kitābu't-tevhîd*, s. 31.

⁴⁴ el-Bâkıllânî, *Kitābu temhîd*, s. 42-44; er-Râzî, *Muḥaşşalu efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-muteaḥḥirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḥukemâ' ve'l-mutekellimîn*, s. 147, 149. "Âlem barındırdığı cinsleriyle, arazlarıyla ihdas edilmiştir; yokken sonradan var edilmiştir. Bunların hepsinin bir muhdisi vardır. [Muhdis, âlemin] cinslerini, cevherlerini, arazlarını yaratmış olup onların cinsinden değildir." el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-şegır*, s. 209.

makla birlikte, Ebū'l-Berakāt'ın, fikren ve hissen hudûs teorisinden ve hudûs teorisini benimseyenlerden uzak olduğu çok açıktır.⁴⁵

Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī, daha anlaşılır bir fikir olduğu ve bazı seçkin kişiler tarafından da benimsendiği için, hudûs sözünü [birkaç yerde *inancını* (*i' tikād*)]⁴⁶ benimseyenlerin çoğunluğu temsil ettiğini söylemektedir. Filozof, ayrıca, bu çoğunluğun, Yaratanı inkâr ettikleri izlenimini uyandırmak için kıdemcilere "Dehriyye"⁴⁷; kıdemcilerin de Tanrı'yı cömertlik ve var edişten âtil bıraktıkları için hudûsçulara "Mu'attıla"⁴⁸ adını verdiklerini belirtir.⁴⁹

Ebū'l-Berakāt'a göre, hudûs delilini benimseyenler, teorisyenler ve taklitçiler olmak üzere iki gruptur. Taklitçiler, 'hâdisin varlığından önce zaman geçmiş olmalıdır.' yaklaşımında olduğu gibi, kabullerini apriori ve basit bir esas üzerinden temellendirenler ile inançlarını fikirle desteklemek ve muhalifleri reddetmek arzusuyla hareket edenler olarak iki gruba ayrılırlar. Her bir grubun görüşünü ele alıp ayrı ayrı eleştiren düşünür, görüşlerine yer verdiği kişilerin kimler olduğundan bahsetmemektedir.⁵⁰

Ebū'l-Berakāt, hudûs delilini, (i) zamansal hudûsun kabulünün ortaya çıkaracağı felsefî ve dinî sakıncalardan, (ii) hudûs delilinin formülasyonundaki eksikliklerden ve (iii) kendisi tarafından revize edilen zaman kavramından hareket ederek cedelî ve burhanî pek çok argümanla eleştirmekte ve reddetmektedir:

⁴⁵ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 28-35, 41-48. el-Bağdādī'nin kıdemciler ve hudûsçular adına zikrettiği argümanlar, âlemin ezelliliği fikrinin eleştirildiği *Tehāfutu'l-un* birinci meselesinde, *el-Mu'teber* metnine oldukça yakın biçimde yer almaktadır. Karşılaştırma için bkz. el-Ğazzālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, s. 88-123.

⁴⁶ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 31, 42.

⁴⁷ Örnek olarak bkz. el-Ğazzālī, *Tehāfutu'l-felāsife*, s. 155, 196.

⁴⁸ Örnek olarak bkz. İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-ilāhiyyât*, c. II, s. 380.

⁴⁹ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 43.

⁵⁰ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 30-31.

I. Zamansal Hudûs Düşüncesinin Ortaya Çıkaracağı Felsefî ve Dinî Sorunlar

Eleştirilerine hudûs nazariyesinin kısa bir özeti ile başlayan el-Bağdâdî, hudûsçuların, (a) öncesinde yokluk süresi (*muddetu'l-'adem*) bulunan âlemin Allah tarafından sonradan yaratıldığı; (b) nedenli olarak yaratılanın ancak yokluğunun ardından var edilmesi yönüyle anlaşılabilirliği; (c) varlığın öncesindeki yokluğun zamansal bir başlangıcının değil, varlığa başlangıç teşkil eden sonunun olduğu; (d) âlemi yaratmadan önce, öncesi olmayan ve sonu evrenin var edilmesinin başlangıcı olan bir sürede Yaratıcının tek başına var olduğu tezlerini ileri sürdüklerini, fakat üzerinde düşünüldüğünde bu iddiaların pek çok açıdan problemli olduğunu ifade eder.⁵¹

(1) Öncelikle, Ebû'l-Berakât'a göre, Allah'ı engelleyebilecek veya O'nu bir şeye zorlayabilecek birisi olmadığına ve O daima âlim, kâdir ve cömert (*cevâd*) olduğuna göre, O'nun var etmekten uzak durması mümkün değildir. Hâlbuki zamansal hudûs fikri, daima âlim, kâdir ve cömert olan Allah'ın belli bir süre yaratmadığı ve bu esnada âtil kaldığı kabulünü gerektirir. Allah'ın var etmemiş ve yaratmamış olduğu, dolayısıyla pasif kaldığı bir an tasavvur edilemeyeceğinden, "O bir süre yaratmadı, sonra yaratmaya başladı." denilemez.⁵²

(2) Kelâmın *muhdes* kavramını, felsefenin *mümkin* kavramıyla aynılaştırmak isteyen Ebû'l-Berakât, yaratmanın öncesinde yokluk süresi olmasının, zâtı itibarıyla mümkün olan âlemin varlığında vâcibe ihtiyaç duyması anlamında inkâr edilemeyeceğini belirtir. Zira ona göre akıl, vâcib ile mümkünin, neden ile nedenlinin arasını; vâcibin mümkünine, nedenin nedenliye önceliği anlamında ayırır. Bundan dolayı, yaratılmışların yokluğun ardından yaratılması fikri, bahsedilen yokluğun sadece tasavvur edilen yokluk olması; yani âlemin, var edicisi Allah sayesinde bir başlangıca sahip olması bağlamında benimsenir. Fakat âlemin Allah'a na-

⁵¹ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 28.

⁵² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 28. Âlemin kadımlığının, Allah'ın cömertliğinin gereği olarak sunulması bağlamında bir karşılaştırma için bkz. (Proklos), *Hucecu Bruklus fi Kıdemil-'âlem*, *el-Eflâuniyyetu'l-muhdeşe* içerisinde, s. 34; Cemalettin Erdemci, "Proclus'un âlemin kademine ilişkin delilleri üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, sayı: 9, s. 161-162; el-Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâğıle*, s. 57-58; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, c. II, s. 380. Ayrıca bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. II, s. 477.

zaran sonralığı, iddia edildiği gibi zamansal değildir. Aksine, buradaki sonralık, Güneş'ten çıkan fakat ondan zamansal olarak ayrı ve sonra olmayan güneş ışığının durumu gibi "tâbi ve nedenli" olma anlamında zâtî bir sonralıktır.⁵³

(3) Ebū'l-Berakāt'ın bir diğer eleştirisi, zamanın, hudûs ve yaratmada etkin olmaması üzerine inşa edilir. Filozof, hudûsçuların, varlıktan önce gelen yokluk süresinin zamansal bir süre olduğunu; ayrıca, iddia ettikleri yokluk süresinin yıl, ay, gün, dakika gibi herhangi bir süre olmasında hudûsun gerçekleşmesi açısından herhangi bir mahzur görmediklerini aktarır. Ona göre, bu durum, hudûs için varsayılan zamanın bir kısmının veya tümünün ortadan kaldırılmasının hudûs kavramına hâle getirmediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Ebū'l-Berakāt'a göre, tesirin çoğu ile azının bir olması mümkün olmayacağından, hudûsta esas meselenin zaman olmadığını kabul etmek gerekir. Ayrıca, hudûsu zamansal olarak telakki etmek, tasavvurlarımızın zayıflığından kaynaklanır. Çünkü var edilen, var edenden sadece zât olarak sonra gelir. Zaman ise hudûsu anlaşılır kılar.⁵⁴

(4) Ebū'l-Berakāt, eleştirisini zamansal kavramların tahlili bağlamında devam ettirir. Filozofa göre, hudûsçuların da kabul ettiği gibi, "zaman, süre, dehr ve sermed" yaratılmış şeylerdir. Yaratılmak ise, Yaratıcıdan sonra olmak demektir. Öyleyse, Yaratıcının söz konusu kavramlara önceliğinin zamanla mı yoksa varlıkla mı olduğuna makul bir cevap verilmesi gerekir. Ebū'l-Berakāt'a göre, eğer söz konusu zamansal kavramlara öncelik, zamanla değil varlık ileyse -ki filozofumuz bu seçeneği tercih eder ve öne çıkarır- bu durum, hâdis olmanın nedenli (*ma'lûl*) ve edilgen (*mef'ûl*) olmak anlamına geldiğini ispatlar. Öyleyse, Allah'ın âlemi sonradan yarattığı, sonu âlemin yaratılmasının başlangıcı olan ve başlangıcı sonsuz bir sürede tek başına kaldığı ve bu sürenin de zaman olduğu şeklindeki iddialar doğru olamaz.⁵⁵

(5) Ayrıca, el-Bağdādî'ye göre, âlemin zamansal başlangıcının öncesinde, zaman ve yaratmanın olmadığı iddiası iki açıdan sakıncalıdır. Çünkü eğer "ihdas vaktinden önce yaratma olamaz!" denirse Allah'ın kudretine hâle getirilmiş

⁵³ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 28-29, 41. Karşılaştırma için bkz. el-Fārâbî, *Risāletu fuṣūṣi'l-ḥikem*, s. 81; İbn Sīnâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, c. II, s. 276-278, 240-241; el-Ğazzâlî, *Tehafutu'l-felâsife*, s. 88, 110.

⁵⁴ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 29.

⁵⁵ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 41-42.

olur. Tam aksine, “ihdas vaktinden önce yaratma mümkündür.” denirse de Allah'ın, âlemi henüz yaratmadan, hareketlerinin sonu âlemin yaratıldığı güne kadar uzanan hareketli cisimler yaratmasının imkân dâhilinde olduğu ihtimali ileri sürülebilir. Bu ihtimal ise, âlemin öncesinde hareket ve sükûnun mümkün olabileceği bir zamanı ve o zaman içerisinde, hudûsçuların asla kabul etmedikleri yaratma ve fiili mümkün kılar. Dolayısıyla -kelâmcılar tarafından iddia edildiği gibi- “zaman, âlemlerle birlikte belli bir başlangıçta yaratılmıştır, başlangıcın uzatılması mümkün değildir.” demenin anlamı kalmamaktır.⁵⁶

(6) Eleştirilerini devam ettiren Ebū'l-Berakāt, kelâmcıların ön plana çıkardığı ilahî irade argümanını incelemeye başlar. Ona göre, hudûs taraftarları Allah'ın âlemi yaratmış olduğu andan daha önce veya sonra yaratmamasının gerekçesi olarak O'nun mutlak iradesini göstermişlerdir. el-Bağdādî'nin hudûs taraftarları adına verdiği tanıma ve onlardan aktardığı yoruma göre, “ilahî irade, bir şeyi benzerinden ve denginden ayırmayı sağlayan aklî sûret”⁵⁷ olarak vakitleri ezelde benzerinden ayırt etmiş ve yaratmanın başladığı vakti hususleştirmiştir.⁵⁸

Ebū'l-Berakāt, irade argümanının birkaç açıdan problemli olduğunu ileri sürer. Ona göre, öncelikle, kıdemde zamanlar arasında eşitlik ve benzerlik olduğundan, önce ile sonra arasında bir fark yoktur. Bundan dolayı ilahî iradenin bir tercihte bulunmasının hiçbir makul dayanağı bulunmamaktadır. Bir diğer sıkıntı ise, bahsedilen iradî temyiz zihinde mi hariçte mi gerçekleştiğinin açıklanmamış olması ile ilgilidir. el-Bağdādî'ye göre, eğer temyiz zihinde olursa murat edilen şey, fiilen değil, sadece akledilen bir yönle ayırt edilmiş olur. Fakat hudûsçular, aklî bir sûret olarak şeyleri birbirinden ayıran ilahî iradenin, murat edilen şeyin sahip ol-

⁵⁶ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 30. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 380-381.

⁵⁷ el-Bağdādî'nin “el-irâdetu'l-ilâhiyye hiye şûratun 'akliyyetun min şe'nihâ temyîzu's-şey'i 'an mişlihî ve nazîrih.” şeklinde yaptığı bu tanım, el-Ğazzâlî'nin *Tehâfutu'l-felâsife* isimli eserinde “el-irâde şifâtu min şe'nihâ temyîzu's-şey'i 'an mişlihî/irade, bir şeyi benzerinden ayırmayı sağlayan bir sıfattır.” şeklinde yer almaktadır. Bkz. el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 102. Dolayısıyla, filozofumuzun, kullandığı hudûs tanımını *Tehâfut*'tan alması imkân dâhilindedir. Diğer taraftan, el-Ğazzâlî'de bulamadığımız “aklî sûret” ifadesi ise daha çok Meşşâîlerin, özellikle de İbn Sînâ'nın terminolojisini hatırlatmaktadır. Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât fî'l-ḥikmeti'l-manṭikiyye ve'l-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, s. 257, 283.

⁵⁸ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 43.

duğu bir ayırım ve halden dolayı gerçekleşmediğini söylerler. Dolayısıyla, iradenin temyizinin akılda değil dış dünyada olması; şeyin ilk önce temyiz edilmesini, sonra ise varolmasını, yani bir şeyin varolmasından önce varolmasını gerektirir. Hâlbuki ölçünün, zihinde temyiz edilmesi için var edicisinin zihninde olması; hariçte temyiz edilmesi için ise fiilen varolması gerekir. Dolayısıyla, vakitleri ayırt eden şeyler henüz yaratılmadan, iradenin bir vakti diğerinden nasıl ayırt etmiş olduğu hudûşçular tarafından açıklanması gereken bir husustur.⁵⁹

(7) el-Bađdādî'nin bir diğer eleştirisi, hâdis muradın kadîm iradeden çıkışı ile ilgilidir. Filozof bu delilde, rollerini kendisinin belirlediği muarızlarını, ya kendisinin açıkça kabul ettiği ilahî iradedeki yenilenme fikrini kabul ettirmeye ya da ortaya çıkacak fikrî çelişki nedeniyle hudûsu reddettirmeye çalışmaktadır:

el-Bađdādî'ye göre, âlemin sonradan olması bir nedenden dolaydır. Hâdis fiil ise, fâilinde değişimi gerektirir. Dolayısıyla, bu neden, âlemin hudûsundan önce varolup yaratmanın öncesinde ve yaratma zamanında aynı halde olması gereken Evvel Teâlâ değildir. Eğer Evvel için, âlemin varlığını gerektiren yenilenmiş bir hal söz konusu ise yenilenmenin ne olduğu ve kimden gelmiş olduğu sorusu gündeme gelir. Zira filozofumuza göre, Allah'ın sonradan yaratmış olduğunu söylemek, Allah'ın iradesinin yenilendiğini; yani, Allah'ın önceden irade etmezken sonradan irade ettiğini söylemekten farksızdır. Bu da doğal olarak O'nun iradesinin hâdis olduğu anlamına gelir. Eğer iradesi hâdis ise bu durumda Allah'ın iradesini sonradan var edenin kim olduğu sorulur. Fakat Allah'ın zıddı, ortağı ve benzeri olmadığı, kimsenin O'nu bir şeye zorlayamayacağı ve O'na engel olamayacağı herkesin kabulüdür. Öyleyse, O'nun iradesinin bir başkası tarafından sağlanması, benimsenebilir bir görüş değildir. Ayrıca, âlemin zaman olarak sonradan var edildiği düşüncesi, Allah'ın zâtının hâdislere mahal olması sonucunu doğurur.⁶⁰

Ebû'l-Berakât'a göre, hudûşçuların, hâdis muradın kadîm iradeden sudûrunu, bir kişinin yarın yapacağı içe bu günden niyet edip vakti gelince yapmasına benzetmeleri de doğru bir kıyas değildir.⁶¹ Çünkü insanın gelecekteki bir içe

⁵⁹ el-Bađdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 43-44. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 376-377.

⁶⁰ el-Bađdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 34.

⁶¹ Bkz. el-Ġazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 96-97.

bugünden niyet edip yapabilmesi, öncelik ve sonralıktan dolayı, şeylerin birbirlerinden ayrılmış olmasını gerektirir. Yani, “dün, bugün, yarın” diyebilmek için öncelikle şeylerin varolması; sonrasında ise Güneş’in batması-doğması gibi etkenlerle, zamansal olarak birbirlerinden ayrılması gerekir. Hâlbuki âlemin varlığının öncesinde yer alan; başlangıcı sonsuz, sonu âlemin yaratılmasının başlangıcı olan sürenin bir kısmını diğerinden ayırt edecek bir sınır ve ayırım mevcut değildir. Dolayısıyla, aklımızın önceki yoklukla sonraki yaratmanın arasını ayırabilmesi mümkün değildir. Öyleyse, her iki zaman arasında herhangi bir fark olmamasına rağmen, kadîm iradenin hudûsu murad ettiğini söylemek; (a) fiilini gerçekleştirdiği an ile fiilin öncesindeki anda, fâil açısından bir değişimi, (b) dolayısıyla, bu değişimi gerektirecek bir kasıt veya haricî irade gibi, daha önce olmayan bir şeyi zorunlu kılar. Bu ihtimallerin hiçbirisi doğru olamayacağından, el-Bağdâdî'ye göre, kadîm iradenin hâdisi murat ettiği fikri doğru bir fikir değildir.⁶²

(8) Ebû'l-Berakât'ın bir diğer eleştirisi, nedensellik kavramı üzerine bina edilir. Ona göre, ister iradeyle olsun ister iradesiz; nedenlinin varlığını gerektiren nedenlerin neden oluşu tam olunca, nedenlilerin nedenlerinden geri kalması mümkün değildir.⁶³ Nedenselliğin tam olması da nedenin yenilenmeye ihtiyacı bulunmaması demektir. Hâlbuki fâilin fâil değilken sonradan fiile geçmiş olması, yani âlemi var etmesi; âlemin oluşumu anında, kendisinde bir yenilenmenin olmasını ve âlemi var etmeyi sağlayacak bir şeyin kendisine eklenmesini gerektirir. Bu da fiilin öncesinde fâilin tam olmadığını gösterir. Tam olmayan bir fâilden bir fiil çıkıyorsa bu, ya başka bir irade veya güç ile gerçekleşir ya da bilgisizlik, yetersizlik, zayıflık, iradesizlik gibi fiilin ortaya çıkmasını engelleyen şeylerin ortadan kalkmış olması ile... el-Bağdâdî'ye göre, bu ihtimaller tam bir fâil için söz konusu ola-

⁶² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 33-34. Karşılaştırma için bkz. bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 378-379; el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 90-91.

⁶³ “Eğer nedenli, nedeninin neden olarak yetkinliğinden sonra zaman olarak gecikiyor ve varolmuyorsa asla varolamaz. Gerektirme ve nedensellikte fazlalık beklenmez. Eğer bekleniyorsa neden sonra da yetkin olamaz. Nedenlinin varlığı, kendisini gerektirecek nedeninin varlığından, neden gerektirme durumundaysa zaman olarak asla geri kalmaz.” el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 53. Bu görüşe kaynaklık yapabilecek benzer yorumlar için bkz. Proklos, *Hucecu Bruklus fi kıdemi'l-âlem*, s. 35-36. Karşılaştırma için bkz. el-Fârâbî, *Risâletu fuşûşil-hikem*, s. 81; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 265-266, 374; *Kitâbu'n-necât*, s. 254, 259; el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 88, 124; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. II, s. 477-478.

mayacağından; nedeninin nedeninden, var edilenin var edicisinden zamansal olarak sonra olması söz konusu olamaz.⁶⁴

Ayrıca, Yaratıcı, ezelde bilen, tek, ilk, kudret ve hikmet sahibi, her şeyi zâtından dolayı ve cömertliğinin eseri olarak var eden bir varlıktır. Ebū'l-Berakāt'a göre, Yaratıcının bu özellikleri, doğal olarak yaratmada bir engelleyen, tamamlayan, etki eden, talepte bulunulan, aracılık yapan, yardımcı olan, gerektiren olmaması anlamına gelir. Çünkü yaratmayı bir gün bile engelleyen, bunu ilelebet yapar; Yaratıcı ise bu engellemeyi, ancak bir yardımcının desteğiyle aşabilirdi. Bu da Allah'ın birliğine aykırı olarak ikilemeyi, üçlemeyi, hatta dörtlemeyi gerektirirdi.⁶⁵

II. Hudûs Delilinin Formülasyonundaki Eksiklikler

Eleştirilerini, öncelikle hudûs kavramının yedeğinde taşıdığını düşündüğü felsefî ve dinî sıkıntılar üzerine teksif eden Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî, bu noktadan sonra delilin formülasyonundaki sıkıntılara temas etmektedir.

Kelâmcılar, Ebū'l-Berakāt'a göre, "cisimler, muhdes hareket ve sükûndan ayrı değildir. Muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir."⁶⁶ şeklindeki zayıf delille, cisimlerin muhdes olduğunu ispat etmek istemişlerdir. Fakat filozofumuz, bu kıyasın, bünyesindeki sorunlardan dolayı istenen sonucu vermekten uzak olduğu yorumunu yapar. Zira el-Bağdādî'ye göre, öncelikle, "cisimler muhdes hareket ve sükûndan ayrı değildir." küçük önermesindeki *muhdes* ile "muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir." büyük önermesindeki *muhdes*, gerçek bir ortaklık ve uyuma sahip değildir. Ayrıca, büyük önermedeki *muhdes* de sonuç için istenen muhdes değildir. Çünkü cisimlerin uzak olmadığı hareketin belirli bir hareket olması da mutlak bir hareket olması da imkân dâhilindedir. Dolayısıyla, küçük önermedeki "cisimler, muhdes hareket ve sükûndan..." ifadesi aynı anlama gelmemekte ve kastedilen anlamı açıklamamaktadır.⁶⁷

⁶⁴ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 34.

⁶⁵ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 35. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, c. II, s. 373-374, 376-377.

⁶⁶ Benzer ifadeler için bkz. el-Bâkıllânî, *Kitâbu temhîd*, s. 41, 42, 84; el-Ğazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, s. 20, 27; *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 106, 107; Yalıtıkaya, "Ebu Al-Berakât Al-Bağdādî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi mecmuası*, sayı: 17, s. 25.

⁶⁷ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 31.

Ebū'l-Berakāt'ın dolaylı olarak aralarına kendisini de dâhil ettiği kıdemcilerle göre, cisimlerin ayrı olmadığı hareket ve sükûn, mutlak hareket ve sükûndur. Yani, mutlak hareket hâdis olmadığı için küçük önermenin vermeye çalıştığı sonuç doğru değildir. Çünkü küçük önermedeki hareket, mutlak hareket olarak alınır ve bu önermenin doğruluğu iddia edilirse “muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir.” şeklindeki büyük önerme doğru kabul edilemez. Bu durumda ise, ispatlanmaya çalışılan zamansal hudûsun yerini, pekâlâ var edicisinden sonra gelme anlamındaki zâtî ve ibdâî hudûs alabilir.⁶⁸

Ayrıca, Ebū'l-Berakāt'a göre, hudûs delilinin arka planında yer alan “bir şeyden uzak kalamayan, o şeyin aynıdır.” gibi bir yaklaşım, nedenlisinden bir an bile uzak kalamayan nedenin, nedeni olması; ihdas ettiği şeyden bir an bile uzak kalamayan muhdisin, muhdes olması gibi kabul edilemeyecek bir sonuca yol açar. Kısaca, hudûsçular, büyük ve küçük önermede farklı anlama sahip eş sesli kelime kullanmak suretiyle mugalata yapmışlardır. Bu nedenle, kurguladıkları hudûs delili geçerli bir delil değildir.⁶⁹

Hristiyan filozof ve mütercim Yahyâ b. 'Adî'nin (ö. 364/974) öğrencisi İbn Sivâr el-Bağdādî'ye (ö. 407/1017) ait, hudûs delilini eleştiren bir risalede, cisimlerin arazlardan uzak olmayışının cismin hudûsunu gerektirmediği; hareket ve sükûnun birbiri ardına gelmesinin zorunlu olmadığı; kelâmcıların kullandığı hudûs delilinin öncüllerinin istenen sonucu veremeyeceği; muhdes teriminin pek çok anlama geldiği ve esas anlamının da “nedeni olmaksızın varolmayan şey” olduğu ve Allah'ın, âlemden zât olarak önce ve üstün olduğu şeklinde görüşler ifade edilmektedir.⁷⁰ *el-Mu'teber*'in ilgili bölümüyle örtüşen söz konusu risaleyi, Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî'nin hudûs eleştirisinde faydalandığı kaynaklardan birisi olarak görmek mümkündür.

⁶⁸ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 31-32.

⁶⁹ el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 32.

⁷⁰ Bkz. İbn Sivâr el-Bağdādî, *Enne delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ hâdeşi'l-'âlem evlâ bi'l-kabûli min delîli'l-mutekellimîne aşlen, el-Eflâṭūniyyetu'l-muḥdeşe* içerisinde, s. 243-247; “Alemin hudûsuna ilişkin Yahya en-Nahvî ile kelâmcıların delilleri'nin karşılaştırılması”, çev. Cemalettin Erdemci, *Kelâm araştırmaları dergisi*, sayı: 2, s. 155-164.

III. Zaman Kavramı Bağlamında Yapılan Eleştiriler

Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin hudûs delilini eleştirisindeki üçüncü dayanağı, aynı zamanda Peripatetik ve Meşşâî⁷¹ zaman anlayışının detaylı bir eleştirisini ihtiva eden, orijinal zaman teorisi. Filozof, Aristotelēs ve takipçileri tarafından, oluş ve bozuluş âlemindeki talf yer değiştirme hareketi vesilesiyle izah edilip sadece ay-altı âleme indirgenen zaman kavramını hareket yerine varlık kavramı ile açıklamış; bu düşüncenin devamı olarak da somut veya soyut tüm varolanları, hiçbir kategorik ayrıma tâbi tutmadan zaman kavramının çerçevesi içerisine dâhil etmiştir.

el-Bağdādī'ye göre, hareket, sükûn, hız, mesafe gibi kavramlar zaman kavramının içerisinde yer alırlar. Düşünümlü ve varlığı yönüyle zaman, bütün bu kavramların öncesinde olduğu için onlarla alakalı değildir ve onlarla tanımlanamaz. “Ben bilinci”nden ötürü zihin, nasıl, varlığı, hissedilir şeylerden birisi olarak değil, hissedilen veya hissedilmeyen şeylerin kendisinde yer aldığı şey olarak tasavvur ediyorsa zamanı da kendinden dolayı ve her şeyden önce bilinen şey olarak tasavvur eder. Dolayısıyla, gerek zihinde gerek hariçte, bilinmesini sağladığı her şeyden önce yer alan zaman kavramı ile varlık kavramı birbirinden ayrılabilir değildir.⁷²

Ebū'l-Berakāt'a göre, zaman varlıktan ayrılamadığı, ayrıca hareket ve hareketle ilgili şeyler zaman kavramının içerisinde yer aldığı için, “hareketin ölçüsü”⁷³ (*miqdāru'l-ḥarake*) şeklindeki zaman tanımı “varlığın ölçüsü” (*miqdāru'l-vucūd*) olarak düzeltilmelidir.⁷⁴ Çünkü ölçmek ve saymak sadece cisim için söz konusudur. Yani, herhangi bir cismin kendisinden küçük olan diğer bir cisme nazaran

⁷¹ Aralarında pek çok farklılık olduğu düşünüldüğünden, Yunan Aristoculuğu “Peripatetizm”, Müslüman Aristocu Yeni Eflatunculuğu ise “Meşşâîlik” şeklinde ifade edildi.

⁷² el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 39.

⁷³ Bkz. Aristotelēs, *Fizik*, 219^b 1, s. 191; 220^b 5-15, s. 197-199. Aristotelēs, *Fizik*'te zamanı bazen “hareketin sayısı”, bazen de “hareketin ölçüsü” olarak tanımlamıştır. Bkz. Mehmet Dağ, “İslâm felsefesinde Aristocu zaman görüşü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, sayı: 19, s. 104.

⁷⁴ Zamanı, varlıkla özdeşleştiren ve şeylerin objektif süresi olarak gören bu anlayış, ileride Bertrand Russell (ö. 1970) ile Martin Heidegger (ö. 1976) tarafından da tekrarlanacaktır. Bkz. H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 203; Pines, *Nouvelles etudes sur awḥad al-zamân Abu'l-Barakāt al-Bağhdādī*, s. 40.

büyüklüğü; nicelik değil, cisminin büyüklüğüyle gerçekleşir. Nicelik dediğimiz şey ise, fazlalığın eksikliğe kıyası ve büyüğün küçüğe nispetinin bilgisidir. Bir başka deyişle, büyüklük ve sayı nicelikleri zihinde, büyük cisim ve sayılan şey ise varlıktır.⁷⁵

Bununla birlikte, Ebü'l-Berakât'a göre zaman, varlığı, büyüklük-küçüklük veya azlık-çokluk gibi varlıkta yerleşik arazlar bakımından değil; varlıkça çok olanın varlıkça az olana nispeti şeklinde düşünsel olarak ölçer. Hatta filozofa göre, bu yaklaşımı kişinin varlığının devamı için yapılan "ömrün uzun olsun." duasında bile görmek mümkündür. Çünkü zaman, varlık sahibinin devam eden varlığı içindir. Bir devamlılığı olmakla birlikte ne uzar ne kısalır. Varlık sahibinin varlığı da devam eden zamanla beraber devam eder. Bundan dolayı, zamanı varlık ile ölçmek, hareket ile ölçmekten daha uygundur.⁷⁶

el-Bağdâdî, zihinden kaldırılması imkânsız bir biçimde zihnî bir varlığı olan ve varlığı ölçen zamanın hudûsuna hükmedenlerin, bütün bu gerekçelerden dolayı varlığın hudûsuna hükmetmiş olacakları yorumunu yapar. Filozofun bu sözü, bir anlamda, "öyleyse Allah'ın varlığı da hâdis olarak telakki edilmelidir!" imasını taşıyan bir yorumdur.⁷⁷

Diğer taraftan, cisimsel ölçü ile ölçülebilir cisim birbirinden nasıl soyutlanamıyorsa âlemin varlığı ile zaman da birbirlerinden soyutlanamaz. Yani, Ebü'l-Berakât'a göre, âlemin hudûsunun öncesinde zamanın olmadığı söylenemez. Çünkü varlıktan ayrı olmayan zamanın ortadan kaldırılması için, varlığın ortadan kaldırılması gereklidir. Varlık var veya yok olmadığı, var veya yok olan şey sadece

⁷⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 39.

⁷⁶ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 39-40. Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'nin, varlıkla zamanı birleştiren yorumunun arka planında, zamanı cismin varoluş süresi olarak tanımlayan el-Kindî'nin etkisinin olması imkân dâhilindedir. Bkz. Dağ, *The Philosophy of Abū'l-Barakât al-Bağdâdî with special reference to his concept of time*, s. 215. el-Bağdâdî'nin, söz konusu yaklaşımının ezellilik ve ebedliliği "varlığın varolma tarzı" olarak gören Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinos (ö. 270) paralelinde olduğunu da söylenmektedir. Zira Plotinos da zamanı, sayı ya da hareketle birleştirmenin yanlış olduğunu söylemekte ve "aiōn" (*ezeli-ebedî*) ile "khronos" (*zaman*) kavramlarını varlık paralelinde yorumlamaktadır. Filozofa göre, "aiōn" düşünülürlerin hayatını, "khronos" ise ruhun durumdan duruma yürüyüp ilerleyen hayatını ifade eder. Bkz. Bkz. Fahrettin Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi*, s. 296, 297; Francis Peters, *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*, s. 20, 191.

⁷⁷ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 40.

mevcut olduğu için “âlemin hudûsunun öncesinde zamanın olmadığı” yorumu doğru değildir. Aksine, zaman, kendisiyle beraber ve alakalı olan şeylerden varlık olarak daha açık ve aklen daha öncedir. İnsan zihni, tasavvur ettiği her zamansal ilkenin öncesinde, bir zaman tasavvur eder. Herhangi varsayılan bir başlangıç ve sonda, zamanın zihnimizden kaldırılması mümkün değildir. Öncesinde zaman olmayan ilke bir zaman düşünülemez.⁷⁸

Ebû'l-Berakât'a göre, varlık zamandan ayrılmadığı için, zihinlerimizin; ister Yaratan olsun ister yaratılan, zamana dâhil olmayan herhangi bir mevcûdu tasavvur etmesi mümkün değildir. el-Bağdâdî, Yaratıcının varlığının zamanda oluşunun herhangi bir sakınca içermeyeceğini de eklemektedir. Ona göre, Yaratıcının varlığını zamandan soyutlayanlar, zamanı “hareketin ölçümü” olarak kabul edip hareketsiz Yaratıcı zamanda olamaz düşüncesinde olanlardır. Bu düşüncedekiler, Yaratıcıyı zamanda değil, “dehr ve sermed”de kabul ederler, hatta dehr ve sermedin Yaratıcının varlığından ibaret olduğunu söylerler. Dehr ve sermedi “hareketten uzak bekâ” olarak tanımladıklarına ve devamlılık da zamanın sıfatlarından birisi olduğuna göre, “Yaratıcı zamanda değil, dehr ve sermeddedir.” demek, el-Bağdâdî açısından sadece terminoloji farklılığıdır.⁷⁹

Sonuç olarak, Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin hudûs delilinin geçersizliğine yönelik argümanlarını, şu şekilde formüllendirmek mümkündür:

- (a) Hudûs fikri, Allah'ın dışındaki şeylerin meçhul bir süre boyunca var olmadığını ve bu esnada Allah'ın tek başına var olduğunu vurgular.
- (b) Fakat bu yaklaşım, devamlı olarak âlim, kâdir ve cömert olan Allah'ın, belli bir süre yaratmadığı ve bu esnada pasif kaldığı sonucunu üretir.
- (c) “Muhdes” kavramı, yaratmanın öncesinde, fiilen yokluk süresinin bulunması anlamında değil; bahsedilen yokluğun, tasavvur edilir bir yokluk olması, yani “mümkün” anlamında doğru kabul edilebilir.

⁷⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 40.

⁷⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 41. Aristotelêsçi düşünürler “dehr ve sermedi” ayrı kavramlar olarak tanımlarken el-Bağdâdî, tıpkı Ebû Bekr er-Râzî gibi, söz konusu kavramları aynılaştırmıştır. Bkz. Dağ, *The Philosophy of Abû'l-Barakât*, s. 220. Makalemizde, hudûs delilinin eleştirisi bağlamında kısıtlı olarak yer verdiğimiz filozofun zaman kuramının detaylı anlatımı için bkz. Kemal Sözen, “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin zaman teorisi”, *Dini araştırmalar*, sayı: 10, s. 161–186; Ferruh Özpilavcı, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'de tabiat felsefesi*, s. 260-274.

- (d) Varoluşun öncesinde yer aldığı düşünölen yokluğun süresinin yıl, ay, gün, dakika gibi herhangi bir süre olmasında hudûsun gerçekleşmesi açısından bir sakınca olmaması, sürenin varoluş anlamında bir etkisinin olmadığını ve asıl önemli olanın varlık olduğunu gösterir.
- (e) Hudûsun nedeninin ilahî irade olduğu kabulü, kıdemde zamanlar arasında eşitlik ve benzerlik olduğundan, iradî tercihin bir dayanağı olmadığı anlamına gelir. İradenin temyizinin dış dünyada gerçekleştiği kabulü ise, bir şeyin varolmasından önce varolmasını gerektirdiği için yanlıştır.
- (f) Allah'ın sonradan yaratmış olduğunu söylemek, Allah'ın hâdis mevcutlara yönelik hâdis ve yeni iradesiyle önce iradesinin, sonra hâdislere mahal olacak zâtının yenilenmesi anlamına gelir.
- (g) Zamansal açıdan, bir şeye önce veya sonra diyebilmek için şeylerin varolması, sonra zamansal bir ölçüyle birbirinden ayrılması gerekir. Fakat varsayılan yokluktaki sürenin bir kısmını diğerinden ayırt edilecek bir sınır ve ayırım mevcut olmadığından, aklımızın önceki yoklukla sonraki yaratmanın arasını ayırması mümkün değildir.
- (h) Nedenlinin varlığını gerektiren nedenlerin neden oluşu tam olunca, nedenlilerin nedenlerinden zamansal olarak geri kalması mümkün değildir.
- (i) "Cisimler, muhdes hareket ve sükûndan ayrı değildir. Muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir." hükmü, büyük ve küçük önermelerdeki muhdes kavramları aynı anlama gelmediği için doğru kabul edilemez. Ayrıca bu önermedeki "bir şeyden uzak kalamayan, o şeyin aynısıdır." yaklaşımı, nedenliden bir an bile uzak kalamayan nedenin nedenli olması gibi, kabul edilemeyecek bir sonuca yol açar.
- (j) Zaman, hareketin değil, varlığın ölçüsüdür. Bu nedenle, zamanı hareketle değil, hareketi zamanla izah etmek gerekir. Dolayısıyla, zamanın hâdis olduğu fikri, varlığın hâdis olduğu, en nihayet Allah'ın varlığının da hâdis olduğu anlamına gelir. Çünkü Allah dâhil her şey, zaman kavramı içerisindedir.

- (k) Öyleyse, bünyesinde barındırdığı tüm bu sıkıntılardan dolayı, hudûs düşüncesi, Allah'ın varlığına ulaşmayı sağlayacak bir delil olma hüviyetine sahip değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıda özetlenen, felsefî-cedelf pek çok delil ve gerekçeyle, Meşşâî filozofların kıdem anlayışını savunan ve kelâmcılarla özdeşleşen hudûs teorisini reddeden Ebû'l-Berakât'ın, bu düşüncelere ulaşırken Aristotelês, Proklos, İbn Sivâr el-Bağdâdî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerden yardım aldığını, fakat kendi zaman teorisini de ekleyerek seleflerinin görüşlerini geliştirdiğini söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin hudûs delili aleyhine geliştirdiği argümanların, üzerinde çok çalışılmış olmasına ve düşünsel derinliğine rağmen, önemli problemlere sahip olduğunu düşünmekteyiz:

(1) Öncelikle, hudûs delili, filozofumuzun birkaç kez nitelediği gibi, bir "inanç"⁸⁰ değil; kelâmcıların, eşyaya yönelik gözlemler üzerinden formüle ettikleri, güçlü bir rasyonel delildir. Kur'an'ın, Allah'ın âlemi sonradan yarattığını ifade eden pek çok ayetinin⁸¹ bu delilin etken ve amacı olduğu doğrudur. Fakat kelâmcılar, sadece ilgili ayetleri artarda sıralayıp çıkan sonucu bir delil olarak takdim etmekte, dolayısıyla konuyu inanç düzeyinde bırakmamaktadır. Bundan dolayı, Ebû'l-Berakât tarafından kullanılan "inanç" ifadesi, vakıyı yansıtmaktan uzak ve delili kıymetsizleştirme amaçlı gözükmektedir.

(2) el-Bağdâdî'ye ait, ezelf yaratmanın bir cömertlik ve aktiflik olduğu, aksi takdirde Yaratıcının cömertlik ve aktifliğine hâlel geleceği yorumu da birkaç açıdan eleştirilebilir. Öncelikle, filozof, Allah'ın zatıyla sıfatlarının ilişkisini anlattığı bir fasılda; Allah'ın ezelf ve yüce sıfatlarına, tıpkı "üçgenin üç açısının, iki dik açığa eşit olması gibi" zâtının gereği olarak her daim sahip olduğunu; dolayısıyla, O'nun cömertlik yapmadan da cömert, hikmetini izhâr etmeden de hikmet sahibi olduğunu belirtir.⁸² Kelâmcıların tabiriyle, sıfat ile taalluklarını birbirinden ayıran bu tümel

⁸⁰ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 31, 42.

⁸¹ Bkz. el-Kıyâme: 37; 'Abese: 19; en-Necm: 46; Fâtır: 11; el-Kehf: 37; en-Nağl: 4; el-Hacc: 5.

⁸² Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 102, 123.

yaklaşımına rağmen, "Allah ezelde yaratmazsa cömert ve aktif olamaz." demek tutarlı gözükmemektedir.

Diğer taraftan, yaratmayı cömertlik olarak tasvir etmek, evrenin öncesizliğinin sadık savunucularından Yeni Eflatuncu filozof Proklos tarafından formüle edilmiş ve sonrasında Yeni Eflatuncu felsefi metinleri sıkça kullanan Müslüman filozofların eserlerine sirayet etmiştir. el-Bağdādī'nin sözü edilen kaynakları bildiği ve onlardan istifade ettiği bilindiğine göre, filozofumuzun sudûr teorisini benimseyen fikrî kaynaklarının sudûr teorisi ile iç içe olarak bahsettikleri Bir'in cömertliği ve varlığın ezelliği tasavvuruna, sudûr teorisini açıkça eleştiren ve reddeden bir düşünür olarak iştirak etmesi eleştirilebilir bir yaklaşımdır.

Bu iştirak, aynı zamanda, Ebū'l-Berakāt'ın beslendiği felsefî kaynaklar arasında, Grek ve Arap Yeni Eflatuncu felsefî metinlerin önemli yer teşkil ettiğinin; bu anlamda düşünürümüzün, kendisine hâkim düşünce yapısı itibarıyla, felsefî sistem kurmayı amaçlayan bir filozof olarak -kelâmcı değil- yorumlanması gerektiğinin bir göstergesidir.

(3) Ebū'l-Berakāt'ın bir diğer argümanı, "muhtes" kavramının sadece zâti sonralık anlamına gelen "mümkün" kavramı ile aynı olarak kabul edilebileceği üzerinedir. Bu yaklaşım, daha sonra filozof tarafından, nedenler tam olunca, nedenlerin nedenlerinden zamansal olarak geri kalmasının mümkün olmadığı şeklinde de tekrarlanmıştır. Öncelikle, bu görüş fenomen dünyasındaki tabii nedenlere dair gözlemlerin, görüneni görünmeyene kıyas ilkesi ile metafiziğe taşınması üzerine bina edilmektedir.

Diğer taraftan, filozofun, *el-Mu'teber*'in bir başka yerinde tabii nedenler ile iradî nedenleri birbirinden ayırmasına rağmen,⁸³ burada bu fikrini görmezden gelmesi dikkat çekicidir. Hâlbuki nedenin, neden olarak nedenlisini kendi varlığı ile aynı anda gerektirmesi sadece tabii nedenler için geçerli olan tikel bir hükümdür.

Ayrıca, el-Bağdādī'nin pek çok yerde altını çizerek belirttiği gibi, Allah her daim tam neden olduğuna ve irade sahibi fâil olduğuna göre,⁸⁴ O'nun her zaman yapma imkânına sahip olduğu bir şeyi, iradesinin gereği olarak yapması veya yapmaması mümkündür. el-Bağdādī tarafından ileri sürülen neden ile nedenlinin

⁸³ el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 49, 174-175.

⁸⁴ Bkz. el-Bağdādī, *el-Mu'teber*, c. III, s. 66-67, 104-105, 139.

eşzamanlılığı yaklaşımı, bir kez daha, kendisine sudûr izafe edilen Bir'in İlk Neden ve İlk İlke olması tasavvurunun bir uzantısıdır. Fakat bu tespit, filozofun sudûr teorisini kabul ettiği veya bu kabulünü gizlediği gibi olası bir spekülasyona dayanak teşkil etmez. Sadece, âlemin ezeliğini ispat adına, Yeni Eflatunculuktan sorunlu bir destek aldığı anlamına gelir.

(4) Ebû'l-Berakât, bir diğer yerde, varoluşun öncesinde yer aldığı düşünülen yokluğun süresinin yıl, ay, gün, dakika gibi herhangi bir süre olmasında hudûsun gerçekleşmesi açısından bir sakınca olmamasının, doğal olarak sürenin varoluş anlamında bir etkisinin olmadığını söylemektedir. Kanaatimizce, yokluk süresini betimlemek için herhangi bir sürenin zikredilebilmesi, sürenin hudûsta bir öneme sahip olmadığını değil; Yaratan ile yaratılan arasında, zamansal olarak niceliği çok da önemli olmayan bir birimle, öncelik ve sonralığın bulunduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, buradaki yokluk süresi ifadesi, irade sahibi Yaratıcının yarattıklarıyla olan varlıksal birlikteliğini değil; Allah'ın zâtî ve zamanî olarak her şeyin öncesinde yer aldığını vurgulamaktadır.

(5) el-Bağdādî, diğer taraftan, "bir şeyi diğerinden ayırmayı sağlayan akfî sûret" şeklinde tanımladığı ilahî iradenin, ezelde vakitleri benzerinden ayırt ederek yaratmanın başladığı vakti hususileştirdiğini ve akılda değil dış dünyada gerçekleşen iradî temyiz anlayışının pek çok sıkıntıyı bünyesinde barındırdığı yorumunu yapar.

Öncelikle, filozof eleştirilerini, ön plana çıkardığı ve muhtemelen el-Ğazzālî'ye ait bir ilahî irade tanımı, hudûsun murat edildiğine dair aidiyeti meçhul bir yorumun tercihi ve bu anlayışın ortaya çıkaracağı sıkıntılar üzerine, deyim yerindeyse çok cüz'î ve hatta indî noktalar üzerine yoğunlaştırmaktadır. Hâlbuki irade, "akfî sûret" ifadesinin tanıma eklenmiş olması ihtimali bir yana, kelâmcılar tarafından esasen 'güç yetirilen bir şeyin, gerçekleşmesi mümkün iki tarafından birisini tahsis ve tercih eden sıfat' olarak algılanmaktadır.⁸⁵ Bu yaklaşım, doğal olarak henüz olmayan şeylerin, önce varlığının veya yokluğunun; sonra ise, varlığı tercih ediliyorsa varlıksal özelliklerinin tercih edilmesi anlamına gelir.

⁸⁵ Örnek olarak bkz. et-Taftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, c. IV, s. 128; el-Curcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VI, s. 68. Ayrıca bkz. el-Ğazzālî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 103-104.

el-Bağdâdî tarafından da vurgulandığı üzere, konu, Allah'ın ezelde yaratıp yaratmadığı üzerine olduğuna göre; ezeldeki tercih, henüz yaratılmamış vakitlerin değil, şeylerin yaratılmasının veya yaratılmamasının tercihidir. Öyleyse, ilahî iradenin ezeldeki tercihi, el-Bağdâdî'nin iddiasının aksine, varlığın veya yokluğun birbirinden ayrılması üzerinedir.

Diğer taraftan, Ebû'l-Berakât tarafından tenkit edilen, "Allah önce vardı, sonra ise âlem oldu." gibi, şeylerin varlık yönüyle birbirlerine kıyaslanması suretiyle zikredilebilecek zamansal bir ifade; tamamen soyut düzlemdeki bir durumun, sınırlı dil ve idrak düzeyine sahip insan tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla sarf edilmiş bir dilsel karşılıktır. Dolayısıyla, filozofun ilahî irade ile hudûsu birbirinden ayırmak için yaptığı akllî çıkarımlar hedefine ulaşmış değildir.

(6) Ebû'l-Berakât tarafından kudret sıfatı ile hudûs arasında kurulan irtibat konusuna gelirse, filozof bu yorumların ilkinde, "ihdas vaktinden önce yaratma olamaz!" denmesinin Allah'ın kudretine halel getireceğini ifade etmektedir. Ne var ki, kullandığı ifadelerle bakılırsa, Ebû'l-Berakât'ın kelâmcılara pek de inanmaksızın atfettiği bu ihtimal, bir kelâmcının dillendiremeyeceği bir varsayımdır. "İhdas vaktinden önce yaratma olabilir." şeklindeki varsayım ve üzerine bina edilen çıkarımlar ise, kelâmcılar açısından fiilî durum bunun tam aksi olduğu için; tıpkı ilki gibi, faraziyeden başka bir niteliğe sahip değildir ve kalem kavgası amaçlı gözükmektedir.

(7) el-Bağdâdî tarafından ileri sürülen bir diğer eleştiri, mevcut olmayan bir şeyin varolmasını dilemenin, Allah'ın hâdis mevcutlara yönelik hâdis ve yeni iradesiyle, önce iradesinin, sonra hâdislere mahal olacak zâtının yenilendiği anlamına geldiği şeklindedir. Ne var ki, filozofun eleştirdiği Eş'arîler tam da bu itiraza muhatap olmamak için; Allah'ın hâdis şeylere yönelik iradesinin, sonradan ortaya çıkan bir irade olduğunu değil, O'nun mutlak iradesinin *lâ yezâli* yani hâdis taalluku olduğunu söylerler.⁸⁶ Dolayısıyla, el-Bağdâdî'nin tespiti vakıyı uygun değildir. Ayrıca, filozofun sadece kendisine ait olan hâdis ve müteceddit irade görüşünü ve o görüşün yaratacağı sıkıntıları muarızlarına atfetmesi de ciddî biçimde eleştirilebilecek bir yöntem sorunudur.⁸⁷

⁸⁶ Bkz. er-Râzî, *Me'âlimu uşûli'd-dîn*, s. 59-60; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, c. IV, s. 168-173; el-Curcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. VI, s. 68-69.

⁸⁷ Ebû'l-Berakât'ın hâdis irade ile ilgili görüşleri için bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 45-48.

Diğer taraftan, ilim sıfatı ile görüşlerini anlattığı bir yerde Ebū'l-Berakāt, Allah'ın sıfatlarının, heyûlâya eklenmiş bir sûret gibi zatının cüz'ü olmadığını ve Allah'ın hâdis şeylere yönelik bilgisinin O'nun zatında değil, sadece bilgisinin iza-fetlerinde bir değişiklik ve yenilenme ortaya çıkaracağını ve de zâtın birliği ile yü-celiğine zarar vermeyeceğini uzun uzadıya anlatmaktadır.⁸⁸ Evrendeki nesnelere, madde ile sûretin birleşimi olduğu şeklindeki Peripatetik ve Meşşâî nosyona da-yanan bu çıkarım, kelamcılarının bütünü tarafından benimsenmemiş bir fizik teorisi üzerine bina edilmesi bir yana, filozofumuzun cüz'iyât bahsindeki görüşüyle de çelişmektedir.

(8) Bir diğer eleştiri, hudûs delilinin öncüllerindeki sıkıntılar üzerinedir. Fi-lozofa göre, hudûsçular tarafından "cisimler, muhdes hareket ve sükûndan ayrı değildir. Muhdesten ayrı olmayan şeyler de muhdestir." hükmü; küçük önermedeki hareket, belirli değil mutlak hareket olarak değerlendirildiğinde, büyük ve küçük önermelerdeki muhdes kavramları aynı anlama gelmeyeceği için doğru kabul edilemez. Öncelikle, filozof herhangi bir mutlak hareket tanımı yapmamakta ve dünyayı evrenin merkezi kabul eden Batlamyusçu kozmolojiden esinlenen sudûr teorisinin, ezeli dairesel hareket ve bu hareketin kendisinin aşağısındaki diğer hareketlerin nedeni olduğu anlayışından hareket etmektedir. Günümüzde çürü-tülmüş olan bu teorisinin, o gün için dahî kelâmcılara izafe edilebilmesi mümkün olmadığı gibi; kabul edilmemesine rağmen, "böyle bir hareket de olabilir." itirazıyla, kelamcılarının kurdukları hudûs denkleminin yanlışlığına hükmetmek doğru gö-zükmemektedir.

(9) Ayrıca, Ebū'l-Berakāt'ın hudûs delilinin temelinde yer aldığını söylediği "bir şeyden uzak kalamayan, o şeyin aynısıdır." yaklaşımı, varlık sıfatını alabilecek her şey için değil, gözlemlenen varlıklar için geçerlidir. Kelâmcılarla özdeşleşen hudûs delilinin özü, öncelik-sonralık bağlamında da olsa, Allah'ın kendi dışındaki varlıklardan farklı olduğunu vurgulamak iken kelamcılarının Allah'ı hâdis varlıklara benzeten bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek en azından vakıya aykırıdır.

(10) Ebū'l-Berakāt'ın, varlığın ölçüsü olarak tanımladığı zamanın hâdis olmasının, varlığın hâdis olması ve her şey zaman kavramı içerisinde yer aldığından, en nihayet Allah'ın varlığının da hâdis olması anlamına geldiği şeklindeki

⁸⁸ Bkz. el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 76-77, 95-97.

itirazına gelince; kanaatimizce bu eleştiri, zamanın her şeyin gerisindeki temel bir kavram olarak kabul edilmesi durumunda geçerlidir ve nihayetinde ispat edilmiş bir teori değildir. Kelamcıların zaman anlayışı ise, el-Bağdādî'nin aksine, Peripatetik ve Meşşâî filozoflardaki gibi hareket kavramı ile ilişkilidir. Bundan dolayı kelamcılar, hâdis hareketle ilişkili zamanın ve zamandakilerin hudûsuna hükmederken zamanla eşitlemedikleri varlığın değil; varlık kategorisi içerisinde yer alan mümkün veya hâdis mevcutların hudûsuna hükmetmişlerdir.

Öyleyse, bünyesinde barındırdığı tüm bu sıkıntılardan dolayı, Ebū'l-Berakāt el-Bağdādî tarafından hudûs delili aleyhine yapılan eleştirilerin, hudûs delilini çürütme hüviyetine sahip olmadığını söylemek gerekir.

el-Mu'teber'in genelinde çok mutedil ve serinkanlı bir yaklaşım sergileyen ve buna paralel bir dil kullanan Ebū'l-Berakāt; hudûs konusunda, kitabın genelinden ayrılan, zor anlaşılır bir dile geçmekte ve yukarıda anılan özelliklerinden farklı bir görüntü vermektedir. Hatta değişiklik, bu bölümün bir başkasının kaleminden çıkmış olabileceği gibi bir varsayımı akla getirecek kadar dikkat çekicidir. Ne var ki, ilgili bölümün özellikle içeriğinin, kısmen de üslubunun metnin diğer bölümleriyle uyumu kesin olduğundan, bu ihtimal zayıftır ve kanıtlanabilir gözükmemektedir. Fakat Ebū'l-Berakāt'ın en azından, kaynaklarının boyutları müphem tesiriyle, daha agresif ve sert bir üslup takındığı ve duygusal bir pozisyon aldığı yorumunu yapmak imkân dâhilindedir.⁸⁹

Bununla birlikte, âlemin ezeliğini benimseyen Ebū'l-Berakāt'ın, âlemin sonradanlığı düşüncesi aleyhine yaptığı eleştirilerinin, bir nevi materyalizm ya da deizm olduğu da düşünülmemelidir. Aksine, düşünür, *el-Mu'teber*'in diğer pasajlarında mekanik bir varoluş öngören Meşşâî sudûr nazariyesini felsefî ve dinî açıdan eleştirip reddetmekte; irade ve kudret sahibi Allah'ın âlemi, kendi varlığından zamansal olarak ayrı olmaksızın iradî olarak yarattığını ve Allah'ın varolan her şeyin yaratıcısı olduğunu çok açık biçimde ifade etmektedir.⁹⁰

Bu bağlamda, Ebū'l-Berakāt'ın söylediklerinin özeti, Allah'ın âlemi ezelde var etmeyi istediği ve var ettiğinden ibarettir. Hatta düşünür, bahsedildiği gibi,

⁸⁹ *el-Mu'teber* metnindeki çeşitli sorunları yansıtmayan kolay anlaşılır bir yazımı tercih ettiğimizden, ilgili bölümün orijinal metinle karşılaştırılması faydalı olacaktır.

⁹⁰ Bkz. el-Bağdādî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 145-168.

ezeldeki var etme ile irade sahibi fâil Tanrı mefhumlarını uzlaştırmak ve olup-bitenleri Allah'a isnat etmek gayesiyle, Allah'ın kadîm iradesinin yanında hâdis ve yenilenen iradesinin olduğu fikrini dahî ileri sürmektedir.

Hâdis ve yenilenen irade tasavvurundan dolayı, Ebû'l-Berekât'ı anlayışsızlıkla ve dinî-felsefî hakikatler ile tevhide muhalefete suçlayan es-Suhreverdî'nin ithamlarını doğru bulmamakla birlikte; el-Bağdādî'nin âlemin başlangıcı bağlamında geliştirdiği "iradî-ezelî yaratım" sentezinin problemliliğini ve bu fikrin düşünürümüzün birbirleriyle çelişen felsefî ve dinî metinler arasında bocalayışının sonucu olduğunu düşünmekteyiz.

Meşşâî filozoflar tarafından *Eşûlücyâ*, *Kitābu'l-ḥayri'l-mahḍ*, *Risāle fî'l-İlmî'l-ilāhî* gibi apokrif eserler aracılığıyla felsefî muhitimize dâhil ve adapte edilen sudûr teorisi, "kadîm ve cömert" Allah'ın ezeli yaratıcılığını formüle etme adına, el-Bağdādî'nin bu konu özelinde çok da insicamlı gözükmeyen eklektik nazariyesine kıyasla, kendi içerisinde daha sorunsuz ve tutarlı bir görüş olarak gözükmektedir.

Kaynaklar

- ‘Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen el-Kâdî ‘Abdulcebbâr b. Aḥmed b. ‘Abdulcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse*, haz. S. Muştafâ Debâb, Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi*, İz yayıncılık, İstanbul 2009.
- Aristotelês, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı ve kredi bankası yayınları, İstanbul 2005.
- el-Bağdâdî, Bâbânzâde İsmâ'îl Paşa (ö. 1338/1920), *Hediyyetu'l-'ârifin esmâu'l-muellifin ve âşâru'l-muşannifin*, çev. Rifat Bilge, tsh. M. Kemal İnal, Avni Aktuç, I-II, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1955.
- , *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, I-II, Milli Eğitim basımevi, İstanbul 1945.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ (ö. 547/1152), *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-ḥıkmî'l-ilâhiyye*, I-III, Dâru ve mektebetu Bibylon, Lübnan 2007.
- , *Kitâbu saḥîhi edilleti'n-naql fi mâhiyyeti'l-'aql*, nşr. Aḥmed eṭ-Ṭayyib, *Annales Islamologiques* içerisinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147.
- , “Akıl risalesi: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî: Saḥîhi edilleti'n-naql fi mâhiyyeti'l-'akl”, çev. Ferruh Özpilavcı, *İslâmî ilimler dergisi*, 2010, cilt: V, sayı: 2, s. 247-261.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Ḥayr el-Ḥâsen b. Sivâr (ö. 407/1017), *Enne delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ ḥadeşî'l-'âlem evlâ bi'l-kaḇûli min delîli'l-mutekellimîne aşlen, el-Eflâṭûniyyetu'l-muḥdeşe 'inde'l-'Arab* içerisinde, nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, Vekâletu'l-maṭbû'ât, Kuveyt 1977.
- el-Bâkıllânî, Ebü Bekr Muḥammed b. Ṭayyib b. Muḥammed (ö. 403/1013), *Kitâbu temhîdi'l-evâil ve telḥîşî'd-delâil*, thk. 'Imâduddîn Aḥmed Ḥaydâr, Muessesetu'l-kutubî's-şekâfiyye, Beyrut 1986.

- , *el-İnşâf fî mâ yecibu i'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turâş, Kahire 2000.
- el-Beyheķî, Ebû'l-Ĥasen Zâhîruddîn 'Alî b. Zeyd b. Muhammed (ö. 565/1169), *Tetimmetu şivâni'l-ĥıkme*, thk. Rafîķ el-'Acem, Dâru'l-fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1994.
- el-Curcânî, Ebû'l-Ĥasen es-Seyyid eş-Şerîf 'Alî b. Muhammed b. 'Alî (ö. 816/1413), *Şerĥu'l-mevâķif ve me'ahû ĥâşiyetâ es-Seyâlkûtî ve'l-Ĉelebî 'alâ şerĥi'l-mevâķif*, thk. Maĥmûd 'Umer ed-Dimyâti, I-VIII, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1998.
- el-Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf (ö. 478/1085), *Kitâbu'l-irşâd ilâ ķavaķi'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ, 'A. 'Abdulmun'im 'Abdulĥamîd, Mektebetu'l-Ĥâncî, Mısır 1950.
- Çaĥrıncı, Mustafa, "Ebû'l-Berekât el-Baĥdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. X, s. 300–309.
- Daĥ, Mehmet, *The Philosophy of Abû'l-Barakât al-Baĥdâdî with special reference to his concept of time*, Yayınlanmamış doktora tezi, University of Durham, UK 1970.
- , "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 1973, cilt: XIX, sayı: 19, s. 97-116.
- Deffâ', 'Alî 'Abdullâh, *A'lâmu'l-'Arab ve'l-Muslimîn fî't-ṭıbb*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1983.
- Ebû Sa'de, Muhammed Ĥuseynî, *el-Vucûd ve'l-ĥulûd fî felsefeti Ebû'l-Berakât el-Baĥdâdî*, Mektebetu'l-Usra, Kahire 1993.
- Erdemci, Cemalettin, "Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri üzerine", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi dergisi*, 2006/1, cilt: V, sayı: 9, s. 153-170.
- , "Alemin hudusuna ilişkin Yahya en-Nahvî ile kelâmcıların delilleri'nin karşılaştırılması", *Kelâm araştırmaları dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 2, s. 155-164.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. İsmâ'îl b. İşĥâk (ö. 324/935-936), *Kitâbu'l-luma' fî'r-radd 'alâ ehli'z-zeyĥi ve'l-bida'*, haz. Ĥamûde Ġurâbe, Maṭba'atu maşîr, Mısır 1955.

- , *Risâle ilâ ehli's-seğr*, thk. 'Abdullâh Şâkir el-Cuneydî, Mektebetu'l-'ulûm ve'l-ḥikem, Dimeşk 1988.
- el-Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed b. Üzluğ b. Tarḥân (ö. 339/950), *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıle*, thk. Albert Naşrî Nâdir, Dâru'l-meşriq, Beyrut 1986.
- , *'Uyûnu'l-mesâil, eş-Şemeratu'l-marđıyye fî ba'di'r-risâlati'l-Fârâbiyye* içerisinde, nşr. Friedrich Dieterici, E. J. Brill, Leiden 1890.
- , *Risâletu fuşûşi'l-ḥikem, eş-Şemeratu'l-marđıyye fî ba'di'r-risâlati'l-Fârâbiyye* içerisinde, nşr. Friedrich Dieterici, E. J. Brill, Leiden 1890.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed (ö. 505/1111), *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 1983.
- , *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, Dâru'l-ma'rif, Beyrut 1982.
- , *Tehâfutu'l-felâsife*, tah. Suleymân Dunyâ, Dâru'l-ma'arif, Kahire t.y.
- el-Ḥamevî, Şihâbuddîn Ya'kût b. 'Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-udebâ' /İrşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsân 'Abbâs, I-VII, Dâru'l-ğarbi'l-'Arabî, Beyrut 1993.
- İbn Ebî Uşaybi'a, Ebû'l-'Abbâs Muvaffakuddîn Aḥmed b. Kâsım b. Ḥalîfe (ö. 668/1269), *'Uyûnu'l-enbâ' fî ṭabaqâti'l-eṭṭebbâ'*, thk. Nizâr Rıdâ, Dâru mektebeti'l-ḥayât, Beyrut t.y.
- İbn Ḥallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsuddîn Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâ'i-zemân*, thk. İhsân 'Abbâs, I-VIII, Dâru şâdir, Beyrut t.y.
- İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Aḥmed el-Kurtubî (ö. 520/1126), *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, nşr. Muḥammed 'Âbid el-Câbirî, Merkezu'd-dirâsâti'l-vaḥdeti'l-'Arabiyye, Beyrut 1998.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Ḥuseyn b. 'Abdillâh b. 'Alî el-Belḥî (ö. 428/1037), *eş-Şifâ': el-ilâhiyyât*, II, tah. Yûsuf Mûsâ, Suleymân Dunyâ, Sa'îd Zâyd, Vezâretu's-Şekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Kahire 1960.
- , *Kitâbu'n-necât fî'l-ḥikmeti'l-manṭıkiyye ve't-ṭabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, tah. Mâcid Faḥrî, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut t.y.

- İbn Teymiyye, Ebū'l-'Abbās Taqıyyuddīn Aḥmed b. 'Abdilḥalīm (ö. 728/1328), *Minḥācu's-sunneti'n-nebeviyye*, thk. Muḥammed Raşād Selām, I-IX, Cāmi'atu'l-İmām Muḥammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, Riyad 1986.
- İbnu'l-Kıfṭī, Ebū'l-Ḥasen Cemāluddīn 'Alī b. Yūsuf b. İbrāhīm (ö. 646/1248), *İḥbāru'l-'ulemā' bi aḥbārī'l-ḥukemā'*, thk. 'Abdulmecīd Diyāb, Mektebetu İbn Kuteybe, Kuveyt t.y.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin-Rosenfeld, Boris A., *Mathematicians, astronomers and other scholars of Islamic civilization and their works*, Ircica publications, İstanbul 2003.
- İḥvānu's-Şafā', *Rasāilu İḥvāni's-şafā' ve ḥullāni'l-vefā'*, I-IV, Dāru şadır, Beyrut t.y.
- el-Kindī, Ebū Yūsuf Ya'kūb b. İshāk b. Şabbāḥ (ö. 252/866?), *Rasāilu'l-Kindī el-felsefiyye*, nşr. Muḥammed Ebū Rīde, I-II, Dāru'l-fikri'l-Arabī, Mısır 1950.
- Langermann, Y. Tzvi, "Al-Bağhdadi, Abu'l-Barakat", *Routledge encyclopedia of philosophy*, ed. Edward Craig, Routledge, London 1998, c. I, s. 636-638.
- Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, New Jersey 1984.
- Madelung, Wilferd, "Abu'l-Barakāt al-Bağdādī", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Routledge and Kegan Paul, London 1983, c. I, s. 266-268.
- el-Māturīdī, Ebū Maşūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd (ö. 333/944), *Kitābu't-Tevḥīd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM yayınları, Ankara 2003.
- en-Nedvī, Suleymān, "Maḳāle", *el-Kitābu'l-mu'teber fī'l-ḥıkkmeti'l-ilāhiyye* sonunda, Dāru ve mektebetu Bibylon, Lübnan 2007, c. III, s. 230-252.
- en-Nesefī, Ebū'l-Mu'tīn Meymūn b. Muḥammed b. Muḥammed (ö. 508/1115), *Tabşıratu'l-edille fī uşūli'd-dīn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara 1993.
- Özpılavcı, Ferruh, *Ebū'l-Berekāt el-Bağdādī'de tabiat felsefesi*, Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, Paradigma yayınları, İstanbul 2004.

- Pines, Shlomo, *Nouvelles etudes sur awhad al-zamân Abu-l-Barakât al-Baghdâdî*, Librairie Durlacher, Paris 1955.
- Proklos, *Hucecu Bruqlus fi kıdemi'l-'âlem, el-Eflâṭūniyyetu'l-muḥdeṣe 'inde'l-'Arab* içerisinde, nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, Vekâletu'l-maṭbū'ât, Kuveyt 1977.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muḥammed b. 'Umer b. Ḥuseyn (ö. 606/1210), *Muḥaṣṣalu efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-muteaḥḥirin mine'l-'ulemâ' ve'l-ḥukemâ' ve'l-mutekellimîn*, nşr. Ṭâhâ 'Abdurraûf Sa'd, Mektebetu'l-kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire t.y.
- , *Me'âlimu uşûli'd-dîn*, nşr. Ṭâhâ 'Abdurraûf Sa'd, Mektebetu'l-kulliyâti'l-Ezheriyye, Mısır t.y.
- Ruth, Cecil, "Hibat Allah, Abu Al-Barakât (Nathanel) Ben Ali (Eli) Al-Baghdâdî", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Cecil Ruth, Keter publishing, Jerusalem t.y., c. VIII, s. 461-462.
- es-Şafedî, Şalâhuddin Ḥalîl b. Aybek b. 'Abdillâh (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Aḥmed el-Arnaût, Turkî Muştafâ, I-XXIX, Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2000.
- , *Nektu'l-himyân fi nuketi'l-'umyân*, el-Maṭba'atu'l-Cemâliyye, Mısır 1911.
- Sözen, Kemal, "Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî'nin zaman teorisi" *Dini araştırmalar*, 2000, cilt: IV, sayı: 10, s. 161–186.
- Steinschneider, Moritz, *Die Arabische literatur der Juden*, J. Kauffmann, Frankfurt 1902.
- es-Suhreverdî, Şihâbuddîn el-Maqtûl Yaḥyâ b. Ḥabeş b. Emîrak (ö. 587/1191), *Kitâbu'l-meşâri' ve'l-muṭâraḥât, Mecmû'a-i muşannefât-i Şeyḥ-i İsrâk* içerisinde, tsh. Henry Corbin, II, Pejûheşgâh-ı 'ulûm-i insânî u muṭâla'ât-ı ferhengî, Tahran 2001.
- eş-Şehrazûrî, Şemsuddîn Muḥammed b. Maḥmûd (ö. 687/1288'den sonra), *Nuzhetu'l-ervâḥ ve ravḍatu'l-efrâh*, nşr. 'Abdulkerîm Ebû Şuveyrib, Cem'ıyyetu'd-da'veti'l-İslâmiyyeti'l-'âlemiyye, Trablus 1988.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Fetḥ Muḥammed b. 'Abdilkerîm b. Aḥmed (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emîr 'Alî Henâ, 'Alî Ḥasen Fâ'ûr, I-II, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1993.

- et-Taftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer b. 'Abdillāh (ö. 792/1390), *Şerhu'l-maḳāşid*, thk. 'Abdurrahmān 'Umeyra, I-V, 'Ālemu'l-kutub, Beyrut 1998.
- eṭ-Ṭayyib, Aḥmed Muḥammed, *el-Cānibu'n-naḳdī fī felsefeti Ebī'l-Berakāt el-Baḡdādī*, Dāru'ş-şurūk, Kahire 2004.
- Topaloğlu, Bekir, *İslām kelâmcıları ve filozoflarına göre Allah'ın varlığı, isbat-ı vâcib*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 1995.
- , "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 304-309.
- Tunagöz, Tuna, *Ebû'l-Berakāt el-Baḡdādī'de Tanrı düşüncesi*, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.
- Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 1-6.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslām Felsefesi*, Ülken yayınları, İstanbul 1998.
- Yaltkaya, Şerafeddin, "Ebu Al-Berekāt Al-Baḡdādī", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi mecmuası*, 1930, cilt: IV, sayı: 17, s. 25-41.
- eż-Zehebī, Şemsuddīn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Uşmān (ö. 748/1348), *Tārīhu'l-İslām*, thk. 'Umer 'Abdusselām Tedmurī, I-LII, Dāru'l-kitābī'l-Arabī, Beyrut 1987.
- , *Siyeru a'lāmi'n-nubelā'*, thk. Şu'ayb el-Arnaūṭ ve dğr., I-XXIII, Muessesetu'r-risāle, Beyrut 1985.
- ez-Zirikī, Ḥayruddīn b. Maḥmūd b. Muḥammed 'Alī b. Fāris (ö. 1396/1976), *el-A'lām*, I-VIII, Dāru'l-'ilm li'l-melāyīn, Beyrut 2002.

Abū al-Barakāt al-Baghdādī's Criticism of Argument on Ḥudūth

Citation/©- Tunagöz, T. (2012). Abū al-Barakāt al-Baghdādī's Criticism of Argument on Ḥudūth, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 12 (1), 171-203.

Abstract- *Abū al-Barakāt al-Baghdādī (454/1062-547/1152) is a critical philosopher, who spent most of his long lifetime in Baghdad and left works behind as a result of his being stable researcher on the fields of medicine, astronomy, pharmacology, logic, physics and metaphysics. After having examined religious and philosophical literature for many years, Abū al-Barakāt ultimately attained some results closer to Ash'arite School than Muslim Peripatetics at many important theoretical matters, and attempted to construct a new eclectic system of philosophy. In this study we attempted to explain of how Abū al-Barakāt al-Baghdādī the independent philosopher commented the matter of ḥudūth, one of the deep controversial points between two opponent movements of Islamic thought, Muslim Peripatetism and Muslim Theology, and to determine the place of al-Baghdādī between two schools within the frame of the matter.*

Key Words- *Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Ḥudūth Argument, Muslim Peripatetism, Kalām*