

T.C.
BARTIN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN TEYMIYE'DE ÂLEMİN KIDEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
CİHAN ÖZAYKAN

DANIŞMAN
YRD. DOÇ. DR. MUSTAFA ÖZDEN

BARTIN-2017

T.C.
BARTIN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

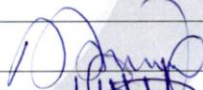
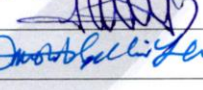
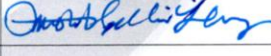
İBN TEYMİYE'DE ÂLEMİN KIDEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
Cihan ÖZAYKAN

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Özden

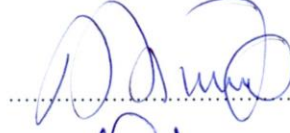
"Bu tez 17/02/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir."

| JÜRİ ÜYESİ | İMZA |
|-----------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN |  |
| Yrd. Doç. Dr. Zübeyir Bulut |  |
| Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim İZMAZ |  |
| | |
| | |

KABUL VE ONAY

Cihan ÖZAYKAN tarafından hazırlanan “İbn Teymiye’de Alemin Kıdemi” başlıklı bu çalışma, 17.02.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda **oy birliği / oy çokluğu** ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Yrd. Doç. Dr. M. Said CEYHAN (Danışman)



Üye : Yrd. Doç. Dr. Zübeyir Bulut



Üye : Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz



Bu tezin kabulü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../..... tarih ve sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Yrd. Doç. Dr. M. Said CEYHAN
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN danışmanlığında hazırlamış olduğum “İbn Teymiyye’de Âlemin Kıdemi” başlıklı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

İmza

17/02/2017

Cihan ÖZAYKAN



ÖNSÖZ

İbn Teymiyye islam ümmetinin yetiştirdiği en büyük âlimlerden biridir. VII. yy'ın sonları ve VIII. yy'ın başlarında yaşamış olan İbn Teymiyye şer'î meselelerde nakli öncelemiş ve aklın kesinlikle nakille çelişmediğini savunmuştur. Bu tezde İbn Teymiyye'nin âlemin hudûsu konusunda akıl ile nakliuzlaştırma biçimini, kelamcı ve filozofların konuya dair öne sürdükleri görüş ve delillere karşı aldığı tavrı ortaya koymaya çalıştım.

Tez çalışmasını yaparken her türlü sıkıntıyı aşmam konusunda desteklerini esirgemeyen, çalışma şevkimi olumlu yönde artıran ve metni okuyup değerlendirmelerde bulunan Sayın Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN hocama özellikle teşekkürü borç bilirim. Ayrıca tezin kontrol edilmesi ve gözden geçirilmesi sürecinde katkılarını esirgemeyen Mehmet Yunus Yazıcı ve Alaattin DİCLE'ye teşekkürlerimi sunarım.

Cihan ÖZAYKAN

Bartın-2017

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi
İbn Teymiyye’de Âlemin Kıdemi
Cihan ÖZAYKAN

Bartın Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN
Bartın-2017, Sayfa: XVIII+144

Bu çalışmada âlemin kıdemi veya hudûsu meselesine dair İbn Teymiyye’nin yapmış olduğu yorumlar ve değerlendirmeler ele alınmıştır.

Tezin giriş bölümünde çalışmanın sebepleri, amaçları, kapsamı ve yöntemi dile getirilmiş, İbn Teymiyye’nin ilmi yönü ve hayatı özetlenmiştir.

Birinci bölümde ilk olarak konuyla ilgili olan âlem, kıdem ve yokluk gibi kavramlar ele alınmıştır. Daha sonra filozofların konuya dair yaklaşımları anlatılmış İbn Teymiyye’nin eleştirileri dile getirilmiştir. Birinci bölümün sonunda kelamcıların görüş ve yaklaşımlarından bahsedildikten sonra ikinci bölüme geçilmiştir.

Bu bölümde özellikle “Kendisinde hâdis barındıran her şey hâdistir” ve “Hâdislerin bir başlangıcı vardır” öncülleri çerçevesinde İbn Teymiyye’nin kelamcılara yönettiği eleştiriler işlenmiştir.

Sonuç bölümünde ise İbn Teymiyye’nin konuya dair fikirleri ve eleştirileri özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Âlem, Kıdem, Hudûs.

ABSTRACT

M.Sc. Thesis

Eternity of the Universe According To Ibn Taymiyyah

Cihan ÖZAYKAN

Bartın University

Institute of Social Sciences

Department of Main Islamic Sciences

Thesis Adviser: Asst. Prof. Dr. Mustafa ÖZDEN

Bartın-2017, Page: XVIII+144

In this study, the comments and evaluations of Ibn Taymiyyah which are about anything without beginning or reexistence of the universe have been discussed.

In the introduction section of the thesis, the reasons, purpose, scope and method of study have been mentioned and Ibn Taymiyyah's scientific direction and life have been summarized.

In the first part, concepts such as universe, to be without beginning and absence which are related to the subject have been discussed. Then philosopher's approaches to the subject have been explained and the criticisms of Ibn Taymiyyah have been mentioned. At the end of the first part after talking about the views and approaches of the theologians it has been passed to the second part.

In the second part, especially the criticisms to the theologians by Ibn Taymiyyah which are about "Anything that contains a later occurring thing is later occurred" and "To be occurred later have a beginning" have been discussed.

In the result section, Ibn Taymiyyah's ideas and criticisms about the topic have been summarized.

Key Words: Ibn Taymiyyah, Universe, Eternity, Creation.

İÇİNDEKİLER

| | |
|------------------------------------|-------|
| KABUL VE ONAY..... | ii |
| BEYANNAME..... | iii |
| ÖN SÖZ..... | iv |
| ÖZET..... | xiv |
| ABSTRACT..... | xv |
| İÇİNDEKİLER..... | xvi |
| KISALTMALAR..... | xviii |
| GİRİŞ..... | 1 |
| Araştırmanın Nedeni..... | 2 |
| Araştırmanın Amacı ve Kapsamı..... | 3 |
| Araştırmanın Metodu..... | 3 |
| İbn Teymiyye..... | 4 |
| Doğumu ve Hayatı..... | 4 |
| Hocaları..... | 7 |
| Öğrencileri..... | 8 |
| Kitapları..... | 9 |
| BÖLÜM I..... | 11 |
| ÂLEMİN KIDEMİ VEYA HUDÛSU..... | 11 |
| 1.1. Kavramsal Çerçeve..... | 11 |
| 1.1.1. Âlem..... | 13 |
| 1.1.1.1. Literatürde Âlem..... | 13 |
| 1.1.1.2. Terminolojide Âlem..... | 13 |
| 1.1.2. Kadîm..... | 29 |
| 1.1.2.1. Literatürde Kadîm..... | 29 |

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 1.1.2.2. Terminolojide Kıdem | 32 |
| 1.2. Genel Bakış..... | 39 |
| 1.2.1. Filozofların Âlemin Kıdemine Bakışı | 43 |
| 1.2.1.1. İlet Delili ve İbn Teymiyye'nin Eleştirisi..... | 47 |
| 1.2.2. Kelamcıların Âlemin Kıdemine Bakışı | 56 |
| 1.2.2.1. Allah'ı İspatlama Yöntemi Olarak Hudûs Delilinin Önemi..... | 58 |
| 1.2.2.2. Hudûs Delili..... | 63 |
| BÖLÜM II | 80 |
| İBN TEYMIYYE'NİN ÂLEMİN KIDEMİ KONUSUNA GENEL YAKLAŞIMI VE HUDÛS DELİLİ ELEŞTİRİSİ..... | 80 |
| 2.1. İbn Teymiyye'nin Âlemin Kıdemi Konusuna Genel Yaklaşımı | 80 |
| 2.2. Hudûs Delili Eleştirisi..... | 84 |
| 2.2.1. Başlangıcı Olmayan Hâdisler (el-Havadisü'l-leti la Evvele eha) | 84 |
| 2.2.1.1. Teselsül..... | 90 |
| 2.2.1.2. Tür ile Fert Arasındaki Fark | 101 |
| 2.2.1.3. Yoktan (Adem-Hiç) Yaratma | 109 |
| 2.2.2. Kendisinde Hâdis Kabul Eden Her Şey Hâdis Değildir..... | 113 |
| 2.2.2.1. Sıfatlar | 115 |
| 2.2.2.2. İbn Teymiyye'nin Bu Meseleye Yönelik Eleştirisi | 120 |
| BÖLÜM III..... | 131 |
| SONUÇ..... | 131 |
| KAYNAKLAR..... | 136 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 142 |

KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser
bk. : Bakınız
ts : Tarihsiz
Ed. : Editör
ev. : Çevirmen



GİRİŞ

Âlemin kıdemi veya Sanî dışındaki tüm mevcudatın ya da bazılarının ezelde onunla birlikte var olup olmaması, bu çalışmayla birlikte tartışılmaya başlanan bir mesele değildir. Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) kendi zamanında en çok tartışılan konulardan saydığı âlemin kıdemi meselesieski çağlardan bu yana sürekli tartışıl gelmiştir.¹ Bu durum insanlık tarihi ile yaşıt olmakla beraber, çözüme ilişkin öneriler zaman içinde değışikliğe uğramıştır.²

Tercüme hareketiyle birlikte âlemin başlangıcı, temel unsuru ve bu unsurun dönüşümüne dair filozofların öne sürdüğü görüşler Yahudi, Hristiyan ve İslam âlemine intikal etmiş ve semavi olan bu dinleri derinden etkilemiştir.

Yaratma meselesini felsefi açıdan ve daha özelde Yeni Platoncu düşünce temelinde ele alan din mensupları ya filozofların yaptığı gibi âlemin hem yaratılmış hem de kadîm olduğunu ya da kelamcılar gibi âlemin hâdis olduğunu ve yüce Sanî'in âlemi yaratmadan önce âtil olduğunu ve hiçbir fiil işlemediğini savunmuşlardır. Neticede ya konuyu paradoksal bir şekilde yorumlamışlar ya da yaratana nakısa/eksiklik getirecek bir sonuca varmışlardır.

Bir hakikatin her zaman doğru bir gerekçesi veya gerekçeleri vardır. Hem kelamcılarını hem de filozofları eleştiriye tâbi tutan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu ilke gereği, nasları esas almak suretiyle konuyu benimsediği aklî ölçütlerle incelemiş ve doğru olan o gerekçe ve açıklamayı bulmaya çalışmıştır.

Hudûs delili özelinde âlemin kıdemi meselesinin irdeleneceği bu çalışmanın kelamcılarını eleştiren İbn Teymiyye merkezinde olması garipsenebilir. Hatta kelamcı olmaması gerekçe gösterilerek İbn Teymiyye'nin kalamî sahada çalışılması bazı eleştirilere maruz kalabilir. Fakat bunun isabetli bir yaklaşım olmadığını söylemek mümkündür.

¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, **el-Cem Beyne Re'yeyi'l-Hekîmeyn**, Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 27.

² İlyas Çelebi, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 52.

Zira kelim, Allah'ın zât ve sıfatlarını, mümkünlerin durumlarını, başlangıç ve meada dair konuları İslâmın koymuş olduğu ilkeleri esas alarak inceleyen³ ve bu kanunları akıl ile desteklemeye çalışıp muhaliflerce îrad edilen şüplere karşı koruyan ve bid'atçılara karşı akide sahasında mücadeleyi esas alan bir ilimdir⁴ ve bu tarifin ihtiva ettiği işleri îfa eden kişiyekelamcıdenilir.

Bu açıdan İbn Teymiyye'nin muhtelif kelimî mezheplere ve kelimcılara eleştiri yönlendirmesi ile birlikte bir kelimci olma vasfını taşıdığı söylenebilir. Bir ekole mensubiyet açısından kelimci olmasa da yaptığı iş açısından kendisine kelimci denebilir. İbn Teymiyye'nin kelimci olmadığı kabul edilse dahi çalışılan konunun kelimî bir konu olması çalışmanın kelim çerçevesinde değerlendirilebilmesi için yeterlidir.

Araştırmanın Nedeni

Bu konunun İbn Teymiyye merkezinde ele alınmasının nedenleri aşağıdaki gibi sıralanabilir:

1- Sair kelimî meseleler, birçok âlim tarafındanâlemin kıdemi konusuna nispeten fer'i meseleler olarak telakki edilmiştir. Çoğu kelimcının âleminhâdis olmasını, Allah'ın varlığının ispatı için olmazsa olmaz bir mesele olarak ele aldığı göz önünde bulundurulacak olursa bu daha da anlaşılır olmaktadır. Bu bağlamda muhtelif meselelere farklı açılımlar getirdiği gözlemlenen İbn Teymiyye'nin kelimın birçok meselesinde makes bulan hudûs deliline getirdiği eleştiriler araştırılmaya değer bulunmuştur.

2-İbn Teymiyyeâlemin kıdemi ve hudûsu dışındameseleye dair sefefe atfedilen üçüncü bir görüşü savunmaktadır. Bu savunmanın iyi anlaşılması vekelimcilerin öne sürdüğu hudûsdelilindeki olası boşlukların doldurulması veya çıkmazların keşfedilmesi açısından önemli görülmüştür.

İbn Teymiyye tarafından yapılacak olan eleştiriler ve meseleye katacağı perspektif hiç şüphesiz konuya dair var olan kanaatlerin tekrar gözden geçirilmesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin de dile getirdiği üzere bir konuda ortaya

³ Seyyid Şerif el-Cürcânî, **Kitabü't-Ta'rîfât**, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 2007, s. 266.

⁴ Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, **Mukaddimetü İbn Haldûn**, Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2007, s. 477.

atılmış olan farklı bir görüşün var olması durumunda o görüş incelenmeden meseleye dair sağlıklı bir değerlendirme yapılamaz.⁵

Bu nedenle İbn Teymiyye'nin hudûs deliline getirdiği eleştiriler ve âlemin hudûsu için öne sürdüğü delil ve görüşler sadece bir kelamcıyı değil bu konuda var olan tüm delil ve ihtimalleri görmek ve bu suretle doğru bir muvazene ve muhakeme yapmak isteyen herkesi ilgilendirmektedir.

3-İbn Teymiyye, hüdûs deliline getirdiği yeni bakış açısı ve eleştirileri nedeniyle birbirinden farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Kimileri onu âlemin kıdemini savunmakla itham edip tekfir etmiştir.⁶ Öte yandan diğer bazıları âlemin hudûsu görüşünü desteklediğini belirtmiştir.⁷ Dolayısıyla bu belirsizlik, konunun sistematik ve anlaşılır bir şekilde ortaya konulmasını zorunlu kılmıştır. Bu çalışma ile bu bağlamda önemli bir katkının sağlanacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışmagenel olarak şu sorulara cevap bulmaya çalışacaktır:

- 1- Âlem, kıdem, yokluk gibi kavramlar neyi ifade etmektedir?
- 2- Kelamcıların âlemin hudûsunu ispat için kullandığı hudûs delili nedir?
- 3- İbn Teymiyye'nin hudûs deliline getirdiği eleştiriler nelerdir?

Araştırma esnasında bu sorulara İbn Teymiyye perspektifinden cevap aranacaktır. Bu sorulara beyanî ve burhanî çerçevede verilebilecek cevapların inceleneceği bu çalışma, eleştirel incelemeyi esas almak suretiyle İbn Teymiyye'ye kadar gelen kelamcıların öne sürdüğü hudûs delilinin sağlamasını yapmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın Metodu

Bu çalışma literatür tarama yöntemiyle yapılacaktır. İlk önce âlemin kıdemi veya hudûs konusunda genel bir bilgilendirmeden sonra tezin ana konusu olan hudûs deliline geçilecektir. Her başlık altında ilk önce kelamcı ve filozofların görüşlerine yer verilecektir.

⁵Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, **Mes'eletü Hudûs'il-Âlem**, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2015, s. 71.

⁶bk. Abdullah el-Hererî, **el-Makâlâtü's-Sünniyye fi Keşfi Dalalati Ahmed b. Teymiyye**, Şeriketü Dâri'l-Meşâri' Beyrut 2007.

⁷bk. Murad Şükrî Süveydan, **Defü's-Şübehi'l-Habeşiyiye**, Dârü'l-Osmâniyye, Amman 2008.

Ondan sonra İbn Teymiyye'nin eleştirisi ve önerileri ele alınmak suretiyle konuya dair bir değerlendirme yapılacaktır.

Kelamcılarının değerlendirmeleri, zaman zaman Kerrâmîye gibi marjinal mezheplere de yer verilmesi ile birlikte, genel olarak Mutezîle, Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye ekolleriyle sınırlandırılacaktır. Bu görüşler serdedilirken imkân ölçüsünde birincil kaynaklara müracaat edilecektir.

İbn Teymiyyeâleminhudûsu konusuna özel “*Mes'ebetü Hudûsi'l-Âlem*” adında bir risale kâleme almıştır. Bunun yanı sıra kelamda en büyük alanı teşkil eden sıfatlar ve nübüvvet gibi konularıâlemin hudûsu meselesine dayandırmak suretiyle bu konuyu diğer risale ve kitaplarında da yoğun bir biçimde incelemiştir.

Bu konuda en çok dikkat çeken eserlerin başında *Minhâcü's-Sünne, er-Risaletü's-Safediyye ve Der'ü Taaruzi'l-Akli ve'n-Nakl* gibi eserler gelmektedir. Bu nedenle yapılacak olan çalışmada İbn Teymiyye'nin diğer eserlerinden faydalanılmakla birlikte konu bahsi geçen üç eser etrafında ele alınacaktır.

İbn Teymiyye

Doğumu ve Hayatı

Tam adı Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselâm b. Abdullah b. Muhammed b. el-Hudrî b. Ali b. Abdullah b. Teymiyye en-Nemîrî el-Harranî ed-Dımaşkî olan Takiyyüddin İbn Teymiyye, 661/1263'te dönemin ilim ve felsefe merkezlerinden olan Harran'da doğmuştur. Muhammed Ebû Zehra'nın (ö. 1974) ifade ettiği üzere Kürt bir aileye mensup olma ihtimali yüksek olan İbn Teymiyye doğumundan 6 sene sonra vuku bulan Tatar istilası sebebiyle babasının refakatinde 667 senesinde Dımaşk'e göç etmek zorunda kalmıştır.⁸

Dımaşk'te büyüyen İbn Teymiyye büyük bir âlim olan babası Abdülhâlîm b. Abdüsselam'ın yanı sıra birçok âlimden ders aldı.⁹ Kuvvetli bir hafıza ve keskin bir

⁸ Muhammed Ebû Zehrâ, **İbn Teymiyye Hayâtuhu ve Asruhü- Ârâuhuve Fıkhuhu**, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1991, s. 18; Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdi el-Dımaşkî es-Sâlihî, **el-Ukudü'd-Dürriyye min Menakibi Şehyü'l-İslam İbn Teymiyye**, el-Fârûkû'l-Hadîse li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kahire 2002, s. 4.

⁹ Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed b. İmâd el-Akrî el-Hanbelî ed-Dımaşkî, **Şezeratü'z-Zehabi fi Ahbarî Men Zehebe**, Dârü İbn Kesîr, Beyrut 1991, c. 7 s. 657.

zekâyasahip olmasıyla birlikte sürekli çalışan ve zamanının hemen hemen hepsini ilim tahsiliyle geçiren İbn Teymiyye ilim basamaklarını sür'atle tırmandı.¹⁰

İbn Teymiyye, ilim tahsiline, o dönemin ilmi geleneği üzere, Kur'an ve hâdis ezberiyle başladı. Daha küçük yaşlarda fıkıh, usûlü'l-fıkıh, tefsir, nahiv ve matematik gibi muhtelif birçok ilimde tahsil gören İbn Teymiyye dokuz veya daha küçük bir yaşta fetva vermeye başladı. Birçok ilim meclisine iştirak edip dönemin büyük âlimleriyle girdiği münazaralar neticesinde birçok âlimin dikkatini çeken İbn Teymiyye, babasının vefatına müteakip o dönemde Dımaşk'te bulunan Hanbelî medreselerinden biri olan Sükriyye Hadis Medresesi'nin başına geçti ve orada yaklaşık on dört sene ders verdi.¹¹ O dönemlerde Hanbelî mezhebine mensup olan İbn Teymiyye, İbnü'l-İmâd'a göre daha sonra müçtehidî mutlak seviyesine yükseldi.¹²

Hafız Ebû'l-Feth el-Ya'merî (ö. 734/1334) İbn Teymiyye'nin hemen hemen tüm ilimlerde zirveye çıktığını ve kendi zamanında yaşayan ilim erbabını geçtiğini söylemiştir.¹³ İbn Dakîki'l-İd (ö. 702/1302) onunla münazara etmeye gitmiş ve çıktığında ona nasıl biriydi, diye sorulunca şöyle demiştir:

“Öyle bir adamla karşılaştım ki tüm ilimler adeta gözlerinin önüne serilmişti, istediği bilgiyi alıyor istediğini de bırakıyordu”. Peki, neden onunla münazara etmedin denince: “Çünkü o konuşmayı ben ise susmayı seviyorum” demiştir.¹⁴

Muhtelif birçok ilimde derinleşen İbn Teymiyye ekseriyetle usulü'd-din ile ilgili meselelere eğilmiştir. Cehmiyyeden, Mutezîleye, Mürcieden, Şiaya ve daha birçok kelamî akıma reddiyeler yazmıştır.

Selef metodunu benimseyen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerin yönteminden farklı olarak¹⁵, reddiyelerinde ilk başta selefin akidesine muhalif görünenlerin fikir ve te'villerinin onlardan biriymişçesine açıklaması ve daha sonra, delillere

¹⁰ Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Bezzâr, **el-E'lamü'l-Âliyye fi Menâkibi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye**, Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut 1976, s. 19

¹¹ Abdurrahmân b. Ahmed b. Recep, **ez-Zeylû alâ Tabakâti'l-Hanâbile**, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2005, c. 4 s. 495; Sâlihî, a.g.e., s. 8.

¹² İbnü'l-İmâd, a.g.e., c. 8 s. 142.

¹³ İbn Recep, a.g.e., c. 4 s. 500.

¹⁴ İbnü'l-İmâd, a.g.e., c. 8 s. 146.

¹⁵ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **el-Münkiz mine'd-Dalâl ve'l-Mûsil ila Zi'l-İzzeti ve'l-Celâl**, Dârü'n-Nefâis, Dımaşk 2009, s. 69-70.

mebni doğrugördüğü yönlerini yanlış yönlerinden ayırt ederek eleştirmesi İbn Teymiyye'nin akaid bahsindeki derinliğini ortaya koymaktadır. Öğrencisi olan Zehebî bu niteliğine işaret ederek şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Mütakellimlerin görüşlerini tanıdı ve bu görüşlere cevap verdi. Onların yanlışlıklarını ortaya koyarak insanları onlara karşı uyardı. Sünnete en açık deliller ve en kuvvetli burhanlarla destek verdi”.¹⁶

İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) ise bu konuda şöyle demiştir:

“Kelam ve felsefe ilimlerini inceledi. Bu ilimlerde filozof ve kelamcılarını geçti ve onların liderleri ve büyüklüklerine reddiyelerde bulundu”.¹⁷

Muhammed Ebû Zehrada felsefenin belli görüşlerin peşinde koşmak değil samimiyetle hakikati aramak, derin bir idrak ve iyi bir düşünme yetisine sahip olmak olduğunu söyledikten sonra İbn Teymiyye'nin bu manada kabul etsin veya etmesin din mensubu bir filozof olduğunu söylemektedir.¹⁸

Denildiği üzere fıkıh, hâdis, tefsir, feraiz vb. furûi ilimlerde de derinlik kazanmasıyla birlikte daha ziyade usûlü'd-din ile ilgilenmiştir. İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden olan Ebû Hafs el-Bezzâr (ö. 749/1348), bunun nedenini onun ağzından şöyle aktarmaktadır:

“Diğer İlimlerin yanı sıra İbn Teymiyye usûlü'd-dîne dair birçok kitabı ele aldı. Ona bunun sebebini sorunca şöyle cevap verdi: Fer'î meseleler çok önemli olmayıp salt taklitle elde edilebilen meselelerdir. Usûlü'd-dîn çerçevesindeki konularda ise filozofların, Batınîlerin, Mülahidenin, Vahdet-i vücûdçuların, Dehrîlerin, Kaderîlerin, Nusayrîlerin, Cehmiyyenin, Hulûlîlerin, Muattılanın, Mücessimenin, Müşebbihenin, Ravendîyyenin, Küllabîlerin, Selîmîyenin ve bunlar dışındaki bid'at ehlinden birçoğunun mukaddes olan Muhammed şeriatının iptalini kastettiklerini, insanları inançları konusunda şüpheye düşürdüklerini fark ettim. Meselenin bu boyutta olduğunu görünce öne sürdükleri şüphe ve

¹⁶ İbn Recep, a.g.e., c. 4 s. 497.

¹⁷ İbnü'l-İmâd, a.g.e., c. 8 s. 143.

¹⁸ Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 26.

batıl fikirleri çürütmenin ve rezilliklerini ortaya koymanın buna güç yetiren herkes üzerine vacip olduğu kanaatine vardım...”.¹⁹

İbn Teymiyye ilimle iştigal etmenin yanında sosyosiyasal gelişmelerle de yakından ilgilenmiştir. Yaşadığı dönemde başlarını Gâzân Han'ın (ö.703/1304) çektiği Tatarlarca Müslümanlara karşı yürütülen köleleştirme ve katliam girişimlerini sessiz kalmamıştır. Müslümanları köleleştirip Kıbrıs'taki Hristiyanlara satan Tatarlar ve onlara destek veren Nusayrîler, Hakîmiyyeler ve tarihte Haşhaşî olarak isimlendirilen Batınî Şia fırkalarıyla bizi savaşa girişmiş ve bu savaşlardan zaferle dönmüştür. Tatarlarla uzlaşan bazı âlimler “Tatarlar Müslümandır. Bu nedenle onlara karşı kılıç çekmek helal değildir” deyince İbn Teymiyye onlara şöyle cevap vermiştir:

“Başımın üstünde Mushaf olduğu halde beni onların safında görürseniz öldürün”.²⁰

İbn Teymiyye yine Ahmed er-Rifâî'yi (ö. 578/1182) takip eden Rifâîlere karşı da büyük bir mücadele vermiştir. Buna örnek olarak şu olay gösterilebilir: Bu Rifâîler, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin bereketiyle kendilerine ateşin zarar veremediğini iddia ediyorlardı. Hâlbuki bedenlerine yanmayan bir madde sürüp ateşe giriyor ve bu suretle insanları kandırmaya çalışıyorlardı. İbn Teymiyye'nin huzurunda bu yapıldı İbn Teymiyye onlara şöyle demiştir: “Eğer doğru söylüyorsanız ateşe girecek olan kişi önce hamama gidip yıkansın sonra üzerine sirke vs. sürsün sonra gelip ateşe girsin”. Bunun üzerine Rifâîlerin şeyhi ona şöyle demiştir: “Bizim durumumuz Tatarların indinde geçerlidir. Şeriatın karşısında hiçbir geçerliliği kalmıyor”.²¹

Hayatı boyunca Mısır ve Şam gibi farklı bölgelerde dört defa hapsedilen ve tehirci maruz kalan İbn Teymiyye, Dımaşk kalesinde tutsak olduğu sırada yakalandığı bir hastalıktan ötürü 728/1328 yılında vefat etmiştir.²²

Hocaları

İbn Teymiyye dönemine gelindiğinde âlimlerin kurmuş olduğu ders halkaları ilim tahsili için tek seçenek olmaktan çıkmıştı. Kitap ve risaleler de epey yaygınlaşmış ve mütedavil hale gelmişti. Bununla birlikte İbn Teymiyye kendisini bu seviyeye taşıyan ve

¹⁹ Bezzâr, a.g.e., s. 33.

²⁰ Muhammed Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 38-40.

²¹ Muhammed Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 42.

²² İbnü'l-İmâd, a.g.e., c.8 s. 150; Muhammed Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 47-79.

sayıları iki yüzü geçen âlimden ders almıştır: Tüm hocalarını burada sıralayamayacağımız içinen önemlilerini yazmakla yetineceğiz.

- 1- Babası Abdülhâlim b. Abdüsselam.
- 2- Ebû Bekir b. Amr b. Yunus el-Mizzî.
- 3- Abdurrahim b. Abdülmelik b. Yusuf b. Kudame el-Makdisî.
- 4- Takiyyüddin İsmail b. İbrahim b. Ebi'l-Yüsr.
- 5- Yahya b. Ebi Mansur es-Sayrafi.
- 6- Ahmed b. Şeyban b. Haydara eş-Şeybanî es-Sâlihî.
- 7- el-Cemal Ahmed b. Ebi Bekir el-Hamevî.
- 8- İbrahim b. İsmail b. İbrahim ed-Dürçî el-Kureşî el-Hanefî.

Bunlarla birlikte o dönemde ilmin ne kadar yaygın ve toplumla özdeşleşmiş olduğunu göstermek adına İbn Teymiyye'nin bazı kadın âlimlerden de ders aldığını söylemek gerekir. Bunlar:

- 1- Ümmü'l-Arab Fatıma bintü Ebi'l-Kasım Ali b. Asakir.
- 2- Ümmü'l-Hayr bintü'l-Arab binti Hayy b. Kaymaz ed-Dımaşkiyye el-Kindiyye.
- 3- Zeynep bintü Mekkî b. Ali b. Kamil el-Harranî.
- 4- Zeynep bintü Ahmet b. Amr b. Kamil el-Makdisiyye²³.

Öğrencileri

Eser yazımı yanında birçok öğrenci de yetiştiren İbn Teymiyye ardında büyük âlimler bırakmıştır: Bunlardan en meşhur olanları şunlardır:

- 1- İbnü'l-Kayyim el-Cevziye, Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyüb ez-Zer'î ed-Dımaşki
- 2- Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî eş-Şafî

²³ İbn Teymiyye, **Mecmûatü'l-Fetâvâ li İbn Teymiyye**, Dârü'l-Vefâ, Kahire 2005, c. 18 s. 46-70.

- 3- İsmail b. Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir
- 4- Ahmed b. Hasan b. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Kudame el-Makdisî
- 5- Abdullah b. Musa el-Cezerî
- 6- Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî es-Sâlihî

Kitapları

İbn Teymiyye ardında birçok kitap ve Abdurrahman b. Kasım ve oğlu Muhammed tarafından *Mecmuu Fetava İbn Teymiyye* adı altında 37 ciltte bir araya getirilmiş olan risale ve fetvalar bırakmıştır. İbn Teymiyye'nin yaklaşık 330 kitap kaleme aldığı söylenmiştir. Bunlardan bir kaçı aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- 1- Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl
- 2- Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye
- 3- er-Risâletü't-Tedmûriyye
- 4- er-Risâletü's-Safediyye
- 5- Beyanü Telbîsi'l-Cehmiyye
- 6- er-Reddü ala'l-Mantikiyyîn
- 7- el-Akîdetü'l-Vâsitiyye
- 8- es-Suân ani'l-Arş
- 9- Şerhü Hadîsi'n-Nüzûl
- 10- Risâletün fi İlmi'l-Bâtını ve'z-Zâhir
- 11- es-Sârimü'l-Meslûl li Şâtimi'r-Rasûl
- 12- es-Seb'îniyye
- 13- el-Fetvâ el-Hameviyye
- 14- Şerhü Fütûhu'l-Gayb li'ş-Şeyh Abdülkadir ec-Ceylânî

15- el-Îman

16- Şerhü Akîdeti'l-Asbahâniyye

Bunlar dışında burada tek tek sayılamayacak kadar çok sayıda matbu ve yazma eser mevcuttur. Bunların yanı sıra Fahreddîn Râzî'nin (ö. 606/1210) *Muhassal* isimli kitabının üzerine yazdığı *Şerhü Evveli'l-Muhassal* gibi bazı eserleri de kayıp durumdadır.²⁴

²⁴ İbn Abdülhâdi, a.g.e., s. 37.

BÖLÜM I

ÂLEMİN KIDEMİ VEYA HUDÛSU

1.1. Kavramsal Çerçeve

Bir konuyu ele almadan önce onda kullanılan kavramların iyi anlaşılması son derece önemlidir. Bu çerçevede kavramlaşan kelimelerin ilk (vaz'î, evvelî, asıl) manadan başka bir manaya intikal edip etmediği, eğer böyle bir durum söz konusuysa hangi kategoride intikal ettiği çok dikkatli incelenmelidir. Zira bu kavramların doğru anlaşılmaması hem kişiyi konunun idrakinden uzaklaştıracak hem de konuya dair farklı hükümler veren şahıs veya ekoller hakkında yanlış bir kanıya varılmasına sebep olacaktır.

Kavramların doğru anlaşılması, münazara zemininde yapılan karşılaştırmalı çalışmalarda, ele alınan görüşlerin çelişik olup olmadığını bilmek açısından da çok önemlidir. Ayrıca Sokrates'in (MÖ. 399) *Minos* isimli diyalogda öğrencisine dediği gibi ancak aynı manalar üzerine tartışılırsa bir anlaşma şansı doğabilir.²⁵ Bu sebeple “Âlem kadîmdir” ve “Âlem kadîm değildir” yargılarının karşılaştırılacağı bu çalışmada her şeyden önce bu yargıları oluşturan kavramları anlamak olmazsa olmaz bir durum arz etmektedir.

Bu konuda genel olarak öne sürülen üç görüşten bahsetmek mümkündür:

- 1- Âlemkadîmdir.
- 2- Âlemkadîm değildir yani hâdistir.
- 3- Âlemin kadîm olması da hadis olması da mümkündür.

“Âlemkadîmdir” yargısı ile “Âlemkadîm değildir” yargısının çelişik olabilmesi için yani biri doğru iken diğeri yanlış²⁶ olabilmesi için kendisi hakkında hüküm verilende

²⁵ Platon, *Minos-Epinomis*, trc: Furkan Akdemir, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 31.

²⁶ Mantık ve Kelam ehline göre doğru ve yanlışlığın ölçüsü vakiaya ve nefis'ül-emre veya Allah'ın bilgisine mutabakattır. Allah'ın ilminde bulunan bilgiye ve vakiaya mutabık olan doğru, olmayan ise yanlıştır. Abdurrahmân el-Ehdarî, *es-Süllemü'l-Mürevnek fi İlmi'l-Mantık*, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2006, s. 53. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1950, s. 411.

(mevzu)ve hükümde (mahmûl)²⁷ mantıkçılar tarafından dile getirilen şartların gerçekleşmesi gerekir.²⁸

Her bir bakış açısınınâlem, kıdem ve hudûs kavramlarındankastettiği manaların bir olması, potansiyel (bi'l-kuvve) ya da fiilî bir yargı kastında hemfikir olması, zaman, mekân, izafet ve sair konularda eşit olması gerekir. Ancak bu noktalarda hem fikir olunması durumunda birbiriyle çelişik olaniki görüş ortaya çıkmış olur ve dolayısıyla bir tartışma söz konusu olabilir.

“Âlemkadîm de olabilir hâdis de olabilir” yargısı ise iki hüküm içermektedir ve ilk iki görüşten her biriyleçelişmektedir. Yani onlardan herhangi birinin ispatlanması bu görüşün çürütülmesi için yeterlidir. Bu gibiyaklaşımları doğuran temel neden, çoğu zamanaraştırma yapan kişi nezdinde delillerin eşit seviyede görünmesi ve birinin diğerine tercih edilebilecek durumda olmaması durumudur (tekafüü'l-edille).

İbn Teymiyye aynı bilgiye delalet eden delillerin çelişik olamayacağını söylemiştir. Bu nedenle tekafüü'l-edille neticesine varan kelamcıların ya istidlalinde bir ihmal olduğunu ya da istidlal için öne sürdükleri delilin yanlış olduğunu söyledikten sonra kavram kargaşasını,söz konusu kafa karışıklığı ve tereddüdün en büyük sebebi olarak belirlemiştir.²⁹

Bundan ötürütartışmanın omurgasını oluşturan “Âlemkadîmdir” ya da “Âlemkadîm değildir” yargılarının ihtiva ettiği âlem ve kadîmkavramlarının ele alınması elzendir.

²⁷ Kelamcıların “mahkûm aleyhi” dedikleri ve bahis konusu olan şeye mantıkçılar “mevzu”, ilmü'l-meani âlimleri “müsned ileyhi” ve nahiv âlimleri “mübteda” demektedirler. Hakeza Kelamcıların “mahkûm bihi” veya “hüküm” dediklerine mantıkçılar “mahmul”, ilm'ül-meani âlimleri “müsned”, nahiv âlimleri ise “haber” demektedirler.

²⁸ İbn'ün-Nefis bu cihetleri şu şekilde sıralamaktadır: Hariçte, zihinde, varsayımda, sürekli ve bazen olmaları ciheti, mana ciheti, izafet ciheti, zaman ve mekân cihetleri, bütün olma ciheti, parça olma ciheti, bilkuvve olma (potansiyel) ciheti, bilfiil olan ciheti ve şart ciheti. Ali b. Ebî Hazm b. Nefis el-Karaşî, **Şerhü'l-Vüreykat fi'l-Mantık**, Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, Tunus 2009, s. 73-74; Sühververdî, Şihabüddin, **Hikmetü'l-İşrâk**, Eyüp Bakiryazıcı ve Üsmetullah Sami (Çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 64; Gazzâlî ise iki yargı arasında çelişki olabilmesi için sekiz şartın gerçekleşmesi gerektiğini belirtmiştir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **Mi'yârü'l-İlm fi'l-Mantık**, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 2013, s. 96-97. Şenkîti de bahis konusu çelişkinin gerçekleşebilmesi için dokuz şartın oluşması gerektiğini söylemiştir. Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti, **Âdâbü'l-Bahsi ve'l-Münâzara**, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 2009, s. 63. Ebherî ise söz konusu çelişkinin gerçekleşebilmesi için on tane şart öne sürmüştür. Mufaddal b. Ömer Esîrüddîn el-Ebherî, **İsâgojî**, Taha Alp (Çev.), Yasin Yayınevi, İstanbul 2010, s. 40-41. Şartların sayısındaki bu ihtilaf gerçek bir ihtilaf değildir. İhtilafın sebebi bazı şartların kimilerince diğer bazı şartlar altında değerlendirmesidir. Hatta kimi âlimler tüm bu şartları mevzu ve mahmul'de eşitlik şartı altında ele almışlardır.

²⁹ İbn Teymiyye, **Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl**, Dârü'l-Fazîle, Riyad 2008, c. 1 s: 267-268.

1.1.1. Âlem

1.1.1.1. Literatürde Âlem

Âlem(عالم), hâtem (خاتم), tâbe(طابع)ve kâleb (قالب) gibi kelimeler, kendisiyle bir şey yapılan alet anlamına gelen fâ'al (فاعِلٌ) vezninde türetilmiştir. Buna göre isim olarak âlem, kendisiyle bir şey bilinen manasına gelmektedir.³⁰ Nitekim İbn Kesir (ö.774/1373) “âlem” kelimesinin “alâmet” kelimesinden türediğini söylemiş ve bu eğilimini Kurtubî'den (ö. 671/1272) yaptığı bir nakil ile desteklemiştir.³¹

Âlem kelimesi Arapçada tekili olmayan çoğul kelimeler arasında yer alır.³²Haddizatında çoğul olmasıyla birlikte çoğulu (cemi'l-cumû) avâlim (عوالم) ve âlemin(عالمين) şeklinde gelen âlem kelimesi muhtelif türlerinkümesi yani cins için kullanılabilirdiği gibi³³muhtelif olan türlerden sadece birine hasredilmesi durumunda (insanlar âlemi, kuşlar âlemi gibi) sadece aynı özelliklere sahip şeylerin kümesi yani tür manasında da kullanılır.³⁴Bunabazı kelimelerin âlemi, canlılar vecansızlar âlemi,diğer bazılarının ise ulvî ve süflî âlemşeklindekiye ayırması örnek gösterilebilir.³⁵

1.1.1.2. TerminolojideÂlem

Âlimler farklı varlık algılarına mebnimuhtelif âlem tasavvurları geliştirmişlerdir.Bununlabirlikte düalis varlık anlayışına sahip olan ve ittihat-hulûl görüşünü savunmayan tüm âlimlerin “Âlem, Allah dışındaki her şeydir”³⁶ tanımında mutabık kaldıkları söylenebilir kiİbn Teymiyyede bu görüştedir.³⁷

³⁰ Râğip el-İsfahâni, **Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân**, Dârü'l-Kalem, Beyrut 2002, s. 582; Cürçânî, a.g.e., s. 221; Eyyûb b. Mûsa Ebû'l-Bekâ, **el-Külliyyât**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2011, s. 536.

³¹ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm**, Dârü İbn Hazm, Beyrut 1998, c. 1 s. 154,156.

³² Ebu Mansûr es-Seâlibî, **Fikhü'l-Liğa ve Sırrü'l-Arabiyye**, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1998, c.2 s. 655.

³³ Muhammed b. Mekrem b. Manzûr el-Afriki, **Lisânü'l-Arab**, Dârü'n-Nevâdir, Küveyt 2010, c. 8 s. 315. İbn Manzur “âlem” kelimesinin çoğulu olarak “âlemîn” kelimesini tercih etmiştir.

³⁴ Ebû'l-Bekâ, a.g.e., s. 538; İbn Manzur,a.g.e., c. 8 s. 315; Gazzâlî, **Mi'yârü'l-İlm**, s. 293.

³⁵ Ebû Mansur Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. Mahmud el-Mâtürîdî, **Kitabü't-Tevhîd**, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 16; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, **Kitabü't-Temhîd**, el-Mektebetü's-Şarkiyye, Beyrut 1957, s. 22.

³⁶ Abdulkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 53; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, Dârü'l-Münhâc, Cidde 2008, s. 91; Fahreddîn İbnü'l-Hatip er-Râzî, **Kitabü'l-Erbâin fi Usulü'd-Dîn**, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 2009, s. 9; İbn Kesir, a.g.e., c. 1 s. 154; Ahmed b. İbrahim el-Gırnâfî, **Milakü't-Tevlî'l-Kâtu bi Zevî'l-İlhâdi ve't-Ta'til fi Tevcihi Müteşâbihî'l-Lafzi min Âyi'it-Tenzil**, Dârü'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 2007, c.1 s. 153.

³⁷ İbn Teymiyye, **er-Risâletü's-Safediyye**, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan 2000, s. 58; İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 158.

Erken dönem kelamcılar tarafından yapılan ve mücmel olan bu tarifi geç dönem kelamcılar somutlaştırarak, âlemi “Cevher ve arazlardan ibaret olan şey” olarak tarif etmişlerdir.³⁸ Kelamcıların âlem tanımında cevher ve arazlar yaptığı vurgunun temel nedeni, Allah’a herhangi bir yer isnad etmeme hassasiyeti olarak değerlendirilebilir.

Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111), varlığın yer kaplayan (mütehayyiz) ve kaplamayan şeklinde ikiye ayrıldığını söylemiş, daha sonra mütehayyiz varlığın bileşik olmayan (basit) yani atom ve bileşik olan (mürekkeb) yani cisim şeklinde yine ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Yer kaplamayan varlıkları da ikiye ayıran Gazzâlî, kendisinde var olacağı bir cisme (mahal) gereksinim duyanın araz, buna gereksinim duymayanın ise Allah olduğunu söylemiştir.³⁹

Gazzâlî’nin yaptığı bu taksime göre Allah, mekâna ve mahalle sahip olmayan varlıktır. Kelamcılara göre Allah’ın varlık kategorisindeki konumu bu olunca “Âlem, Allah dışındaki her şeydir” ifadesi yerini “Âlem, tüm cevher ve arazlardır” ifadesine bırakmıştır. Hudûs deliline temel oluşturan bu tanım sebebiyle kelamcılar, filozoflarca eleştirilmiştir. Bu eleştirinin mahiyeti ileride ele alınacaktır.

Allah-Âlem İlişkisi

İbn Teymiyye’nin yaptığı değerlendirmeye göre Allah âlem ilişkisinde temel iki görüş vardır:

1- “Allah âlemden ayrı ve onun üstündedir”. İbn Teymiyye’ye göre bu görüş Sâni’in var olduğunun ifadesidir. Bu görüş Peygamberlerin ve tüm semâvi kitapların ortaya koyduğu görüştür.

2- “Allah âlemden ayrı değildir”. Bu görüşü çoğunlukla Cehmiyyeye mensup kelamcılar ve onları takip edenler savunmakta ve kendi aralarında üç farklı alt gruba ayrılmaktadırlar:

- Allah hiçbir şeyle nitelenemez ve herhangi bir şeyle ilişki içinde olamaz (nefî/olumsuzlama görüşü). Bu görüşü savunan ve aşırı olan (ğulât) kelamcılara göre Allah ne var ne de yoktur, ne canlı ne de ölüdür. Bu görüşü savunan mutedil

³⁸ Cüveynî, *Lümaü’l-Edille fi Kavâidi İ’tikâdi Ehli’sünneti ve’l-Cemâa*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1987, s. 91; Ebû’l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş’arî, *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, Dârü’n-Nefâis, Beyrut 2010, s. 73; Gazzâlî, *İktisâd*, s. 91; Kemaleddin Ahmed b. Hasan Beyâzîzâde el-Bosnavî, *İşârâtü’l-Merâm min İbarati’l-İmam Ebi Hanife en-Nu’man*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 70, 76; Ebû’l-Bekâ, a.g.e., s. 537; Bâkılânî, a.g.e., s. 22.

³⁹ Gazzâlî, *İktisâd*, s. 91; Cüveynî, *İrşâd*, s. 33.

kelamcılarve onları takip edenler ise Allah'ın ne âlemden ayrı ne de onun içinde olduğunu savunmuşlardır. İbn Teymiyye'ye göre bu görüş Sâni'in inkârı manasına gelmektedir.

- Allah âleme hulûl etmiş veya onunla bir olmuş durumdadır (hulûl ve ittihat). Cehmiyenin nefî görüşü neticede birçok Cehmiyye mensubu muhakkiki, sûfiyi ve avamı vahdet-i vücud görüşüne zorlamıştır. Çünkü ibadete yönelen kalb, var olan birşeyi gerektirmektedir. Bu sebeple bu kişiler hem var olan hemde âlemden ayrı olmayan bir ilah tasavvuruna gitmek zorunda kalmışlardır. Neticede ya hulûl ya da ittihat görüşünü savunmuşlardır.

- Allah hem âlemden ayrı hem de ona hulûl etmiştir.⁴⁰

Erken dönem âlimlerin itibar ettiği “Âlem, Allah dışındaki her şeydir” ifadesiâlemin Allah'tan ayrı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca İbn TeymiyyeEhl-i Sünnet mensubu âlimlerin Allah'ın tüm yaratılanlardan ayrı (bâin) olduğu konusunda icma ettiklerini söylemiştir.⁴¹

İbn Teymiyyedâhilâlemin Allah'amübayin yani ondan ayrı olduğunu savunanların temel dayanağı,varlık kavramını müşekkik⁴² addedip varlıklarızorunlu ve mümkün ya da kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayıran düalist varlık anlayışıdır.İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye(ö. 751/1350) bu durumu şu beyitlerle ifade etmektedir:

لكن زعمت بأن ربك بائن من خلقه إذ قلت موجودان⁴³

(Fakat rabbinin yarattıklarındanayrı olduğunu söyledin- Çünkü iki mevcut olduğunu savundun)

Bu noktadan yolan çıkarak varlığı müteşabih (hakikat-mecâz) bir kavram olarak değerlendiren ve tek bir mevcut olduğunu savunan vahdet-i vücud anlayışının bu tanımı kabullenmediği söylenebilir. Nitekim bu anlayışın en önde gelen savunucularından İbn Arabî (ö. 638/1240) mutlak olan ilah'ın (insan tasavvuru ile mukayyed olmayan) hem kendisinin hem de eşyanın ta kendisi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴

Allah'ın âlemden ayrı olmadığını savunması nedeniylevahdet-i vücud anlayışı bu çalışmada ele alınacak tartışmalara dâhil edilmeyecektir. Fakat dile getirilen düalist anlayışa mensup bazı kelamcıların Allah'ı cihetten ve cisme benzerlikten tenzih etmek için

⁴⁰ İbnTeymiyye, **Safediyye**, s. 169-170.

⁴¹ İbn Teymiyye, **Şerhü Hadisi'n-Nüzûl**, Dârü'l-Âsime, Riyad 1993, s. 366.

⁴² Müşekkik: Birçok şeyde bulunmasına rağmen her birinde fazilet, önde olma gibi cihetlerde farklılık göstermesi yanında tek bir manaya delalet eden lafza denir. Cürcânî, a.g.e., s. 302.

⁴³ Muhammed b. Ebi Bekir b. Kayyim el-Cevziyye, **el-Kâfiyetü's-Şâfiye fi'l-İntisâri li'l-Firkati'n-Nâciye**, Dârü Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1428, s. 38.

⁴⁴ Muhyiddîn İbn Arabî, **Fususu'l-Hikem**, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts., s. 226.

vahdet-i vücud söylemine benzeyen“Allah, ne âlemin içinde ne de dışındadır” söylemini geliştirmiş oldukları görülmektedir. Çünkü onlara göre bir şeye dâhil olma veya bir şeyin dışında olma ancak bölünme ve cihete sahip olma ile gerçekleşecek bir şeydir.⁴⁵

Kanaatimizce bu söylemin vahdet-i vücudla karıştırılmaması gerekir. Çünkü bu söylem haddi zatında herhangi bir görüş ifade etmemektedir. Bu yaklaşımın, Eş’arilerin, Mâtürîdîlerin ve bazı Mutezîlî kelamcılarının geliştirdiği“Allah, tedbiri itibariyle her yerdedir” söylemiyle eşdeğer olduğu söylenebilir.⁴⁶ Yani Allah’ın âlemden ayrı olduğuna inanan bu mezheplerin teşbihe ve tescime düşme korkusuyla bu inancı dillendirmekten çekindikleri söylenebilir.

Kelamcılarının duyduğu bu endişe ve kaygının ayrı (gayr) kelimesindeki belirsizlikten (icmal) kaynaklandığı söylenebilir. Zira “gayr” kelimesini iki manaya taşımak mümkündür:

- 1- Cihet ve mekân itibariyle ayrı olma.
- 2- Başka ve farklı olma itibariyle ayrı olma.

Birinci mana birleşmenin zıddıdır ve bir şeyi mekânla sınırlamak manasına gelir ki bu Allah için tasavvur edilemez. İbn Haldûn’nun (ö. 808/1406) yaptığı nakle göre seleften halefe, ilk dönem mutasavvıflardan diğer din mensuplarına kadar, tüm hak ehli ikinci manayı tercih etmiştir. Bu mana karışmanın zıddı olup Allah’ın zâtı, varlığı ve sıfatlarıyla âlemden ayrı olduğunu ifade eder.⁴⁷

İbn Teymiyye, kanaatimizin aksine“Allah, ne âlemin içinde ne de dışındadır” söyleminin görüş belirtmeme (tevakkuf) olarak görmemiş, aksine konuya dair sunulmuş bir görüş olarak değerlendirip, akli zarurete aykırı olduğunu söylemiştir.⁴⁸ İbn Kayyim de bu görüşün tenzih örtüsüyle sunulmasına rağmen altında ta’tîl (zatı, sıfatlardan tamamen soyutlama) ve inkâr barındırıp tescim (cisimlendirme) görüşünden daha aşırı olduğunu belirtmiş ve bunu aşağıdaki beyitlerle ifade etmiştir:

في قالب التنزيه للرحمن

فأسر قول معطل و مكذب

⁴⁵Ebû Muîn en-Nesefî, **Tabsiretü’l-Edille fi Usuli’d-Dîn**, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1990, c. 1 s. 231; İbn Haldûn, a.g.e., s. 504.

⁴⁶ Eş’arî, **Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn**, Dârü Sâdır, Beyrut 2006, s. 100.

⁴⁷ İbn Haldûn, a.g.e., s. 504-507.

⁴⁸ İbn Teymiyye, **Hudûsü’l-Âlem**, s. 100; İbn Teymiyye, **Hadîsü’n-Nüzûl**, s. 137.

(Rahmanı tenzih kalıbı içinde Allah'ı yalanlayan ve ta'til edenin görüşünü gizledi)

إذ قال ليس بداخل فينا و لا هو خارج عن جملة الأكوان

(Zira o, ne bizim içimizde ne de oluşumların dışındadır dedi)

...

والله ما بلي المجسم قط ذي ال بلوى و لا أمسى بذئ الخذلان

(Allah'a yemin ederim ki; Mücessim olanın başına böylesine bir bela gelmemiş ve bu şekilde Allah'ın hızlanına (terkine) düçar olmamıştır).⁴⁹

Kelamda Allah ve âlem arasındaki ayrılıktan ziyade sıfatlarla âlem arasındaki ayrılık tartışılmıştır. Zira âlimlerin çoğunluğunca kabul edilen tanıma göre kadîm olarak addedilen sıfatlar Allah dışında itibar edilirlerse âlemden sayılacaklardır. Bu âlemin kadîm varlıkları içerdiği manasına gelir ki bununla birlikte Allah'ın varlığını ispatta hudûsdeliline istinad etmek mümkün olmayacaktır. Bu nedenle bu konunun kısa da olsa ele alınması uygun olacaktır.

Sıfatlar-Âlemîlişkisi

İbn Teymiyye'ye göre sıfat kavramından maksat bir varlığı diğerinden ayıran özelliktir. Bu nedenle zorunlu varlığın mümkün olandan farklı olduğunun söylenebilmesi ve zorunlu varlığın ispat edilebilmesi için sıfatların kabul edilmesi gerekir.⁵⁰ Ama bazı bilginler âlemin hudûsu ya da Allah'ın kıdemi gerekçesiyle sıfatları yok saymışlardır.

Atomcu varlık anlayışının ve hudûsdelilinin bir sonucu olarak mürekkep olan her şeyin cisim olduğunu savunan bazı filozoflar ve kelamcılar sıfatı parça (cüz) olarak değerlendirerek Allah'a nispetini inkâr etmişlerdir. Çünkü onlara göre sıfatı kabullenmek, terkibi; terkip ise Allah'ın cisim olmasını gerektirir ki bu aklen muhaldir. İbn Teymiyye'ye göre zattan ayrılmayan bir sıfatı cüz olarak isimlendirmek bir yanılıdır. Çünkü zatî olan özellik zatı oluşturan özelliktir. Zatî sıfat olmaksızın zatın varlığından bahsedilemez.⁵¹

Terkip noktasından yola çıkarak zatın sıfata muhtaç (iftikar) olduğu da söylenemez. Çünkü zorunlu varlığın ne varlığının ne de mahiyetinin sebebi vardır. Zira filozofların

⁴⁹ İbn Kayyîm, a.g.e., s. 34-35.

⁵⁰ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 110.

⁵¹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 64.

dediği üzere varlığın sebepleri fail sebep, gai sebep, mevzu yani maddî sebep ve surî sebepolarak dörde ayrılır.⁵² Bunların hiç birini Allah'a nispet etmek mümkün değildir. Yine mahiyetin zihindeki varlık sebebi cins ve fasıl iken hariçteki varlık sebebinin mesela heyula⁵³ ve suret olduğu söylenebilir.⁵⁴ Ama ne cins ne de heyula Allah'a nispet edilebilir. Ayrıca varlık ve mahiyetin sebepleri şeklinde yapılan ikili tasnifsadece zihinde yapılabilen bir tasniftir.⁵⁵

Böylece zorunlu varlığın zorunlu sıfatları gerektirmesinin bileşmeyi ve dolayısıyla başka şeye ihtiyacı ve cismaniyeti gerektirmediği, sıfatların âlem dışında var olduğu ve Allah tasavvurunun vazgeçilmez öğeleri olduğu söylenebilir.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Mutezîle'nin irade sıfatını âleme dâhil ederek Allah ile âlem arasında herhangi bir mesafe koymadığını ve dolayısıyla âlemin kıdemini savunduğunu söylemektedir.⁵⁶ Mutezîlenin genel olarak hâdis ve herhangi bir mahalle sahip olmayan bir irade tasavvur ettikleri veya iradeyi sıfat olarak kabul etmedikleri göz önünde bulundurulacak olursa Mâtürîdî'nin yapmış olduğu ilzamin⁵⁷ doğru olmadığı söylenebilir.⁵⁸

Mâtürîdî'nin yapmış olduğu bu ilzam ancak Mutezîlenin, iradenin kıdemini savunmakla birlikte hâdis olduğuna hükmetmesi durumunda yapılabilir. Fakat iradeyi kabul eden Mutezîle iradeyi bir sıfat olarak değil kudret ile var olan ve herhangi bir mahalle sahip olmaması nedeniyle tüm âlemi kapsayan bir mahlûk olarak görmektedir. Netice itibarıyla tüm kelimcilerin sıfatların âlemin dışında olduğu konusunda ittifak etmiş oldukları söylenebilir.⁵⁹

Sıfatlar hakkında verilecek olan hükmün zat hakkında verilecek hüküm gibi olduğunu ve Allah'ın hakiki zât, hakiki fiil ve sıfatlara sahip olduğunu savunan İbn

⁵² Râzî, **Muhassalü Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hükemâi ve'l-Mütekellimîn**, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Ezher ts., s. 128.

⁵³ Yunanca kökenli bir kelime olup asıl ve madde manalarına gelir. Terminolojide ise cisimde bulunan, cisimsel ve türsel suretlerin mahalli olan ve cisimde gerçekleşen birleşme ve ayrışmaların gerçekleşmesini sağlayan bir cevher olarak tanımlanır. Cürcânî, a.g.e., s. 342.

⁵⁴ Nasîrüddîn et-Tûsî, **Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Dârü'l-Meârif, Kahire ts., c. 1 s. 154.

⁵⁵ Tûsî, a.g.e., c. 1 s. 153.

⁵⁶ Mâtürîdî, a.g.e., s. 15.

⁵⁷ Münazarada bir tarafın kuvvetli delil ve fikirlerle karşısındakini cevap veremeyecek duruma düşürüp susmaya mecbur etmesi. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 152.

⁵⁸ Abdülcebbâr b. Ahmed, **Şerhü Usulî'l-Hamse**, Mektebetü Vehbet, Kahire 1988, s. 129.

⁵⁹ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 70; İsmail el-Gelenbevî, **Hâşiyetü Gelenbevî Alâ Şerhi'l-Adudiyye li'd-Devvânî**, Matbaaî Âmira, İstanbul 1317 h., c. 1 s. 50; Cüveynî, **İrşâd**, s. 17.

Teymiyye, kıdem niteliğini, sıfatlardan soyutlanmış zâta hasreden anlayışı savunularınhem naklen hem de aklen hataya düştüğünü ifade etmektedir.⁶⁰ Çünkü peygamberlerden böyle bir şeyin varid olmaması bir yana Allah'ın fiil ve sıfatlara sahip olduğunu haber veren birçok ilahî nas mevcuttur.⁶¹

İbn Teymiyyezât, sıfatın gayrıdır derken “gayr” kelimesiyle iki mana kastedilebileceğini söylemektedir:

1- Kendi dışındakine mübayin (ayrı) olan.

2- Bir şeyi tanımlarken kendisine ihtiyaç duyulmayan.⁶²

Birinci manada zattan hiçbir surette ayrılmayan sıfata, mevsufun (zât) gayrı denmez. İkinci manada ise sıfat mevsufun dışında kalır. Çünkü birinci mana haricî ikincisi ise zihni bir manadır. Sıfat zihinde mevsufundan ayrılabilse de hariçte bu mümkün değildir. İbn Teymiyye'ye göre hariçte var olan zât, belli nitelikler gerektirdiğinden sıfatlardan soyutlanmış bir mevsuf hariçte varsayılmaz.⁶³

Bu nedenle sıfatları zâtındanayrıdır ya da değildir, gibi bir sorgulama hariçteki bir şeye nispeten yanlıştır. Bu sadece zihin sahasında mümkün olan bir durumdur. Yani “zât” ifadesinden zihinde, niteliklerden soyutlandığı varsayılabilen bir şey kastedilirsenniteliklerin zihinde varsayılan ve soyut olan bu şeyden kesinlikle farklı olduğu ve bu manada yukarıda da belirtildiği gibi onun gayrı olduğu ifade edilebilir. Ama hariçte böyle bir şey söz konusu değildir.

İbn Teymiyye,Ehl-i Sünnet'ten olup sıfatların zâtan farklı olduğunu söyleyen âlimlerinbunu cedelin bir gereği olarak dillendirdiğini belirtmiştir. Ona göreEhl-i Sünnet'e muhalif olanların,zâtı sıfatlardan soyut bir şey olarak tasavvur etmeleri nedeniyleEhl-i Sünnetkelamcıları da zât derken bu ıstılahıkullanmışlardır.⁶⁴

“Sıfatlar zatın gayrıdır” ifadesinin tek başınakullanılmasının caiz olmadığı konusunda icma olduğunu nakledenkelamcıları “Sıfatlar ne Allah'ın zâtı ne de

⁶⁰ İbn Teymiyye, **el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ**, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 2009, s. 256; İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 79.

⁶¹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 159.

⁶² İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 76.

⁶³ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 63.

⁶⁴ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c.3 s.20-21; Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz, **Şerhü't-Tahâviyye**, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2008, s. 125.

gayrıdır”ifadesinin doğruluğu konusundadaicma olduğunu söylemişlerdir.⁶⁵Bu ifadeden maksatları zihni tasavvur açısından sıfatların zâtla aynı olmaması ve harici tasavvur açısından zâtın gayrı olmamasıdır.⁶⁶

Allah lafzı zattan ayrılmayan sıfatları da içerdiği için âlem tarifinde “Allah” lafzı kullanılmıştır.İbn Teymiyye’ye göre sıfatlar zâtın gayrıdır denebilse de Allah’ın gayrıdır denemez. Zira “zât” lafzı sıfattan farklı bir şey olarak algılanabiliyor olsa daAllah lafzı için bu söz konusu değildir. Netice olarak “Sıfat zâtın gayrıdır” ifadesi hiçbir surette sıfat,zât olmaksızın var olabilir demek değildir. Çünkü hariçte ne sıfatsız zât ne de zâtsiz sıfat vardır. Hatta bu mümkün olmayan bir durumdur.⁶⁷

Bu bağlamda sıfatlarla ilgi olduğu düşünülen bir başka konu da ma’dum konusudur. Ma’dum’un hariçte var olan bir şey olarak ele alınması ilk olarak “Ma’dum, kadîm mi hâdis mi?” sorusunu akla getirmektedir. Bu soruyu “Âlemden mi değil mi?” sorusu takip etmektedir. Eğer hem kadîm hem de âlemden olma ya da hem hâdis hem de âlem dışındaolma olasılıkları doğrulanırsa hudûsdelili çürümüş olacaktır. Tabii denildiği üzere bu sorular ma’dumun hariçte bir varlık olup olmamasınamebnidir.

Ma’dûmun (Yok)Varlığı-Âlem İlişkisi

Ma’dum’un varlığı meselesinin uzak öncülü, zihni varlık meselesine dayanırken yakın öncülü varlık-mahiyet ilişkisine dayanmaktadır. Nitekim kelamcılarının mevcut ve şey kavramlarını sadece hariçteki varlığa hasretmelerinin sebebi zihnî varlığın inkârına dayanmaktadır.⁶⁸ Zira âlemin kıdemini iktiza eden,varlığın mahiyetten farklı bir sübuta sahip olduğu düşüncesi zihnî varlığın kabulüne dayanır. Bu nedenle Mustafa Sabri (ö. 1954),filozofların çoğunlunun⁶⁹ aksine “varlık mahiyetin aynısıdır” diyen Ebü’l-Hasan el-Eş’arî⁷⁰ (ö. 324/935-36) ve Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’nin⁷¹ (ö. 436/1044) bu görüşünün zihni varlığı inkâr fikrinedayandığını belirtmiştir.⁷²

⁶⁵ Cüveynî, **İrşâd**, s. 138.

⁶⁶ Ali el-Kârî, **Şerhü’l-Fıkhî’l-Ekber**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 49.

⁶⁷ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 77.

⁶⁸ Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmet el-Îcî, **el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm**, Mektebtü’l-Mütenebbî, Kahire ts., s. 42.

⁶⁹ Sözü geçen çoğunluk meşşâî geleneği takip eden filozofları temsil etmektedir. Buna İbn Sina örnek verilebilir. İbn Sina, zorunlu varlık dışında kalan şeylere ait varlıkların o şeylere ait olan mahiyetlerden ayrı olduğunu ve bu ayrımın sadece tasavvurda var olduğunu söylemektedir. Buna göre varlık mahiyeti oluşturan bir parça değil sadece zihni olarak ona izafe edilen bir kavramdır. Ebû Ali İbn Sina, “el-İşârât ve’t-Tenbîhât”, **Şerhü’l-İşârât ve’t-Tenbîhât lit-Tûsî**, Dârü’l-Meârif, Kahire ts., s. 154-155.

⁷⁰ Râzî, **Erbaîn**, s. 56.

Ma'dumun sübutu veya nefyi varlık-mahiyet ilişkisine dayanmaktadır. Bu nedenle Râzî (ö. 606/1210) *el-Erbain fi Usuli'd-Din* adlı kitabında ma'dumun şey olmadığı başlığı altında ilk olarak mahiyet-varlık ilişkisini değerlendirmektedir.⁷³

Hillî'ye (ö. 726/1325) göre varlığın mahiyetle aynı şeyi ifade edip etmemesi konusunda yapılan tartışmanın temel sebebi varlığın müşterek bir tasavvur olmasıdır. Zira varlık-mahiyet ilişkisinde üç ihtimal söz konusudur;

- 1- Varlık mahiyetin kendisidir.
- 2- Varlık mahiyetin bir parçasıdır
- 3- Varlık mahiyetten ayrı bir şeydir.

Varlığın müşterek bir kavram olması nedeniyle bu ihtimallerden ilki, tüm eşyanın aynı olmasını gerektirir. Fakat bu, dış dünyada duyumsanan realiteye terstir. Bu nedenle kabul edilemez. İkinci ihtimal ise mahiyetin sonsuz parçalara bölünebilmesini gerektirir. Atomun varlığını savunan kelamcılara göre bu ihtimal de doğal olarak yanlıştır. Geriye sadece üçüncü ihtimal kalmaktadır.⁷⁴

Sebr ve taksim (muanede, münfasıl kıyas)⁷⁵ deliliyle çıkarılan bu sonuç yani varlığın mahiyetten ayrı olması, varlığın hariçte var olmasını gerektirmez. İkinci ihtimalin çürütülme yöntemi atomu ve heyulayı kabul etmeyenlerden biri olan İbn Teymiyye için kabul edilebilir olmasa da onun varlık-mahiyet ilişkisine dair görüşü nettir.⁷⁶ Ona göre varlık ontik bir şey olmayıp salt zihinseldir ve mahiyetten ayrıldığı tek yer tasavvurdur.⁷⁷

İbn Teymiyye'ye göre ma'dumun hariçte var olduğu düşüncesi, zihinde bulunanla hariçte bulunanı ve ilmî varlıkla aynî varlığı karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Zihinde

⁷¹ Hasan b. Yusuf el-Hillî, **Keşfü'l-Murâd fi Şerhi Tecrîdî'l-İtikâd**, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 2005, s. 7. Bu konuda üç görüş söz konusudur: a) Varlık mahiyetten ayrıdır. b) Varlık mahiyetten ayrı değildir. c) Zorunlu varlıkta mahiyetle varlık bir olmasına rağmen mümkün varlıklarda ayrıdır.

⁷² Mustafa Sabri, **Mevkîfü'l-Âlem mine'llah- Vahdet-i Vücûd**, Hüseyin Atay (Çev.), İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1979, s. 79.

⁷³ Râzî, **Erbain**, s. 56.

⁷⁴ Hillî, a.g.e., s. 7.

⁷⁵ Bir şeye dair var olan tüm olasılıkları vermek ve daha sonra bu olasılıklardan yanlış olanları tek tek elemek suretiyle doğru neticeye varmak. Cürcânî, a.g.e., s. 168.

⁷⁶ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 82.

⁷⁷ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 57. İbn Sîna ve Tûsî'de bu görüştedir. Onlara göre varlığın mahiyetten ayrıldığı tek yer tasavvurdur. Mahiyet illetlerinin (onu oluşturan unsurlar) varlık illetlerinden ayrıldığı tek yer tasavvurdur. Nasîrüddîn et-Tûsî, **Tecrîdü'l-İtikâd**, *Keşf'ul-Murad fi Şerh-i Tecrîd'il-İtikâd*, Beyrut 2005, s. 10; Tûsî, **Şerhü'l-İşârât**, s. 153.

var olup güç yetirilen ve istenebilen ma'dumun, güç yetirilmeyen ve istenemeyen ma'dumdan ayrılması bazı âlimleri madum vardır fikrine sürüklemiştir. Çünkü salt yoklukta imtiyaz ve ayrışma düşünülemez.⁷⁸

Adem (Yokluk)

Yokluk, varlığın çelişiğidir. Bu nedenle varlık kavramında olduğu gibi herhangi bir tanım ve inceleme yapılmaksızın tasavvur edilebilir.⁷⁹ Tartışma konusu olan yokluk mutlak yokluk değil bir şeyin meydana gelmesi için gerekli olan fail illet, gâî illet, sûrî illet ve maddî illet ilkelerin beşincisi olarak addedilen ve melekelerin bulunmama durumunu ifade eden yokluktur.⁸⁰ Bu yokluk ise herhangi bir şeye nispet edilmeden tasavvur edilemez.⁸¹ Çünkü insan için niteliksiz ve herhangi biryere nispet edilemeyen birşeyi bütüncül olarak hissetmek mümkünse de onu tanımlamak ve tasavvur etmek mümkün değildir. Dolayısıyla mutlak yokluk değil, sadece görme yetisinin bulunmaması durumunda olduğu gibi melekelerin yokluğu tasavvur edilebilir. Bu nedenle literatürdeki yokluk tariflerinde ya varlık ya da sübut kelimesi, nefyedilen mahmül (hüküm, yüklem) olarak yerini almıştır.

Yokluk için sarf edilen bu ifadeler beşer tasavvuruna nisbeten doğrudur. Allah için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Allah'ın bilgisini insanın bilgisine kıyas ederek Allah'ın ma'dumu bilmesinin imkânsız olduğunu söyleyenlerin aksine⁸² Allah var olanı bildiği gibi var olmayanı da bilir. O, analoji/temsîlî veya şumûlî kıyasa tabi tutulamaz. Çünkü onun ne misli vardır ne de bir başkasıyla aynı kümede yer alır. Onda mulahaza edilebilecek tek kıyas kıyas-ı evladır.⁸³ Allah'a ait olan bilginin kadîm olması sebebiyle ona nispeten yokluğa dair bilgi, daha önce var olan bir melekenin nefyinedayanmaz. Yani Allah'ın yokluğa dair bilgisinin daha önce bir melekenin var olmasına dayanması hem hiçbir şeye muhtaç olmama hem de her şeyden önce var olma niteliklerine aykırıdır.

⁷⁸ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 57.

⁷⁹ Râzî, **Muhassal**, s. 54.

⁸⁰ Tûsî, **Şerhü'l-İşârât**, c. 1 s. 146. İbn Sîna da varlığın bizatihi bilinebilir olmasına rağmen yokluğun ancak varlık aracılığıyla bilinebileceğini söylemiştir. İbn Sîna, **Kitabü's-Şifa- Metafizik**, Ömer Türker ve Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 34; Gazzâlî, **Mi'yârü'l-İlm**, s. 295.

⁸¹ Ebû'l-Bekâ, a.g.e., s. 552.

⁸² Eş'arî, **Makâlât**, s. 133-134, 164.

⁸³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 42. **Kıyası evla**: Fer'de bulunan ve hükmü gerektiren sebebin aslında bulunandan daha kuvvetli olması durumunda ferin asla nispeten o hükme daha layık olduğunu söylemektir. **Temsîlî kıyas**: Bir şeyi benzeri başka bir şeyle karşılaştırmak. **Şumûlî kıyas**: Bir şeye, kapsamına girdiği şeyin hükmünü vermektir. Cürcânî, a.g.e., s. 262; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 186; Ebû'l-Bekâ, **Külliyât**, s. 454.

Yokluğa dair insan bilgisi ile Allah'a ait bilgi arasındaki farka kısaca değinildikten sonra ma'dum şeyliği tartışmasına geçilebilir.

Ma'dumun Şeyliği

Ma'duma “şey” denilip denilmemesi esasta Kur'anî bir temele dayansa da yukarıdada ifade edildiği üzere zihni varlıkların hakiki olup olmaması meselesiyle de yakından ilişkilidir.

İbn Sîna (ö. 428/1037) gibi filozoflaragöre şey olmak (şey'iyet) zihni var oluş ile harici var oluş arasındaki ortak paydayken⁸⁴ zihni hakikati kabul etmeyenler zihni suretler için şey kelimesinin, hakiki bir manada kullanılamayacağını söylemişlerdir. Bir başka ifadeyle onlara göre “şey”, hakikî manada sadece hariçteki varlık için kullanılabilir. Ehl-i Sünnetkelamcılarının çoğunluğuna göre de “şey” kelimesi sadece hariçte var olan varlıklar için kullanılır. Onların nazarında ma'dumun şeyliğini reddetmek Ehl-i Sünnetin, hatta âlemin kıdemini ilzam ettiği için İslam dinininkırmızı çizgilerindedir.⁸⁵ İbn Teymiyye'ye ise bu ilzamin sadece ma'dûmun hariçte var olan bir şey olduğunu savunan kişilere karşı yapılabileceğini söylemektedir.⁸⁶

Mutezîlenin ma'dum şeydir, derken haricî bir mana kastettiğini değerlendiren birçok Ehl-i Sünnet âlimi hatta Nasîruddîn et-Tûsî(ö. 672/1274) gibi Ehl-i Sünnet'e mensup olmayankelamcılar dahi Mutezîle'ye âlemin kıdemini ilzam etmişlerdir.⁸⁷ Hatta Mâtürîdî âlemin kıdemi görüşünü açıkça onlara nispet ederek Ehl-itevhîde muhalefet ettiklerini söylemiştir.⁸⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve İmâdüddîn el-İsferâyînî (ö. 471/1078) gibi âlimler de Mutezîlî kelamcılarınâlemin kıdemine inanmakla birlikte bunu açıkça söylemeye cesaret edemediklerini fakat ma'dumun şeyliğini savunarak dolaylı yoldan âlemin kıdemini ifade ettiklerini iddia etmişlerdir.⁸⁹

Öne sürülen başka bir iddiaya göre Mutezîlî kelamcılar, âlemin kıdemi görüşünü saklamak için ağız değiştirmiş, ilk savundukları “ma'dum şeydir” ifadesini terk edip “ma'dum sabittir” ifadesini kullanmaya başlamışlardır. Bizce bu iddia çok isabetli

⁸⁴ Hillî, a.g.e., s. 25.

⁸⁵ Abdülkâdir b. Tâhir Ebû Mensûr el-Bağdâdî, **el-Farkü Beyne'l-Firak ve Beyanü'l-Firkati'n-Naciyeti Minhüm**, Mektebetü İbn Sîna, Kahire ts., s. 332; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, **et-Tabsira fi'd-Din ve Temyüzü'l-Firkati'n-Naciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikin**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 63.

⁸⁶ İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 187.

⁸⁷ Hillî, a.g.e., s. 16.

⁸⁸ Mâtürîdî, a.g.e., s. 65.

⁸⁹ Bağdâdî, **Usûl**, s. 91; İsferâyînî, a.g.e., s. 63.

görünmemektedir. Çünkü “şey” kelimesinin “sabit” manasına geldiğini söyleyen ve Mutezîle’den olmayan hatta onlara hasım olan âlimler de vardır. Bunlara Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâtürîdî örnekleri verilebilir. Ebû Hanîfe şey kelimesinin sabit olana tekabül ettiğini söylemiştir. Mâtürîdî de Ebû Hanîfe’yi takip ederek “şey’iyyet”in “ispat”ın ismi olduğunu söylemiştir. Ona göre “hiçbir şey” ifadesinden hakaret kastedilmiyorsa hakikatin nefyi kastediliyor demektir ki bu “şey’iyyet”in “ispat”ın ismi olduğunu göstermektedir.⁹⁰ Bu bize Mutezîlî âlimlerin âlemin kıdemi görüşünden kaçmak için böylesi bir tasarrufta bulunmuş olmalarının anlamsız olduğunu göstermektedir.

Araştırma esnasında elde edilen veriler çerçevesinden Ehl-i Sünnet âlimlerinin kavram kargaşası nedeniyle Mutezîle’nin meramını yanlış anladığı söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye’nin öğrencilerinde olan Necmeddîn et-Tûfî’nin (ö. 716/1316) belirttiği üzere âlimlerin cumhuru birçok meselede Mutezîle’nin maksadını anlayamamıştır.⁹¹ Bu konuda da aynı hataya düşüldüğü aşağıda verilecek bilgiler ışığında açıklığa kavuşacaktır.

Mesela İsferyîni, Ebû’l-Hüseyin el-Hayyât’ın (ö. 300/913), ma’dumun cisimliliğini savunduğunu söylemesine⁹² karşın Hayyât’ın kendisi “ma’dum şeyler” ifadesinden maksatlarının Allah’ın ilmindeki şeyler olduğunu belirtmiştir.⁹³

Bunun yanı sıra İbnü’r-Râvendî (ö. 301/913-14), İbrahim Nazzâm’a (ö. 231/845) göre Allah’ın her şeyi bir anda yarattığını ve hariçte gözlemlenen öncelik ve sonralığın zuhurdan ibaret olduğunu, söylemiştir. Buna karşın Hayyât bunun açık bir yalan olduğunu söyleyerek Nazzâm’ın bu görüşe sahip olmadığını ifade etmiştir.⁹⁴

Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025) da ma’dumu “Mevcut olmayan ma’lum” olarak tanımlayarak ma’dumu ma’lumun bir türü olarak değerlendirmiştir.⁹⁵ Eş’ârî’nin aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916)de “şey” kelimesinin, bilinen, haber konusu olabilen her şey için kullanılabilir bir kelime olduğunu söylemiştir. Cübbâi “şey” kelimesini

⁹⁰ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 96; İmam Mâtürîdî, a.g.e., s. 35.

⁹¹ Necmüddîn et-Tûfî, **Şerhü Muhtasari’r-Ravza**, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 2003, c. 1 s. 281.

⁹² İsferyîni, a.g.e., s. 84.

⁹³ Ebû’l-Hüseyin el-Hayyât, **el-İntisâr ve’r-Red alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhid**, Mektebetü’l-Dâri’l-Arabiyyeti li’l-Kitab, Beyrut 1993, s. 123.

⁹⁴ Hayyât, a.g.e., s. 51-52.

⁹⁵ Abdülcebâr, a.g.e., s. 176.

hariçte var olan manasınahasretmemiştir. Dolayısıyla onun nazarında bilgiye konu olan ma'duma şey denebilmektedir.⁹⁶

Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) de hal teoremini kabul etmeyen ve Mutezîlenin çoğunluğunu temsil eden kelmacıların, hariçte (a'yân) herhangi bir oluşuma sahip olmayan ve sabit olan ma'luma ma'dûm dediklerini aktarmaktadır. Yapılan bu nakle göre Mutezîle'nin kullandığı "ma'dûm sabittir" yargısı, ma'dûmun sabit olan yani hariçte olmasa da ontik bir gerçekliğe sahip olan ma'lum olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

Yine eski bir Mutezîlî olan Eş'arî'nin, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* adlı eserinde Mutezîle'nin, Allah'tan başka kadîm olmadığı ve yaratılanları önceden var olan bir örnek üzere yaratmadığı konusunda icma ettiklerini nakletmesi Ehl-i Sünnet âlimlerinin öne sürdüğü iddiayla çelişik gözükmektedir.⁹⁸ Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğuâlemin kîdemini Mutezîlî yaklaşımın bir gereği olarak görse de bu çok doğru bir değerlendirme değildir. Çünkü bir sözün lazımı (gerektirdiği şey) o sözün sahibine nispet edilemez. Zira o sözü söylerken lazımını idrak etmiş olmasiveya kastetmiş olması zorunlu değildir. Yine bir sözün birçok lazımı ve hatta sonsuz sayıda lazımı olabilir. Tüm lazımları kastetmiş olmak mümkün olamayacağından kastedilen lazımı belirlemek, bir dış delile muhtaçtır. Buna binaen Eş'arî'nin naklettiği icma dış delil olarak ele alınırsa Ehl-i Sünnet kelmacıları tarafından öne sürülen iddianın isabetli olmadığı anlaşılacaktır.

Ebû Mansûr el-Bağdâdî, bu konuda Eş'arî tarafından Mutezîle'ye isnad edilen icmayı kabullenmemiş, Ebû'l-Hüseyn es-Sâlihî (ö. 246/860) dışında tüm Mutezîle'nin hâdislerin meydana gelmeden önce "şey" olduğu görüşünü savunduğunu söylemiştir.⁹⁹ Bağdâdî buna ek olarak Basra Mutezîle'sine mensup kelmacıların cevher ve arazların yaratılmadan önce cevher, araz ve eşya olduğunu savunduklarını söylemiştir.¹⁰⁰ Bağdâdî, Mutezîle'nin bu görüşle birlikte yoktan yaratmayı temellendirmelerinin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Ona göre yoktan yaratma fikri, başka bir ifadeyle

⁹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 283.

⁹⁷ Adudüddîn el-Îcî, *Mevâkıf*, s. 41.

⁹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 99.

⁹⁹ İsferyîni, a.g.e., s. 63.

¹⁰⁰ Nasîrüddîn et-Tûsî'nin aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kadı Abulcebbar ve onlara tabi olan Basra Mutezîle'si tüm zatların yoklukta cevher ve araz şeklinde bulunduğunu savunmuştur. Buna karşın Bağdat Mutezîle'si zatların yoklukta şeyler olarak bulunduğunu ve failin onları cevher ve arazlara dönüştürdüğünü savunmuşlardır. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Ezher ts., s. 55.

âleminhudûsugörüşü, ancak ma'dumun şey olmadığını savunan Sıfatiyye'ye nispet edilebilir bir görüştür.¹⁰¹

Bağdâdî'nin söylediklerini mantıkî bir zemine oturtmak mümkün gözükmemektedir. Zaten meselenin özü“şey” kavramının hangi manaya karşılık geldiğine dairdir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet'e nispet edilen “Şey, hariçteki varlıktır” anlayışından yola çıkarak Mutezîleyiyargılamak doğru değildir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere onlara göre şey, hariçte var olsun veya olmasın mümkün olan her sabittir. Bir başka ifadeyle Mutezîle'ye göre Allah'ın ilminde bulunup kendisine güç yetirilen (makdur, mümkün) veya bilfiil hariçte bulunmuş olan her olguya şey denir. Bu görüşü destekleyen Alâüddîn el-Üsmendi (ö. 552/1157) de Mutezîle'nin bu yargıdan haricî değil zihnî (bilgiye dair) bir manayı kastettiklerini ifade etmiştir.¹⁰²

Bu bağlamda Basra Mutezîlesi'nin görüşünde de hiçbir problem söz konusu değil gibi gözükmemektedir. Çünkühariçte cevher olarak var olacak şey Allah'ın ilminde cevher, araz olarak var olacak şey ise araz olarak bulunur. Dolayısıyla Mutezile ekollerinin hiçbirinde Allah'ın yoktan yaratmasına muhalif bir anlayışın söz konusu olmadığı söylenebilir.

Ayrıca Mutezîle'den addedilen Sâlihîeşyaya sadece var olduğunda eşya denilebileceğini yok olduktan sonra eşya olarak isimlendirilemeyeceklerini söylemiştir.Sâlihî ıstılahta ve kavramsal açıdanMutezîle'ye muhalefet etse de mana ve maksattaMutezîle'yle aynı fikirdedir. Zira ona göre ma'lum olan her şey mevcuttur ve ma'dum olan şeyler ma'lum olarak isimlendirilemez.¹⁰³

Sâlihî,Allah'ın önceden irade etmediği bir şeyin meydana gelebileceğifikrini benimsemediğine göre tek bir ihtimal söz konusudur. O da makdur olan yani mümkün olan ma'dumunma'lum olmasıdır. Âlemin sürekli değişiyor olduğu göz önünde bulundurulduğunda Allah için ma'lum olan herşeyin bilfiil hariçte mevcut olmadığı bilinir. Öyleyse ma'lum olan bazı şeyler mevcut olmakla birlikte harice nispeten ma'dumdur. Buradan hareketle Sâlihî'nin ma'dumu muhal olan ma'duma, şey kelimesini ise hariçteki varlığa hasrettiği söylenebilir. Bu özel bir ıstılahtan öteye geçmemektedir. Sonuç

¹⁰¹ Bağdâdî, **Fark**, s. 106.

¹⁰² Hülya Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, **İstanbul Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt no: 28, s. 54.

¹⁰³ Eş'arî, **Makâlât**, s. 101.

olarak Sâlihî'nin Mutezîle ile aynı görüşte olduğu ve Bağdâdî'nin yapmış olduğu gibi bu konuda Mutezîle'den istisna edilmesinin doğru olmadığı söylenebilir.

Arapların şey kelimesini sabit manasında kullandığını söyleyen Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) de ma'dum terimini şey ve mevcut olmayan ma'lum olarak tanımladıktan sonra ma'dum çeşitleri arasında Allah'ın ilminde bulunup var olması mümkün olan ma'dumları da saymaktadır.¹⁰⁴ Mutezîle'nin kastettiği mana tam da budur. Mutezîle uleması ma'dumu, “varlığı imkânsız ma'dum” (vacip ma'dum) ve “mümkün ma'dum” şeklinde ikiye ayırmış ve imkânsız olanın değil, sadece mümkün olanın şey olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁵

Ma'dumun hariçte var olmasının âlemin kıdemini gerektirdiğini düşünen İbn Teymiyye ise *Minhâcî's-Sünne* isimli kitabında “ma'dum şey değildir” görüşünü tercih ederken¹⁰⁶ *Mes'ele'tü Hudûsi'l-Âlem* kitabında ma'dum için bütüncül bir yaklaşımla “şey değildir” ifadesinin kullanılmaması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu ifade, ma'dumun ne ilimde ne de hariçte herhangi bir olguya karşılık gelmediğini çağrıştırmaktadır ve budoğru değildir. İbn Teymiyye nezdinde doğru olan, ma'dumun bilgide sabit ve mevcut olduğudur. Zira zihin hariçte hakikati olmayan birçok şeyi tasavvur edebilmektedir. Mümkün olanı tasavvur edebildiği gibi imkânsız olanı da tasavvur edebilmektedir.¹⁰⁷

Bu ifadeden İbn Teymiyye'nin “şey” kavramını Mutezîle'den de daha geniş tuttuğu anlaşılmaktadır. Mutezîle'ye göre mümkün olmayan ma'dumlar şey olarak isimlendirilmezken İbn Teymiyye'de şey kelimesi zihinde bulunan imkânsız tasavvurları da kapsamaktadır.

Netice olarak kendisine “şey” denilen varlığın hariçte bulunması zorunlu görülüyorsa Ehl-i Sünnet kelamcılarının ekserisinin savunduğu üzere hariçte vücut bulmayana şey denilemez. Ama “şey” teriminin hem haricî hem de zihnî olan sabitler için kullanılması durumunda ma'dum için şey kelimesinin kullanılmasında bir sakınca olmayacaktır.

¹⁰⁴ Bâkılânî, a.g.e., s. 7, 15, 16

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Hudûsü'l-Âlem*, s. 57.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c. 1 s. 187

¹⁰⁷ İbn Teymiyye, *Hudûs'ül-Âlem*, s. 58;

Görüldüğü üzere bu mesele lafzî bir mesele olmaktan öteye geçmemektedir ki Hillî(ö. 726/1325) de Mutezîle'nin şey kelimesini hariçte var olma manası dışında kullanmaları halinde tartışmanın ibare ve lafızda kalacağını söylemiştir.¹⁰⁸

Bunun neticesi olarak özel ıstılahlar bir tarafa bırakılacak olursa hem kelamcılar hem filozoflar hem de İbn Teymiyye açısından “şey” olarak nitelenebilecek olan ma'dumun salt zihinsel olduğu ve hariçte herhangi bir karşılığa sahip olmadığı ittifakla kabul edilmiş olmaktadır.

Bu nedenle “Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece Ol! dememizdir. Hemen oluverir (veya oluvermeye başlar)”¹⁰⁹ ve “Bir şey istediği zaman Onun yaptığı Ol! demekten ibarettir. Hemen oluverir (veya oluvermeye başlar)”¹¹⁰ gibi ayetler üzerine yapılan tartışmaların bu öncüle bina edilerek değerlendirilmesi gerektiği kanaati ağır basmaktadır. Bu durumda “Ol!” emrinin yöneldiği şey mümkün olan ma'lumdan ibaret olup henüz hariçte mevcut değildir.

Buna rağmen kelamcıların ekserisine göre “Daha önce sen hiçbir şey değilken seni yaratmıştımbuyurdu”¹¹¹ gibi ayetlerin gereği olarak hariçte bulunmayan varlığı için “şey” kavramı kullanılamaz.¹¹² Ayrıca bu kelamcılar “Allah her şeyi yaratandır”¹¹³ ayetinden yola çıkmak suretiyle Allah'ın kendi ilminin yaratıcısı olmadığını ve dolayısıyla hem “şey” isminin hariçteki varlıklara münhasır olduğunu hem de Allah'ın ilminde bulunan ma'lumların “şey” olmadığını savunmuşlardır.

İbn Teymiyye, “Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece Ol! dememizdir. Hemen oluverir (veya oluvermeye başlar)”¹¹⁴ ayetinde henüz varlık sahasına çıkmamış olanın “şey” olarak isimlendirildiğini söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre Allah, o şeyi istediğini söyleyerek onu kastedilen bir şey olarak belirlemiştir ki tamamen yok olan bir şey kastedilemez ve emre muhatap olamaz.¹¹⁵

¹⁰⁸ Hillî, a.g.e., s. 16

¹⁰⁹ **Kur'ân**, Nahl, 16/40.

¹¹⁰ **Kur'ân**, Yasin, 36/82.

¹¹¹ **Kur'ân**, Meryem, 19/9.

¹¹² Beyâzîzâde, a.g.e., s. 97.

¹¹³ **Kur'ân**, Ra'd, 13/16.

¹¹⁴ **Kur'ân**, Nahl, 16/40.

¹¹⁵ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 59.

Allah, “İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır”¹¹⁶ gibi ayetlerde hariçte var olmayanın şeyliğini nefyetmiştir. Buna mukabil “Bir şeyi istediği zaman O’nun yaptığı Ol! demekten ibarettir. Hemen oluverir (veya oluvermeye başlar)”¹¹⁷, “Kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir”¹¹⁸ ve “Hiçbir şey için, bunu yarın yapacağım, deme”¹¹⁹ gibi ayetlerde ise şey kelimesinin geçmişe yönelik veya geleceğe yönelik “ma’dum” için kullanıldığı görülmektedir. İbn Teymiyye’ye göre bu ayetler iki şekilde yorumlanabilir.

1- Kastedilen şey hariçte vücut bulmamış ve sübuta ermemişse dahi ilim ve kelimada vardır. Yani şey kelimesi, hariçte bulunsun veya bulunmasın, mevcut manasına gelmektedir.

2- Ayetlerde an itibariyle var olmayıp gelecekte var olacıklara “şey” denmesi mecâzî bir üsluptur. Yani var olacakları zaman itibariyledir.¹²⁰

İbn Teymiyye ayetlerdeki “şey” kelimesinin mevcut manasına geldiğini söylemiştir. Bu birincil mana olduğundan mecazî yöntemle yapılan ikinci yoruma nazaran daha uygundur. Ayrıca Ona göre şeyin mevcut manasına gelmesi duyumsanan (şahit)âleme çıkmadan önce hariçte var olduğu anlamına gelmez. Zira ayetlerdeki irade, şeyin varlıkla nitelenmesine değil şeyin kendisine taalluk etmektedir. Böylece ilgili ayetlerden Allah’ın, kendisine gereksinim duymayan şeye duyumsanan âlemde var olma niteliğinin vermiş olduğu değil, Allah’ın, şeyin kendisini istediği ve var ettiği anlaşılır.¹²¹

1.1.2. Kadîm

1.1.2.1. Literatürde Kadîm

Kadîm kelimesi faîl “فعل” vezninde türetilmiş olan bir kelimedir. Bu vezin hem mef’ûl hem de fail manasında kullanılabilir. Fail manasında kullanıldığında “önce gelen” mef’ûl manasında kullanıldığında “kendisinden sonra gelinen” manası içermektedir. Kadîmlafzı Allah için kullanıldığında ise fail olması itibariyle herşeyden önce gelen

¹¹⁶ Kur’ân, Meryem, 19/67.

¹¹⁷ Kur’ân, Yâsîn, 36/82.

¹¹⁸ Kur’ân, Hac, 22/1.

¹¹⁹ Kur’ân, Kehf, 18/23.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *Hudûsü'l-Âlem*, s. 59.

¹²¹ İbn Teymiyye, *Hudûsü'l-Âlem*, s. 59.

manasına, mef'ûlolması itibariyle ise herşey kendisinden sonra gelen manasına gelmektedir.

Rağıp el-İsfahânî (ö. 502/1108), Allah için “kadîm” niteliğinin ne Kur'an'da ne de sahih bir eserde kullanıldığını söylemektedir.¹²²Buna karşın Kur'an'da ve hadis literatüründeki kadîm kavramını ifade etmek için “el-evvel” kelimesi kullanılır.¹²³

Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/1605), literal manada sadece Allah'a has olmayan bir nitelik olmaması nedeniyle “kadîm” kelimesinin esma-i hüsnadan olamayacağını söylemiştir. Ona göre Kur'an ve sünnette geçen “el-evvel” kelimesi kadîm kelimesine nispeten daha uygundur. Çünkü “el-evvel” kelimesi bazen kadîm manasında kullanılsa da kendisinden sonra var olan şeylere mebbe, manasını da içinde barındırırken kadîm kelimesi böyle değildir.¹²⁴

Görüldüğü gibi temel kaynaklarda Allah, kadîm kelimesiyle nitelenmesi de kelimacılar kadîm kelimesine kıdem vasfını taşıyan en kâmil şeyanlamını yüklemek suretiyle bu kelimeyi Allah'a atfetmekte bir beis görmemişlerdir.¹²⁵Çünkü onların nazarında Allah'ın önceliği başka bir şey nispetle değildir. Bu nedenle kadîm kelimesi onun için kullanıldığında nisbî değil mutlak öncesizliği ifade eder.¹²⁶

Kelimacıların sadece Allah'a atfettiği kadîm kelimesi, “kıdem” masdarından türemiştir.¹²⁷ Kıdem önde gitme, eski olma durumunu ifade eder.¹²⁸Bu sebeple dil bilimciler, kıdem hudûsun zıttıdır, demişlerdir.¹²⁹ Onlara göre zamansal olarak önce gelen her şeye, sonra gelene nispeten kadîm denir.¹³⁰Buna göre kıdem sıfatı, nisbî ve izafidir ve yeni zuhur eden bir şeyden önce gelen her şey, yeni zuhur edene nispeten kıdem sıfatına haiz olur. O halde genel olarak kıdem in sözlükte takaddüm etme (öncelik) manasına geldiği söylenebilir.¹³¹

¹²² Rağıp, a.g.e., s. 661.

¹²³ **Kur'an-ı Kerim**, el-Hadid, 57/3; **Müslim**, “Zikir ve Dua” 61.

¹²⁴ Rağıp, a.g.e., s. 100.

¹²⁵ Ali el-Kârî, a.g.e., s. 50.

¹²⁶ Meymûn b. Muhammed Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Bahrü'l-Kelam**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 35.

¹²⁷ İbn Ebî Bekir er-Râzî, **Muhtarü's-Sihâh**, Dârü'l-Hadîs, Kahire ts., s. 523.

¹²⁸ İbn Manzûr, a.g.e., s. 314.

¹²⁹ İbn Ebî Bekir er-Râzî, a.g.e., s. 524.

¹³⁰ Ahmed b. Fâris, **Mekâyîsü'l-Lüğa**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2008, s. 765; Ali el-Kârî, a.g.e., s. 50.

¹³¹ Muhammed b. Ali et-Taberî, **el-İzâh fi Usûli'd-Dîn ve Kavâidihi**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2010 s. 67; İbn Ebî'l-İzz, a.g.e., s. 113; Rağıp, a.g.e., s. 661.

Takaddümfarklı izafe ve nispetlere mebni olarak muhtelif manalara gelebilmektedir. Bu manalar aşağıdaki gibi sıralanabilirler:

- 1- Babanın oğlundan önce gelmesinde olduğu gibi zamanda takaddüm.
- 2- İmamın me'muma tekaddüm etmesi gibi mekânda takaddüm.
- 3- Âlimin cahile veya cinsin türe tekaddümü gibi rütbede takaddüm.
- 4- Âdilin zalime takaddümü gibi fazilette takaddüm.
- 5- İletin ma'lule tekaddüm etmesi gibi zâtta takaddüm.
- 6- Bir sayısının ikiden önce gelmesi gibi tabiatta takaddüm.

7-Zât, zaman ve mekângibi faktörlere iltifat edilmeksizinsadece varlıkta takaddüm.¹³²

Görüldüğü gibi çeşitli manalara atfedilebilen takaddümün en çok kullanıldığı mana zamansal manadır¹³³ ki “nihayet o, kadîm hurma dalı gibi olur da geri döner”¹³⁴ ve “fakat onlar bununla doğru yola girmek arzusunda olmadıkları için, bu kadîm bir yalandır, dediler”¹³⁵ gibi ayetlerde kadîm kelimesi zamansal olarak tekaddüm eden manasında kullanılmıştır.¹³⁶ Hatta İbn Ebî Bekir er-Râzî kıldemin başlı başına bir zaman ismi olduğunu belirtmektedir.¹³⁷

İbn Teymiyye ise filozofların takaddüm ve teahhür (sonralık) için yaptıkları bu tasnifi hatalı bulmaktadır. Zira ona göre sadece zamansal manada bir takaddüm ve teahhürden söz edilebilir. Çünkü öncelik, sonralık ve birliktelik gibi kavramlar sadece zamansal takaddüm ve teahhürün gerektirdiği kavramlardır.¹³⁸

İbn Teymiyye'ye göre zaman açısından birlikte olan iki şeyden birinin zat itibarıyla diğerini öncelemesi hiçbir sûrette akledilemez. Hariçte böyle bir şey mümkün değildir. Gâî

¹³² Râzî, **Erbaîn**, s.13-14; Ebû'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib el-Bağdâdî, **eş-Şerhü'l-Kebîr li Makûlâtî Aristo**, Dârü't-Tekvîn, Dımaşk 2010, s. 618-621; Taftâzanî, Sa'dü'd-Din, **Tehzîbü'l-Mantuki ve'l-Kelam**, Matbaatü's-Saade, Mısır 1912, s. 28; Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 10; Râğıp, a.g.e., s. 653, 661; Gazzâlî, **Mi'yârü'l-İlm**, s. 324-325.

¹³³ Râğıp, a.g.e., s. 661.

¹³⁴ **Kur'an**, Yâsîn, 36/39.

¹³⁵ **Kur'an**, Ahkâf 46/11.

¹³⁶ Celalüddîn es-Suyûtî, **Tefsîrü'l-Celâleyn**, Dârü İbn Kesîr, Dımaşk 2005, s. 442.

¹³⁷ İbn Ebi Bekir er-Râzî, a.g.e., s. 524.

¹³⁸ İbn Teymiyye, Safediyye, s. 277.

illetin ma'lulüne tekaddüm etmesi¹³⁹ buna örnek verilebilir. Hariçte gâh illetle ma'lulü birlikte var olmak zorundadırlar. Birinin diğerini öncelemesizalt zihinsel bir durumdur.

Bir sayısının ikiyi öncelemesinden maksat mutlak bir ise bu hariçte değil sadece zihinde tasavvur edilebilir. Zihin mutlak biri mutlak ikiden önce düşünür. Bu da neticede zamansal tekaddüme dönmektedir. Eğer maksat mutlak bir sayısı değilse zaten herhangi bir tekaddüm söz konusu değildir. Çünkü bir sayısı ikinin şartıdır ve şart,kendisi için şartolduğu şeyle (meşrût)birlikte bulunmak zorundadır.

Mekânda tekaddüm ise farklı bir tür olup zamansal tekaddüme dayanmaktadır. Zira imamın fiili imama tabi olanın fiilinden öncedir. Bu sebeple tekaddüm eden fiilin mahalli mütekaddim olarak isimlendirilmiştir. Ama aslı zamansal tekaddüme dayanır.

Rütbede tekaddümde böyledir. Çünkü fazîlet sahibi kişiler iyi işler ve iyi mekânlarvd. şeyler nedeniyle diğer insanları öncelerler. Bu durum tekaddüm olarak isimlendirilmişse de aslı zamansal tekaddüme dönmektedir.¹⁴⁰

Allah'ın sürekli fâil olduğu varsayımıyla birlikte Allah'ın zamansal olarak âlemi öncelediğini söyleyen İbn Teymiyye mutlak zamanın mutlak hareketin miktarı olduğunu belirtmiştir. Ona göre Allah gökleri ve yeri yaratmadan önce de zaman vardı ve kıyametten sonra da zaman olacaktır.¹⁴¹ Onun sürekli olan kelim ve fiillerinin miktarı yaratılanların meydana geldiği zamandır ve Allah zamansal olarak herşeyden öncedir.¹⁴²

1.1.2.2. Terminolojide Kıdem

Kavramsak olarak ezel ve evvel terimleriyle eş anlamlı kullanılan kıdem sıfatının selbî bir sıfatolduğunu söyleyenlerin yanı sıra sübutî bir sıfat olduğunu söyleyenlerde vardır. Âlimlerin çoğu kıdem in selbî bir sıfat olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁴³ Buna göre hudûs tasavvur edilmeden kıdem tasavvuruna ulaşamaz. Bu, hâdislerden yola çıkarak kıdem in varlığına hükmedenkelamcılarının yöntemine uygun bir yaklaşım gibi gözükmektedir.

¹³⁹ İlet türleri için bk. Cürcânî, a.g.e., s. 232.

¹⁴⁰ İbn Teymiyye, **Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye**, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1986, c. 1 s. 171-172. İbn Teymiyye'nin bu meselede biraz zorlamaya gittiği söylenebilir.

¹⁴¹ İbn Teymiyye, **Minhâc**,c. 1 s. 172.

¹⁴² İbn Teymiyye, **Minhâc**,c. 1 s. 173.

¹⁴³ Ebû'l-Bekâ, a.g.e., s. 612; Ali el-Kâri, a.g.e., s. 26.

Kıdem tanımında ister olumlu ister olumsuz nispet kullanılsın, her halükardahudûsu düşünmeden kıdemdirekt olarak tasavvur edilememektedir. Duyumsananher şeyin hâdis olması sebebiylezihinsel olarak hâdisi olumsuzlayarak (selbederek) kıdem tasavvuruna ulaşma dışında bir çıkış yolu yok gibi gözükmetedir. Bu sebeple Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Allah'a ancak hâdisleri icat etmesi sonrası itibariyle kadîm denilebileceğini söylemiştir.¹⁴⁴ Yani sadece hâdislere nispeten ona kadîm denebilir.

Tabii kıdem tasavvuruna dair bu söylenenler salt epistemolojiktir. Ontik düzlemde isekadîm, hâdis olmaksızın bulunur. Çünkü mütekaddim olan, ister vacip isterkadîm olarak nitelensin, her durumda zorunlu olarak müteahhir var olmadan önce vardır ki ilk mebdenin(Allah) her şeyden önce var olduğu konusu tüm kelamcılar ve filozoflarca kabul edilmiştir.¹⁴⁵

Gazzâlîve Şehristânî (ö. 548/1153) gibi kelamcıların dediği gibiAllah'taöncelik ve sonralık düşünülemez.¹⁴⁶ Allah zamansal sınırlamaya tabi tutulamaz. O zamanı ve mekânı yaratmadan önce vardı.¹⁴⁷ Hatta kelamcılar, filozoflar ve İbn Teymiyye'ninkadîmin ezelde zaman ile yani zarfiyet manasında öncelik ve sonralık ile nitelenemeyeceği,bunun sadece hâdislere nispeten söylenebilecek bir şey olduğu konusunda aynı görüşü paylaştıkları söylenebilir.¹⁴⁸ Mutezîle'den Ebu'l-Hüseyn es-Sâlihî(ö. 246/860)bunu ifade etmek için şöyle demektedir “إن الله قبل العالم لا قبله” yani Allah mutlak olarak âlemden öncedir,zarfi (zamansal) olarak değil.¹⁴⁹

Gazzâlî, zamanın yaratılmış olduğunu, Allah'ın hem âlemi hem de zamanı öncelediğini söyledikten sonra vehim yetisinin insan zihnini,âlemden ve zamandan önce birzamanın varlığı düşüncesine zorladığını ama buna itibar edilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁵⁰ Beyâzîzâde (ö. 1098/1687)bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“Allah zamanla ölçülemez. Zira zaman sürekli yenilenir ve bu nedenle kendisiyle ancak sürekli yenilenen şeyler ölçülebilir. Bu, kelamcılara göre kadîm için tasavvur edilemeyecek bir durumdur. Filozoflar nezdinde kadîmde bu durumun tasavvur

¹⁴⁴ Eş'arî, **Makâlât**, s. 112, 282.

¹⁴⁵ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, **Faslü'l-Mekâl fi Ma Beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-İttisâl**, Dârü'l-Meârif, Kahire ts., s. 41; Hayyât, a.g.e., s. 122.

¹⁴⁶ Gazzâlî, **İhyâ Ulûmi'd-Dîn**, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2009, s. 86; Şehristânî, a.g.e., s. 23.

¹⁴⁷ Gazzâlî, **İhyâ**, s. 85.

¹⁴⁸ Ali el-Kârî, a.g.e., s. 45.

¹⁴⁹ Eş'arî, **Makâlât**, s. 121, 283.

¹⁵⁰ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, Darü'l-Mearif, Kahire 2007, s. 110-111.

edilememesi zamanın sınırlı olan şeyin (cisim) hareket miktarı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle zaman, cihet ve harekete taalluk etmeksizin tasavvur edilemez. Tedrici değişim zamanî bir şeydir. Yani ancak zaman içerisinde tasavvur edilebilir. Bir anda olan değişim ise zamanın zarfı olan âna¹⁵¹ taalluk eder. Bu sebeple kendisinde hiçbir şekilde değişim olmayan şey, zamana hiçbir şekilde taalluk etmez. Allah'ın varlığı zamanın meydana gelmesiyle birlikte devam etse de zamanî ve ânî değildir. Ona nispeten geçmiş, şimdi ve gelecek yoktur. Bu nedenle hem âlemin zamanî bir hudûsla hâdis olduğunu söyleyen kelamcılar ve hem deâlemin zâtî hudûsla hâdis olduğunu söyleyen filozoflara göre Allah'ın âlemden önce gelmesi zamanî bir öncelik değil zâtî bir önceliktir".¹⁵²

Bu bağlamda Ebü'l-Muîn en-Nesefide (ö. 508/1115) Eş'arî'nin tercih ettiği ve Mutezîle tarafından benimsenen kadîm tanımının "varlığının başlangıcı olmayan" şeklinde olduğunu söylemiştir.¹⁵³ Yine Kadı Abdücebbâr ve Gazzâlî gibi âlimler de kadîmi, varlığının başlangıcı olmayan şey olarak tanımlamışlardır.¹⁵⁴ Beyâzîzâde ise zaman faktörüne vurgu yapmak suretiyle kîdemi bilfiil gerçekleşen veya varsayılan tüm zamanlarda var olmak şeklinde değerlendirmiş ve kîdemin, her zamandan önce olmak değil yokluğun varlığı öncelememiş olması yani başlangıçsız olması manasına geldiğini söylemiştir.¹⁵⁵

Filozoflar zorunlu varlık-mümkün varlık ilişkisinde kîdemi, zâtî kîdem ve zamanî kîdem olmak üzere iki manada kullanılmıştır. Zâtî kîdem bir şeyin kendi dışındaki herhangi bir şeye ihtiyaç duymamasıdır. Bu niteliğe sahip olan şeyin varlığı başka bir şeyden kaynaklı değildir. Zamanî kîdem ise bir şeyin "daha önce yoktu" hükmüne konu olmamasıdır yani geçmişe doğrusürekli var olmuş olmasıdır.¹⁵⁶

Kelamcıların ve özellikle kadîm sıfatları kabul eden Küllabîler ve onları takip eden Eş'arî ve Mâtürîdîlerin, "zâtî sıfatlar ne zâtın aynı ne de gayrıdır" demekle¹⁵⁷ filozofların yaptığı zâtî kîdem ve zamanî kîdem ayırımına yaklaştıkları söylenebilir. Çünkü bir arazın kendinde araz kabul edip etmemesi tartışması bir tarafa bırakılacak olursa, bu sıfatlara ait

¹⁵¹ el-Ân: Geçmiş ve gelecek zamanın kendisinde ortak olduğu zarftır. Gazzâlî, **Mi'yârü'l-İlm**, s. 294.

¹⁵² Beyâzîzâde, a.g.e., s. 94, 95, 98.

¹⁵³ Nesefî, **Tabsiretü'l-Edille**, c. 1 s. 77.

¹⁵⁴ Abdücebbâr, a.g.e., s. 107; Gazzâlî, **İhyâ**, s. 85; Şehristânî, a.g.e., s. 19.

¹⁵⁵ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 95, 98.

¹⁵⁶ Cürcânî, a.g.e., s. 252; Ebü'l-Bekâ, a.g.e., s. 611-612; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Engin Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 392.

¹⁵⁷ Bu konuda icma olduğu nakledilmektedir. Ali el-Kârî, a.g.e., s. 49; Cüveynî, **İrşâd**, s. 138.

olan kıdem, zâttan ayrılmaması açısından zâtî kıdeme, ondan ayrı olması açısından da zamanî kıdeme benzemektedir.

Nitekim Sadeddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Tehzibü'l-Mantık ve'l-Kelam* adlı kitabında bunu destekler mahiyette kıdemi başkasıyla öncelenmeyen yani zatî ve yokluk ile öncelenmeyen yani zamanî şeklinde ikiye ayırmış ve Allah dışında zat ile kadîm olan ve sıfatları dışında zaman ile kadîm olan bir şeyin bulunmadığını söylemiştir.¹⁵⁸

Fahreddîn er-Râzî de kadîm olan bir şeyin kadîm olan başka bir şeye istinat edip edemeyeceği konusunda filozoflarla kelamcılar arasındaki görüş ayrılığının lafzî olduğunu belirtmiştir. Kadîm sıfatları kabul eden kelamcılar bir yana hallerin (ahvâl) varlığını kabul eden Bâkılânî ve Ebû'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi Ehl-i Sünnet kelamcıları dahi hallerin kıdemini telaffuz etmemelerine rağmen neticede hallere kıdem vasfını yüklemiş ve zatın ma'lulü olarak değerlendirmişlerdir. Mutezîlî kelamcılar birden fazla kadîm varlığı (taaddüdü küdemâ) şiddetle reddetmişlerse de ilk olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından ortaya atıldığı öne sürülen beş hal yasasıyla birlikte kadîmlerin kadîm bir illete ma'lul olabileceğini kabullenmişlerdir. Râzî'ye göre neticede hem filozoflar hem de kelamcılar kadîm bir şeyin kadîm olan bir illeten kaynaklanabileceğini ve kadîm bir şeyin seçme yetisi olan bir şeyden kaynaklanmasının imkânsız olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁵⁹

Fakat kelamcıların genelinde böyle bir yaklaşıma rastlanmamaktadır. Kelamcılar zat ile sıfatı ayırarak iki farklı varlık olarak değerlendirmişlerse de¹⁶⁰ bu, filozofların öne sürdüğü illet ve ma'lul teorisindeki gibitikel iki varlığa tekabül eden bir ayırım değildir.¹⁶¹ Zira kelamcılar, sıfat Allah'ın aynı değildir, derken salt zihni ayrımı kastetmiş, aksinin Allah'ın kemâliyet için gayrına muhtaç olduğu anlamına geleceğini söylemişlerdir. Kelamcılar sıfat Allah'ın gayrı değildir, derken de hem Allah dışında kıdem niteliği taşıyan bir şeyin varlığını nefyetmek istemiş hem de Allah'ın zâtıyla konuşan, güç yetiren ve bilen olduğunu belirtmek istemişlerdir.¹⁶²

Kelamcıların zamansal kıdemi kabul ettiği söylene bile kelamcılar filozofların aksine zamansal kıdemini müessire ihtiyaç duymadığını söylemişlerdir. Yani kelamcılara

¹⁵⁸ Taftazanî, a.g.e., s. 27.

¹⁵⁹ Râzî, **Muhassal**, s. 83.

¹⁶⁰ Cüveynî, **İrşâd**, s. 138.

¹⁶¹ Gazzâlî, **İktisâd**, s. 196. Tûsî, beş hal teorisini Ebû Hâşim'den başka herhangi birinin savunmadığını iddia etmiştir. Ebu Hâşim'e göre âlimlik, kâdirlik, hayat sahibi olmak ve mevcûd olmak üzere dört hal beşinci hal olan ilahlığın ma'lulüdür. İlahlık hali ise zatın ma'lulüdür. Tûsî, **Telhîs**, s. 84.

¹⁶² Mâtürîdî, a.g.e., s. 45, 46.

göre zâtî kıdeme sahip olan, nasıl zorunlu olarak zamanî kıdeme sahipse zamanî kıdeme sahip olan da zorunlu olarak zât'i kıdeme sahiptir.¹⁶³

Ayrıca kelamcıların bu açıklamaları göz ardı edilse dahi “zâtî sıfatlar ne zâtın aynı ne de gayridir” ifadesi tek başına herhangi bir görüş arzetmez. Çünkü bu ifadenin içerdiği iki yargıdan her biri, kastedilen izafî mana göz ardı edildiğinde, sadece konuya dair görüş belirtmemeyi (tevakkufu) ifade eder.¹⁶⁴

Kelamcıların cumhuruna göre Allah ile âlem arasındaki ilişki mutlak öncelik ve sonralık iledir. Şehristânî bu ilişkiyi bir sayısının ikiden önce gelmesine benzetirken Râzî, dünün bu gündün önce var olmasına benzetmiştir. Râziye göre bu tür bir öncelik ne zat ne illet ne rütbe ne mekân ne fazilet ne de zamansal bir önceliktir. Çünkü bu durumda zamanın zamanda var olması gibi imkânsız bir durumvuku bulacaktır.¹⁶⁵ Oysa Şehristânî'nin de dediği üzere kelamcılara göre Allah ile âlem arasında zamansal açıdan ne bir öncelik ve sonralık ne de ezelf bir birliktelik söz konusudur.¹⁶⁶

İbn Teymiyye, Şehristânî ve Râzî'ye göre bunun, zamanın parçalarından bazılarının diğer bazılarına tekadümü olduğunu ve Allah'ın âleme tekaddümünün de bu manada olduğunu nakletmektedir. Oysa bu, yukarıda yapılan nakillere göre doğru değildir.¹⁶⁷ İbn Teymiyye Şehristânî ve Râzî'ye attığı görüşün iki yönden eleştirilebileceğini söylemektedir.

1- Zamanın bazı parçalarının diğer bazılarına tekadümü zaman iledir. Çünkü zamansal öncelikten maksat önceleme, önce gelen ve bunların nitelikleri dışında bulunan zamanın varlığı değildir. Maksat önce gelenin kendisinden sonrakini zamansal olarak öncelemesidir.

¹⁶³ Ebû'l-Bekâ, a.g.e., s. 612.

¹⁶⁴ Mâtürîdî, a.g.e., s. 47.

¹⁶⁵ Râzî, **Erbaîn**, s. 15; Râzî, **Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbihât**, Menşuratü Mektebeti Ayetüllah el- Uzmâ en-Necefi, İran 1403, s. 223. Şehristânî, a.g.e., s. 10.

¹⁶⁶ Şehristânî, a.g.e., s. 11.

¹⁶⁷ İbn Teymiyye tarafından dile getirilen nispetin yanlış olduğu söylenirken sadece Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm* isimli kitabı ile Râzî'nin *Kitâbü'l-Erbâin fi Usûli'd-Dîn* isimli kitabına bakılmıştır. İbn Teymiyye de ya bu kitaplardan nakletmiştir ya da adı geçen yazarların başka kitaplarından nakletmiştir. Aynı kitaplardan nakletmesi durumunda elinde bulunan nüshaların yararlandığımız nüshalardan farklı olma ihtimali söz konusudur. Yoksa Eş'ârîlerin hâkim olduğu bir toplumda bu bâriz hatayı yapmış olması uzak bir ihtimaldir ve onu eleştiren kitaplarda böyle bir hatadan bahsedilmemektedir. Bu yazarların farklı kitaplarından nakletmiş olması durumunda âdeti gereği bu kitapların isimlerini vermeliydi ya da “Bu âlimler böyle düşünüyor” şeklinde, genel bir yargı kullanmamalıydı.

2- Zamanın tüm parçaları peşisıra olup bitişiktir ve herhangi bir şekilde zamandan ayrılmaları mümkün değildir. Allah'ın daha önce fiil işlemediğini, konuşmadığını ve daha sonra konuştuğunu savunan kişi Allah ile âlem arasına sonsuz bir ara koymakla birlikte nasıl olur da ikisi arasındaki ilişkiyi zamanın bazı parçalarının diğerlerine tekaddümü ile açıklayabilmektedir?¹⁶⁸

Kadîm tasavvurunda kelamcılarla filozoflar arasındaki bu farkhâdistasavvuruna da doğal olarak yansımıştır. Filozoflar, zamanî kıdeme sahip olup zâtî kıdeme sahip olmayan varlığahâdis, hiçbir şekilde kıdem sıfatına sahip olmayan varlıklara ise muhdes ismini vermişlerdir. Bunun aksine kelamcıların ekserisi hem cevher hem de arazları zamansal hudûsa tabi tutmaları ve zâtî hudûsu inkâr etmeleri sebebiyle hâdis ile muhdesi aynı manada kullanmışlardır. Yani onlar için hâdis ve muhdes terimleri farklı anlamlara delalet etseler de aynı kavram ve tasavvuru ifade etmektedirler.¹⁶⁹ Onlara göre bir taş hem hâdis hem de muhdestir. Hâdis olması bulunduğu duruma göre, muhdes olması ise bir muhdis tarafından meydana getirilmiş olmasına nispeten söylenir.

İbn Teymiyye, mef'ûlün her halükarda failden ayrı olduğunu, varsayılan mef'ûlün ancak failde kaim olan bir fiille gerçekleşebileceğini ve bu fiilin var olmak için başka bir fiile muhtaç olmayıp failin kudret ve meşietiyile meydana geldiğini savunmuştur. Savunduğu bu görüşü benimseyenlerin, yaratmanın hâdis olduğunu ama mahlûk olmadığını söyleyip muhdes olup olmadığı konusunda iki farklı görüş ortaya koyduklarını söylemiştir.¹⁷⁰

Hâdislerin Allah'ın zatında kaim olduğuna inanan İbn Teymiyye'nin Kerrâmîye gibi hâdis ile muhdes-halk ile mahlûk ayırımına gittiği söylenebilir.¹⁷¹ Ona göre halk etme, kudret ve meşiet ile olurken mahlûk, halk etmekle olmaktadır. Yine onun nazarında Allah'ın zatında kâim olan halk etme fiili türseldir ve bu manada kadîmdir. Allah'a ait olan belirli fiiller ve belirli mef'ûller ise Allah'ın varlığından sonra var olurlar.¹⁷²

İbn Teymiyyehâdisi de; başlangıcı olan hâdis ve başlangıcı olmayan hâdis şeklinde iki manada kullanmaktadır. Başlangıcı olan hâdisten maksadı belirli hâdis iken, başlangıcı olmayan hâdisten maksadı belirli olan bu hâdislerin türüdür. İbn Teymiyye'de başlangıcı

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 174.

¹⁶⁹ Abdülcebbâr, a.g.e., s. 114.

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 405-407; İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 155, 242.

¹⁷¹ Kerrâmîyye'nin bu görüşü için bk. İsfârâyînî, a.g.e., s. 114.

¹⁷² İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 172.

olmayan yani ezelfolan türünhâdisolarak isimlendirmesi türün yokluktan sonra var olması değil parçalarının peşi sıra geliyor olması itibari ile. Türün hâdisolduğunu söylerken bu manayı kastetmektedir.¹⁷³

Farklı bir açıdan mesele ele alınacak olursa, kalamcılarda kadîm ile hâdis arasında, ezelde bir birliktelik söz konusu değildir. Filozoflarda ezelde birliktelik vardır. Dolayısıyla zamanî kıdem vardır.¹⁷⁴ İbn Teymiyye'ye göre ise ezelde Allah'la birlikte kadîm ve belirli olan bir şey bulunmaz. Hâdislerin türü geleceğe nispeten Allah'la birlikte bulunurken belirli olan her hâdisin bir başlangıca sahip olması zorunluluğu gereğince geçmişe nispeten O'nunla birlikte bulunmaz. İbn Teymiyye'ye göre bu, Allah'ın kemalinin gereğidir ve ne naklî ne de aklî delillerde bunu nefyeden bir şey vardır.¹⁷⁵

İbn Teymiyye kıdem belirlenmemiş bir şey olmadığını ve bu nedenle tasavvur edilemeyeceğini söylemektedir. Bu sebeple ona bir sınır konamaz. Hangi vakit tayin edilirse edilsin kıdem ondan öncedir.¹⁷⁶ Kıdem akılda varsayılabilecek tüm sınırların ötesindedir. Hatta dünyadaki şehirlerden yüzlerce fazla şehir farz edilip bu şehirlerin hardal taneleriyle dolu olduğu varsayılsa, sonra her bir hardal tanesinin bir milyon senede yok olması suretiyle tüm hardalların yok olacağı takdir edilse bile kıdem varsayılan bu zamanlardan ve daha öncesinden daha öncedir.¹⁷⁷ Kıdem tasavvur edilememesi doğal olarak ne onun herhangi bir şeyle nitelenmesi ne de kendisine bir şeyin hamledilmesini mümkün kılmaktadır. Bu sebeple İbn Teymiyyenazarında kıdem hakkında herhangi bir yargıda bulunmak mümkün değildir denilebilir.

İbn Teymiyye kadîm kavramının iki manaya geldiğini söylemiştir:

- 1- Hep var olmuş olan, varlığı yokluktan sonra gerçekleşmeyen belirli varlık.
- 2- Peşi sıra var olan varlık.

Ona göre peşi sıra gelen bu varlıkların türü kadîmdir. Bu varlıklar ne tek tek olmaları itibariyle ne de toplamları itibariyle kadîm olarak nitelenir. Peşi sırayla oluşlarının sürekliliği açısından türleri kadîmdir. Başka bir ifadeyle sürekli var olan tekvîn (te'sîr)

¹⁷³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 131-132.

¹⁷⁴ Şehristânî, a.g.e., s. 17.

¹⁷⁵ İbn Teymiyye, **Şerhü Hadîsi İmrân b. Husayn**, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1999, s. 70, 84.

¹⁷⁶ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 49.

¹⁷⁷ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 83-84.

zâttan ayrılmayan bir niteliktir. Tekvînler hâdis de olsa tekvînin türü kadîmdir.¹⁷⁸Yukarıda da belirtildiği üzere İbn Teymiyye bazen türün hâdis bazende kadîm olduğunu söylemiştir. Bu bir çelişki değildir. Hâdis olması peşi sıra gelen hâdisler, kadîm olması ise peşi sıra gelen bu hâdislerin başlangıçsız olması itibarı ilelerdir.

İbn Teymiyye, kelamcılar ve filozofların kesiştiği ortak payda kadîm kavramının başlangıcı olmayan şeyi ifade etmesidir. Bu nedenden ötürü tartışmayı bu zeminde yürütmek gerekir. Buna binaen peşi sıra var olan manasında kullanılan kadîm kavramının tartışmanın dışında tutulması elzemdir. Başka bir ifadeyle tartışma, Allah dışındaki herşey şeklinde tanımlanan âlemin, başlangıcı olmayan şey manasında Allah'a eşit olup olmadığı sorusu çerçevesinde yapılmalıdır.

1.2. Genel Bakış

Âlemin kıdemi veya hudûsu hakkında genel olarak üç görüşten bahsetmek mümkündür:

1- Âlemkadîmdir vemahlûk değildir. Bu görüşü dehrî olan filozoflar savunmaktadır.

2- Âlem kadîm olup illet-ma'lul ilişkisi içerisinde mahlûktur. Yani âlem, Allah'ın zatının bir gereğidir ve onunla birlikte bulunur. Bu,dehrî olmayan filozofların savunduğu görüştür.

3- Âlemhâdistir ve fail-mef'ûl ilişkisi içerisinde mahlûktur. Âlem kâdir ve müreccih olan Allah tarafından daha önce yokken meydana getirilmiştir. İbn Teymiyye ile birlikte kelamcılar da bu eğilimi desteklediği söylenebilir.¹⁷⁹Kelamcılardan Gazzâlî'nin kendisine nispet edilen *el-Mednun bihi ala Gayri Ehlihi* isimli kitapta zamana dair savunduğu fikrinâlemin kıdeminin gerektirdiği düşünülebilse de bunun yanlış olduğunu söylenebilir. Söz konusu kitabın ona aidiyeti hususundaki ihtilaf bir tarafa bırakılacak olursa, Gazzâlî söz konusu kitapta zamanın mahdud(sınırlı) olmadığını söylemektedir¹⁸⁰. Zamanın mahdûd olması zamanın şimdiye (el-ân) nispeten geçmişte ve gelecekte belli bir uzaklıkla sınırlandırılmış olması

¹⁷⁸ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 225.

¹⁷⁹ Süveydân, a.g.e., s. 13-14.

¹⁸⁰ Gazzâlî, **el-Mednun bihi ala Gayri Ehlihi**, Sabit Ünal (Çev.), İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1988, s. 5.

demektir. Mahdud zaman içerisinde var olan şey de mahduttur.¹⁸¹ Gazzâlî burada zaman mahdud değildir derken zamanın başka bir zaman içinde mahdud olamayacağını söylemek istemektedir. Yani zarf olan zamanın değil mazruf olan zamanın sınırlı olmayacağını söylemektedir. Zira Gazzâlî, zamanın mahdud olmadığını söyledikten sonra “zaman içinde zamanın yaratılması muhaldir. Şu halde “yevm” (gün) lügatte sonradan oluş demektir”¹⁸² ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade zamanın sonsuz olduğuna değil zamanın yaratılmış olup bu yaratılışın diğer yaratılanlar gibi belirli bir zaman zarfında gerçekleşmediğine delalet eder. Bu sebeple buradan yola çıkarak Gazzâlî'nin âlemin kâdemi savunduğunu söylemek zordur. Ayrıca kullanılan ifade âlemin illetma'lul ilişkisiyle var olduğusavunulmadığı sürece türsel kâdemle sınırlı kalacaktır ki bu âlemin herhangi bir parçasının kadîm olduğunu göstermez. Bu bağlamda Gazzâlî'nin bu kitapta zamanın sınırsız olduğunu söylemesi âlemin kâdemi görüşünü desteklediğini anlamına gelmez.

Nitekim âlemin tüm parçalarıyla muhdes olduğunu savunan İbn Teymiyye de zamanın yaratılmamış olduğunu savunmuştur. Ona göre zaman oluşumlara başka bir ifadeyle Allah'ın fiillerine tekabül etmektedir¹⁸³. Allah'ın fiilleri de daha önce söylendiği gibi İbn Teymiyye'ye göre muhdes değil ama hâdis olup yokken kudret ve meşietle var edilmişlerdir.

Dehrîler bir tarafa bırakılacak olursa duyumsanan âlemin (fenomenlerin)muhdes¹⁸⁴ olduğu tüm âlimlerce kabul edilmiştir. Muhdes oluşumlara şahit olan insanlar muhdeslerinkadîm bir muhdise dayanması gerektiğini idrak etseler de muhdes oluşumlarınkadîm varlıktan nasıl sudur ettiği konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Filozoflar “kadîm olan varlıktaherhangi bir değişikliğin olması imkânsızdır” öncülüne dayanarak hâdis bir varlığınherhangihâdis bir sebep olmaksızın kadîmden sudur etmesinin muhal olduğunu ve tüm hâdislerin felek hareketine dayandığını söylemişlerdir. Mutezîlîkelamcılar ise bunun güç yetirdiği şeylerden birini tercih edebilen kâdir bir varlığa dayandırmışlardır. Diğer bazı kelamcılara göre hudûsu gerektiren şey o hudûsa taalluk

¹⁸¹ Gazzâlî, **Mi'yârü'l-İlm**, s. 313.

¹⁸² Gazzâlî, **el-Mednun**, s. 5.

¹⁸³ İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 173.

¹⁸⁴ Kelamcılarda daha önce belirtildiği üzere her muhdes hâdis her hâdis ise muhdestir. Filozoflar ve İbn Teymiyye'de ise her muhdes hâdis ama her hâdis muhdes değildir. Netice de muhdes olan bir şey tüm taraflara göre aynı zamanda hâdistir.

eden ilim iken bazılarına göre ise hudûsun sebebi hâdis olanın ezelde var olmasının imkânsızlığıdır.¹⁸⁵

Âlemdeki oluşumların hudûsuna sebep olan şeyin ne olduğu konusunda görüş belirtenlerden bazıları bu âlemden başka bir âlemin var olmadığını söylerken diğer bazıları dokuzuncu feleğin altı ile üstünü ayırarak ikili bir âlem tasavvuruna gitmişlerdir. Dokuzuncu feleğin altındaki âlem yani ay altı âlemdeki oluşumların hudûsu konusunda bu düşünürler arasında ihtilaf söz konusu değildir. Asıl tartışma konusu filozofların ay altı âlemdeki cevherlerin (nomen)¹⁸⁶ ve ay üstü olarak isimlendirip farklı nitelikler atfettiği âlemin, kadîm olup olmaması meselesidir.

Yeni Eflatuncufelsefî akımın etkisiyle din ile felsefe arasında bir çelişki olmadığını savunan İslam filozofları, bunun doğal sonucu olarak filozofların savunduğu “âlemma’luldür” fikri ile kelamcılarının savunduğu “âlemme’ûldür” fikrini bir araya getirmişlerdir. Din ile felsefe için ara bir yol bulmaya çalışan bu filozoflar, âlemin bir yönüyle kadîm diğer yönüyle hâdis olduğunu savunmuşlardır.

Fahreddîn er-Râzîde İbn Sîna’nın *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* adlı eserine yaptığı şerhte İbn Sîna’yı destekleyerek, Tevhîd ehlinin âlemin hudûsu konusunda ikiye ayrıldığını; bazılarının Allah’ın ezelde fail olmadığını ve sonradan fail olduğunu, diğer bazılarının ise Allah’ın ezelde fail olduğu görüşünü savunduğunu belirtmiştir. Ona göre ilk görüşün mensuplarının görüşünü yansıtırken ikincisi filozofların cumhuruna aittir.¹⁸⁷

Kelamcılar bu yaklaşıma itiraz ederek, çelişik olduğunu ve iç tutarlılığa sahip olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre bu görüş, âlemin kıdemi fikrinin ve dehrî anlayışın farklı bir yorumu ve te’vilidir. Hiçbir şekilde âlemin hudûsunu ifade etmemektedir.

İbn Teymiyye’ye göre âlemin kıdemi konusunda kelamcılarla filozoflar arasındaki tartışmalar İbn Sîna gibi geç dönem filozofların, kadîm ve mef’ûl kavramlarını aynı anda âleme hamletmeleri ile başlamıştır. Zira daha öncesinde âlem kadîmdir yargısının karşılık

¹⁸⁵ İbn Teymiyye, *Hudûs’ül-Âlem*, s. 168-169.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *İktisâd*, s. 94.

¹⁸⁷ Râzî, *Şerhü’l-İşârât*, s. 242.

geldiği mana Sâni'in inkârına karşılık geliyordu ve bu gayet net bir düşünceyi ifade ediyordu.¹⁸⁸

İbn Teymiyye'nin âlemin hudûsu dolayımında olan diğer birçok meselede olduğu gibi bu noktada da Gazzâlî'denesinlendiği söylenebilir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli kitabında Sâni'in varlığı konusunda iki görüşün var olduğunu söyledikten sonra, hak ehlinin görüşüne göre âlemin hâdis olup bir muhdise gereksinim duyduğunu ve bu görüşün Sâni'in ispatı açısından anlaşılır ve net bir görüş olduğunu söylemiştir. İkinci grup olarak Dehrîleri gösteren Gazzâlî, Dehrîlerin duyumsanan (meşhud) âlemin kadîm olduğuna ve Sâni diye bir şeyin var olmadığına inandıklarını belirtmiş ve bunun da ilk görüş gibi gayet net ve anlaşılır bir görüş olduğunu vurgulamıştır.

Muğlak olmayan görüşlerin iman-küfür çerçevesinde tartışma konusu olmaktan uzak olduğuna işaret eden Gazzâlî daha sonra Filozofların (Filozoflardan maksadı Fârâbî ve İbn Sîna'dır) görüşünü dile getirmiştir.¹⁸⁹ Filozofların âlemin kîdemi görüşüyle birlikte, âlemin birSâni tarafından var edildiğine inandıklarını belirten Gazzâlî bunun bir çelişki olduğunu söylemiş ve tartışmayı filozoflarla sınırlandırmıştır¹⁹⁰.

İbn Teymiyye,âlemin hem ma'lul hem de mef'ûl olmasının imkânsızlığıve âlemin hudûsu konularında kelamcılarla aynı görüşü savunmuştur. Fakat kelamcılar,âleminhudûsunu savunanları tek bir kategoride işleyip hepsinin hak ehli olduğunu söylerken¹⁹¹ İbn Teymiyyeâlemin hudûsunu savunanları ikiye ayırmıştır. Kelamcıların âlemin hudûsu için sundukları delil ve öncülleri eleştirmiş, Allah'ın kemaline uygun olmaması bir tarafa bu öncüllerin aklî ölçütlerle açıklanamayacağını söylemiştir.

Selefin,“Allah, zatı ve sıfatlarıyla ezeldir, ezelden beri fail ve mütekellimdir, istediği zaman, istediği şeyi, istediği gibi yapar, konuşur” fikrinisavunanİbn Teymiyye bu fikri destekleyen öncülleri savunmuştur.Ona göre âlemin hudûsu için doğru ve tutarlı bir savunu ancak ileride ele alınacak olan bu öncüllerle ortaya konabilir.

Sonuç olarak İbn Teymiyye öncesi dönemde tartışmanın iki tarafı olduğu rahatlıkla söylenebilir; âlemin hudûsunu savunankelamcılar vekelamcıların nazarındaâlemin kîdemi savunan filozoflar. İbn Teymiyyeise bu konuda selefin savunduğu üçüncü bir

¹⁸⁸ Süveydan, **Defü's-Şübeh**, s. 14.

¹⁸⁹ Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 78.

¹⁹⁰ Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 155.

¹⁹¹ Neseî, **Tabsira**, c. 1 s. 78; Şehristânî, a.g.e., s. 9.

görüşün varlığından bahsetmekte ve bu görüşün, dile getirildiği üzere,âlemin hudûsu fikrinin doğru yorumu olduğunu değerlendirmektedir.¹⁹²

Bu noktada söz konusu üç yaklaşımı genel hatlarıyla izah etmek gerekir.

1.2.1. FilozoflarınÂlemin Kıdemine Bakışı

Tüm filozofların bu konuda aynı görüşe sahip olmadığı bir vakıdır.Şehristânî'ye göre yaratılışın keyfiyeti ve yaratanın ne olduğu konusunda ihtilaf etseler de Thales (MÖ. 546) gibi ilk filozoflar ve onlara tabi olan Milet'li filozoflar ve yine Atina'lı ve Yunan'lı büyük filozoflar âlemin hâdis olduğunu söylemiştir. Onlara göre âlem,ezelde kendisiyle birlikte hiçbir şey bulunmayan bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Aristoteles(MÖ. 322) gibi filozoflar ise âlemin bir var edeni olduğunu, var edenin zorunlu varlığa sahip olduğunu ve âlemin zâtı itibarıyla mümkün bir varlığa sahipken, zorunlu varlık sebebiyle zorunlu bir varlığa sahip olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre âlemin hudûsu yokluğu önceleyen bir hudûsdeğil, zorunlu varlık ile zorunlu olması, ondan sudur etmesi ve ona muhtaç olmasıdır.¹⁹³

İbn Teymiyye, çoğu müşriğin deâlemin hudûsuna inandıklarını, Allah'ın meşîeti ve kudretiyle eylemde bulunduğu inandıklarını nakletmiştir. Ona göre hanîf dinine inanan Sâbiîler ve Aristoteles öncesi filozoflar hep bu görüştedir. Aristoteles öncesi filozoflar maddenin ne olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüş olsalar da feleğin sureti konusunda müttefiklerdir. Onlara göre feleğin sureti hâdistir. Feleğin kadîm olduğu fikri Aristoteles ve ona tâbi olanlar tarafından ortaya atılmıştır.¹⁹⁴

Süleyman Dünya ise şöyle demektedir: “Aralarında bazı küçük farklılıklar olsa bile,filozoflara göre on akıl, dokuz nefis ve dokuz felek maddeleri cismi ve türsel suretleri, şekilleri ve ışıklarıyla kadîmdirler. Yine unsurlar, maddeleri ve cismi suretleriyle kadîmdirler. Unsurların şahsi suretleri ve arazları hâdistir. Bu konularda filozoflar ittifak halindeyken unsurların türsel suretleri konusunda ihtilafa düşmüşlerdir”.¹⁹⁵

Râzî meseleyi daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Müslüman, Hristiyan, Yahûdî, Mecûsî ve diğer din mensubu düşünürlerin ekserisinin, cisimlerin hem zatları hem de

¹⁹² İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 45; İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 158- 159.

¹⁹³ Şehristânî, a.g.e., s. 9.

¹⁹⁴ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 153. İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 474; İbn Teymiyye, **Minhâc**,c. 1 s. 177.

¹⁹⁵ Süleyman Dünya, **Tehâfütü'l-Felâsife (Ta'lik)**, Kahire 2007, s. 92

sıfatlarıyla hâdis olduğunu savunduklarını söyledikten sonra Râzî, filozofların görüşlerini şu şekilde serdetmiştir:

1- Felekî cisimler (ay üstü, astronomer) zatları ve belirli nitelikleriyle kadîmdir. Fakat hareketleri böyle değildir. Çünkü bu cisimlerin her bir hareketini sonsuza değin başka bir hareket önceler. Unsurî cisimlerin (ay altı, elemental) ise heyulası kadîm ama suret ve arazlarından her birini sonsuza değin başka suret ve arazlar önceler. Bu Aristotelesve ona uyan erken ve geç dönem filozofların görüşüdür.

2- Cisimlerin zatları kadîm ama suretleri hâdistir. Bu görüş Aristoteles öncesi filozofların ekserisi tarafından savunulan görüştür. Bu görüşü savunanlar iki ana gruba ayrılmışlardır:

a) Kadîm olan zatların cisim olduğu görüşü; bu görüşü savunanlarda da bir uzlaşma söz konusu değildir:

- Bazılarına göre her şeyin aslını toprak oluşturur.
- Bazılarına göre her şeyin aslını ateş oluşturur.
- Bazılarına göre her şeyin aslını hava oluşturur.
- Bazılarına göre her şeyin aslını buhar oluşturur.
- Bazılarına göre her şeyin aslını su oluşturur.
- Bazılarına göre her şeyin aslını cisimsel ve sert küre parçacıkları oluşturur.

b) Kadîm olan zatların cisim olmadığı görüşü; bu görüşü savunanlar da üçe ayrılmıştır:

- Cisimler heyula ve suretin bileşiminden oluşur. Heyûla kadîmdi ve herhangi bir cisim barındırmıyordu. Sonra kendisinden cismi suret meydana geldi. Böylece cisimler meydana geldi.

- Âlem, ışığın karanlığa karışması sonucu meydana geldi. Seneviyye'nin temsil ettiği görüşe göre tüm ışık ve karanlıklar kadîmdir.

- Âlem, birimlerden oluşur. Bunlara göre herhangi birim bir konuma sahip olduğu zaman nokta olur. İki noktanın bileşiminden doğru oluşur. İki doğrunun bileşiminden yüzey, iki yüzeyin bileşiminden ise cisim oluşur.

3- Herhangi bir görüş belirtmeme (tevakkufl). Bu yaklaşım ise Galen'e (MS. 216) aittir.¹⁹⁶

Aristoteles öncesi filozoflardan görüşü en çok tartışılanın Platon olduğu söylenebilir. Gazzâlî, Platon'un âlemin hudûsunu savunduğuna dair bir rivayet bulunduğunu ama bazılarının bu rivayeti te'vil edip âlemin hudûsu fikrinin Platon'a nispetini inkâr ettiklerini söylemiştir.¹⁹⁷ Platon'un geçmiş zamanın sonlu olduğunu savunması¹⁹⁸ Gazzâlî'nin dile getirdiği rivayeti desteklerken, insan nefislerinin ve soyut boyutun kadîm olduğunu savunması yapılan te'vili desteklemektedir.¹⁹⁹

Fârâbî ise tüm filozofların âlemin hudûsunu savunduğunu söylemektedir. Ona göre hem Platon hem de Aristoteles ve onları takip edenler âlemin hudûsunu savunmuşlardır.²⁰⁰ Bu Gazzâlî'nin naklettiği rivayete uymaktadır. Şemseddîn eş-Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) aktardığı ve Aristoteles, Timaios (?) ve Theophrastus'un (MÖ. 287) Platon'dan yaptıkları nakil de yine söz konusu rivayeti desteklemektedir. Bu nakle göre Platon âlemin ezeli olan bir yaratıcısının var olduğunu ve varlık âleminde Yaratıcı'nın yanında mevcut olan bir misalden başka bir şey bulunmadığını söylemektedir. Şehrezûrî söz konusu nakildeki misal kelimesinden maksadın Allah'ın ilminde bulunan suretler olabileceğini söylemiştir²⁰¹ ki Fârâbî'nin idealardan (el-Müsül el-İlahiyye, es-Suver el-İlahiyye) maksadın Allah'ın ilminde bulunan manalar olduğunu belirtmesi bunu desteklemektedir.²⁰²

Buradaki kafa karışıklığının Platon'un Allahve ilminde bulunan manalar için âlem tabirini kullanarak rubûbî (rabbanî) âlem demesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Kullanılan tabirlerde tartışma olmaz. O tabirlerden kastedilen mana önemlidir. Bu bakımdan islam âlimlerinin kastettiği âlem tanımı üzerinden konunun değerlendirilmesi durumunda Platon'un âlemin hudûsunu savunduğu sonucu çıkarılabilir.

¹⁹⁶ Râzî, **Erbaîn**, s. 18-19; Ebû'l-Bekâ, **Külliyât**, s. 288; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 72.

¹⁹⁷ Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 88.

¹⁹⁸ İbn Rüşd, **Fasl**, s. 41.

¹⁹⁹ Süleyman Dünya, a.g.e., s. 88.

²⁰⁰ Fârâbî, a.g.e., s. 58-65.

²⁰¹ Şemseddîn eş-Şehrezûrî, **Nüzhetu'l-Ervâh**, Eşref Altaş (Çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 319.

²⁰² Fârâbî, a.g.e., s. 68.

Her ne kadar İbn Teymiyye ve kelamcılar Aristoteles'in âlemin kâdîmi görüşüne sahip olduğu sonucuna varsalar da bu noktada kesin bir şey söylemek mümkün değildi. Çünküna göre bu mesele tamamen cedelî olup zanna dayanmaktadır.²⁰³

İbn Sîna ve Fârâbî gibi İslam filozoflarına gelirse; İbn Teymiyye'nin yaptığı yoruma göre bu filozoflar “âlemhâdistir” derken “âlem, onu gerektiren, kadîm olan ve sürekli onunla birlikte bulunan bir fail illetin ma'lulüdür” demek istemişlerdir. Dokuzuncu feleğin hareketini önceleyen hudûsu zâtî hudûs, feleğin hareketinden sonra geleni ise zamani hudûs olarak isimlendirmişlerdir. Bu görüş İbn Sîna gibi belirli bir dine mensup olan filozofların görüşüdür. İbn Teymiyye'ye göre onlar bu görüş, Aristoteles'in görüşüyle uyumlu olmamasına rağmen onun kitaplarındayer alan “âlemkadîmdir” ifadesinden alıntılamaşlardır.²⁰⁴

Şehristânî, İbn Sîna gibi filozofların bu konuda Aristoteles'i takip ettiklerini iddia ederken İbn Teymiyye, bu filozofların fail illet teorisi ile Aristoteles'ten ayrıldıklarını belirtmiştir. İbn Teymiyye Aristoteles'in hiçbir kitabında âlemin fail illetten sudur ettiğini veya âlemin bir yaratıcı tarafından var edildiğini söylemediğini belirtmektedir. Buna göre Aristoteles sadece onun gâî illet olduğunu ve ma'sukun âşık için hareket etmesi gibi feleğin ona benzemek için hareket ettiğini söylemiştir. Aristoteles'te hiçbir şekilde fail illet ve yaratma söz konusu değildir.²⁰⁵

İbn Teymiyye'ye göre Aristoteles ve ona tabi olanların görüşü bu noktada İbn Sîna gibi din mensubu meşşâî filozofların görüşüne nispeten daha yanlış olmakla birlikte daha anlaşılır ve tutarlıdır. Zira mef'ûlün failden sonra var olmak zorunda olduğu, herhangi bir incelemeye gerek duyulmaksızın (bedîhî), bilinen öncüllerdendir.²⁰⁶

Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre İbn Sîna gibi filozoflar, illete ma'lûl olan akılların, zamansal olarak kadîm, zati olarak mümkün olduğunu söyleyerek bedîhî olan bir çelişkiye düşmüşlerdir. Aristoteles ve ona tabi olan erken ve geç dönem filozoflarda ise bu çelişki söz konusu değildir. Onlar akıl erbabının yolunu takip ederek varlıksal olarak mümkün olan bir şeyin her halükarda sonradan meydana gelmiş ve hâdis olduğunu savunmuşlardır.

²⁰³ Aristoteles, **Organon- Topikler**, Hamdi Ragıp Atademir (Çev.), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967, s. 20.

²⁰⁴ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 58.

²⁰⁵ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 67, 72; İbn Teymiyye **Derü't-Teâruz**, s 159.

²⁰⁶ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 68; İbn Teymiyye, **Mînhâc**, c. 1 s. 181.

Aristoteles feleğin kadîm olduğunu söylemekle beraber onun mümkün bir varlık olduğunu hiçbir zaman söylememiştir.²⁰⁷

İbn Rüşd (ö. 595/1198) de *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserinde Fârâbî ve İbn Sîna'nın bu konuda meşşai gelenekten ayrılıp kelamcıları takip ettiğini söylemiştir.²⁰⁸ Yani İbn Sîna illete fail niteliği eklemekle kelamcılara, ma'lulün illetle birlikte bulunduğunu söylemekle de, kelamcıların ve İbn Teymiyye'nin ifadeleriyle, dehrî filozoflara benzemiştir. Oysa ne kelamcılar failin ma'lulünü gerektiren bir illet olduğunu ne de filozoflar ma'lulünü gerektiren illetin fail olduğunu söylemişlerdir.

Daha önce de vurgulandığı üzere kelamcılar ve İbn Teymiyye'ye nazarında İbn Sîna gibi filozofların görüşü bu âlemin zamansal olarak kadîm olduğu manasına gelmektedir. Kindî gibi ilk İslam filozofları tarafından desteklenmeyen bu görüşün dönem filozoflarca benimsenmiştir.²⁰⁹ Bunlar, düşüncelerini İslama yaklaştırma amacıyla kelamı felsefeye katarak fail illet terimini geliştirmişler²¹⁰ de mûcib bizzât (zâtı ile gerektiren)²¹¹ anlayışını aşamamışlardır ki İbn Teymiyye'ye göre en büyük sorun da zâten bu anlayıştır. Zira ona göre bu anlayış müreccih olan fail varlık anlayışını yani yaratan anlayışını tümünden reddetmek manasına gelmektedir.²¹²

Bu noktada İbn Teymiyye'nin illet deliline, başka bir ifadeyle îcab bizzât anlayışını yaptığı eleştirileri de ele almak yararlı olacaktır.

1.2.1.1. İlet Delili ve İbn Teymiyye'nin Eleştirisi

İlet delilinin var oluş zincirindeki karşılığı sudur ve on akıl teorisi. Bu sebeple meşşâî geleneğin savunduğu sudur teorisine çok kısa da olsa değinmek gerekir. Sudur teorisine göre zorunlu varlıktan (ilk illet) birinci akıl, birinci akıldan ikinci akıl, birinci nefis ve birinci felek sonra ikinci akıldan üçüncü akıl, ikinci nefis ve ikinci felek sudur

²⁰⁷ İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 169.

²⁰⁸ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2014, s. 50.

²⁰⁹ Yakûb b. İshâk el-Kindî, **Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye**, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950, s. 186-192.

²¹⁰ İbn Rüşd, **Tehâfüt**, s. 50; İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 153.

²¹¹ Mûcib bizzât: Bu ifade mücmel bir ifade olup üç manaya hamledilebilir:

1- Kudreti ve meşşetiyle bir şeyi meydana getirmesi. Bu yoruma göre Allah'ın güç ve seçme yetisine sahip bir fail olmasıyla zâtı ile gerektiren olması arasında tezat yoktur.

2- Eşyayı güç ve seçme yetisinden soyut bir zatla gerektirmesi. İbn Teymiyye'ye göre bu yanlıştır

3- Onun ezelf olan ma'lulünü gerektiren tam bir illet olması ki bu da yine İbn Teymiyye'ye göre yanlıştır.

Yani İbn Teymiyye'ye göre filozoflar bu ifadeyle âlemden herhangi bir şeyin kâdemi gerektirecek bir mana veya onu kemal sıfatlardan soyutlayacak bir mana kastedilmişse yanlıştır. Yok, eğer istediği şey olur istemediği olmaz manasında kullanılırsa yanlıştır. İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 164.

²¹² İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 15.

etmiştir. Bu zincir faal olan onuncu akla kadar devam etmektedir. Faal akıldan ise ay altı âlemin tüm unsurları, maddeleri ve bilgileri sudur etmiştir ve etmektedir.²¹³

İbn Teymiyye'nin naklettiğine göre Sâbiîfilozoflar akıl ve nefislerin Allah'tan doğduğunu söylemişlerdir. Akılları Allah'ın oğulları, nefisleri ise kızları olarak görmüşlerdir. Onlara göre melekler, bu akıl ve nefislerdir. Müşrik olan Araplar da Allah'ın cinlerle akrabalık kurduğunu ve meleklerin Allah ile cinler arasındaki münasebetten doğduğunu söylemişlerdir.²¹⁴

İbn Teymiyye'ye göre filozoflar bunu da aşarak her bir akılı bir alttaki akıl için rabb ve ilaholarak görmüşlerdir. Çoğu zaman faal akılı ise ay altı âlemin rabbi addetmişlerdir. Ona göre bu fikir “İsa (a.s) Allah'ın oğludur” diyen Hristiyanların ve “melekler Allah'ın kızlarıdır” diyen müşrik Arapların fikirlerinden daha kötü ve çirkindir. Çünkü müşrikler bile yerleri ve gökleri sadece Allah'ın yarattığına inanmışlardır.²¹⁵

Sudur teorisini savunan filozofların dayandığı temel öncül “birden bir çıkar” öncülüdür. İbn Teymiyye, bu öncülün filozofların sudur tasvirini desteklememle birlikte vakıya da aykırı olduğunu söylemiştir. Şöyle ki: “Birden sudur eden birden fazla ise bu iddia zaten çürümüş olacaktır. Yok, eğer tek bir şey ise o şeyden de sadece bir şeyin sudur etmesi gerekir. Fakat bu varlık sahasında müşahede edilen çokluğa terstir. Atlas (boş) olan dokuzuncu feleği takip eden sekizinci felek gök cisimleriyle doludur ve bu gök cisimleri sayısınca onların varlığını gerektiren sebeplerin olması gerekir. Ama dokuzuncu felekte bunu sağlayacak bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle sekizinci felekte bulunan yıldızların varlığını birden bir çıkar düşüncesine dayanarak açıklamak mümkün değildir. Ayrıca filozoflar birinci akılda hem vücup hem vücut hem de imkânın var olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddiaya mebni vücup itibariyle kendisinden akıl, vücut itibarı ile nefis ve imkân itibarı ile de feleğin sudur ettiğini söylemişlerdir. Dile getirdikleri bu itibarlar ontik şeyler ise; birden çok çıkmış demektir. Yok, eğer ontik değilse ise ontik olmayan bir şey ontik olana illet olmuş demektir ki bu mümkün değildir.”²¹⁶ Yani her halükarda birden birin çıkmış olması filozofların sudur betimlemesine veharicî gerçekliğe uymamaktadır.

²¹³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 102.

²¹⁴ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 45.

²¹⁵ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 357; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 103.

²¹⁶ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 102

İbn Teymiyye sudur teorisinin dayandığı bu öncülün yanlış olduğunu söylese de onun sudur teorisi eleştirisini bu öncülü yanlışlamak üzerinden yaptığını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira İbn Teymiyye delil yansıması (in'ikâsü'l-edille) metodunu doğru bir metot olarak görmemektedir.²¹⁷İbn Teymiyye sudur teorisine asıl eleştirisini illet teorisini çürütmek suretiyle yapmıştır. Çünkü illet delili ile sudur arasındaki ilişki delil medlûl ilişkisi değil hadd (zâtî tanım) mahdûd ilişkisidir.

İllet Delili ve Eleştirisi

Filozoflar âlemin kıdemini ispat için imkân delilini, zaman delilini, madde delilini gibi birçok delili öne sürmüşlerdir. İbn Teymiyye filozofların âlemin kıdemine yönelik sunduğu bu deliller arasında en kuvvetli en önemli delilin illet delili olduğunu söyleyerek²¹⁸ ona şu şekilde bir açıklama getirmektedir:

“O'nun feleği sonradan var etmesi muhaldir. Çünkü mümkün olanı var etme sebeplerinin tamamlanmamış olması durumunda, mevcut sebepler dışında başka sebeplere gereksinim duyulur. Bu sebepler hakkında verilecek olan hüküm ile ilk hâdis hakkında verilecek hüküm aynıdır. Çünkü hâdis bir sebep olmaksızın bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda bu hâdis de başka sebeplere ihtiyaç duyacaktır. Yok, eğer varsayılan mümkün için var etme sebepleri tamamlanmış ise o mümkünün kadîm olması gerekir. Yani bu durumda feleklerin ve âlemin kadîm olması gerekir”.²¹⁹

Başka bir yerde ise bu delili şöyle izah etmektedir:

“Filozofların âlemin kıdemi konusunda öne sürdükleri en önemli delil Sani'in zâtî ile mûcib olması, ezeli ve ma'lulünü gerektiren tam bir illet olması ve dolayısıyla ma'lulünden herhangi bir şeyin ondan sonra var olmasının mümkün olmamasıdır. Çünkü sonradan olan hâdisin, hâdis olan bir sebebe ihtiyacı vardır. Bunun aksi imkânın iki tarafından birini müreccihsiz tercih etmeye götürür. Bu hâdis sebep hakkında vereceğimiz hükümle ondan önceki sebep hakkında vereceğimiz hüküm aynıdır. Bu ise imkânsız olan teselsüle ve imkânsız olan döngüye götürür”.²²⁰

²¹⁷ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 99.

²¹⁸ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 60.

²¹⁹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 59, 68.

²²⁰ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 15.

İbn Teymiyye, kelamcılar ve filozoflar ittifakla tam olan illetin ma'lulünü gerektirdiğini söylemişlerdir. İbn Teymiyye ve kelamcılar buna dayanarak, âlemin illet-ma'lul ilişkisinde yaratılmış olduğunun varsayılması durumunda, filozofların aksine âlemin tam olan illetinden sonra gelmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir.²²¹ Zira söylendiği gibi illet ile ma'lul aynı anda bulunmak zorundadır. Yani kadîm olan bir illetin ma'lulünün hudûsu nasıl mümkün değilse hâdis olan bir ma'lule ait olan illetin kadîm olması da mümkün değildir.

Din temelinden hareket eden bilginlerin âlemin varlığına ilişkin görüşlerini iki maddede ifade etmek mümkündür:

1- Âlemi yaratmak için gerekli olan her şey ezelde vardır. Bu aynı zamanda filozofların da görüşüdür. İbn Teymiyye'ye göre bu görüş bir çelişkidir ibarettir ve hiçbir delil tarafından desteklenmemektedir.

2-Âlemi yaratmak için gerekli olan her şey ezelde yoktur.²²²

Bu tartışmayı, ileride açıklanacak olan, Allah'ta hâdislerin kaim olması meselesine dayandıran İbn Teymiyye, âlemi yaratmak için gerekli olan her şey ezelde vardır, öncülünü tercih edenlerin diğer görüşü eleştirmelerine rağmen onu kabullenmek durumunda kaldıklarını belirtmiştir. Tüm görüşlerin serencamda âlemin icadı için gerekli olan her şeyin ezelde bulunmadığı görüşüne döndüğünü söylemiştir. Bundan tam bir müessirliğin ezelde olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü ezelde tam bir müessirliğin olması durumunda ya eserlerin kadîm olması gerekir ki her an çevremizde olan değişiklikler bunun aksini ispatlamaktadır ya da müreccihsiz tercihin gerçekleşmiş olması gerekir. Böyle bir durum ise aklî delile ters olup ittifakla yanlıştır. Tam müessirliğim sonradan meydana geldiğinin savunulması durumunda ise müessire verilen hükmün aynısının onu tamamlayan sebep için de verilmesi ve teselsülün kabul edilmesi gerekir.

İbn Teymiyye buradan yola çıkarak illet delilinin üç durumdan birini gerektireceğini söylemiş ve yaptığı ilzamları yukarıda dile getirilen öncüllerle birlikte bunlara dayandırmıştır:

1- Her an gözlemediğimiz hudûsun yokluğu.

²²¹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 67.

²²² İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 84.

2- Müreccihsiz tercihin imkânı ve varlığı.

3- Teselsülün imkânı ve varlığı.²²³

İbn Teymiyye'ye göre müşahede ettiğimiz canlı, cansız varlıklar ve bitkilerin varlığını gerektiren şey tam ve kadîm olan bir illet ise “illetin kîdemi ma'lulün kîdeminin gerektirir” öncülü çürütülmüş olur. Çünkü müşahede edilen bu varlıklar sürekli değişmektedir ki değişen bir şey kadîm olamaz. Yok, eğer onların varlığını gerekli kılan şey kadîm olan illetle birlikte felek hareketi benzeri bir şeyin meydana gelmesiyle hâdis olan o şey (feleğin hareketi vs.) tam olan kadîm bir illetten meydana gelmişse filozofların iddiası çürümüş olacaktır. Hâdis olan o şey başka bir hâdise gereksinim duyuyorsa bunun hakkında verilecek hükmün aynısı onun hakkında da verilir. Hâdis olan bu şeyler ister sonlu ister sonsuz olsun ya tam ve kadîm bir illetten suduru gerektirirler ya da hiçbir failden sadır olmamayı gerektirirler. Herhangi bir failden sadır olmamaları ihtimaliaki delille yanlıştır ve bu konuda ittifak söz konusudur. Tam ve kadîm bir illetten sudur etmeleri ise hâdislerin tam ve kadîm olan bir illetten sudur etmesini gerektirir. Bu da filozofların delilini çürüten bir şeydir. Filozofların öne sürdüğü iddianın hakikati sonsuz ve peşi sıra gelen hâdislerin tam ve kadîm olan bir illetten sadır olmasıdır. Bu durumu dokuzuncu feleğin hareketiyle açıklamaktadırlar.²²⁴

Filozoflar tarafından yapılan bu açıklama İbn Teymiyye'ye göre tam bir çelişkidir. Çünkü dokuzuncu feleğin hareketi sebep değildir. Bilakis her bir feleğin kendine özel bir hareketi söz konusudur ve hareketleri dokuzuncu feleğin hareketine tabi olsa da bunların sebebi dokuzuncu feleğin hareketi değildir. Daha önce söylendiği gibi sekizinci felekte çok miktarda yıldız bulunmaktadır ve bu durum sekizinci felekte bulunan yıldızlar sayısınınca sebebin varlığı gerektirmektedirler. Bu ise tam ve kadîm olan illete, ma'lul olan tam ve kadîm illetlerden muhtelif hareketlerin sadır olmasını gerektirir. Her halükarda feleğin ve hareketlerinin ezeli ve ebedi olduğu düşüncesi çürütülmüş olmaktadır.²²⁵

²²³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 84-88. Hudûsun yokluğu, müreccihsiz tercih ve teselsülden herhangi birini kabul etmeyen Râzî, Galen (Calînûs), İbn Tufeyl vb. kelamcı ve filozoflar son noktada tekafü'ül-edille neticesine varmış ve âlemin hudûsu meselesinde görüş belirtmemişlerdir. İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün de bu konuda tevakkuf ettiğini söylemiştir. Fakat İbn Rüşd tevakkuf etmemiştir. Filozoflarla Kelamcılar arasındaki ihtilafın salt lafzi bir ihtilaf olduğunu aslında tüm tarafların aynı şeyi söylediklerini belirtmiştir. Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 88; İbn Tufeyl, İbn Sina, Sühreverdi, **Hayy b. Yakzan**, Darü'l-Hüdâ li's-Sekafeti ve'n-Neşr, Beyrut 2005, s. 95; İbn Rüşd, **Fasl**, s. 40.

²²⁴ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 67.

²²⁵ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 68.

Kendilerine illet delilini savunmaları durumunda müreccihsiz tercihi kabul etmelerigerektiği söylenenfilozoflar, mümkünlerin zorunlu varlıktan sudur etmesini gerektiren şeyin, basit olan (sıfatlardan soyut) zorunlu varlığın zâtı olduğunu söylemişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu açıklama filozofları söz konusu itirazdan kurtarmaya yetecek nitelikte bir açıklama değildir. Çünkü mutlak varlık (basit) için herhangi bir zamanın diğerinden üstünlüğü yoktur. Yine farklı zamanlarda meydana gelen hâdisler birbirlerinden farklıdır. Mutlak varlıktan sudur etmiş olmaları kendi içinde farklılık barındıran bir varlıktanfarklı şeylerin sudur etmiş olması anlamına gelir. Bu da neticede müreccihsiz tercih sonucuna götürür. Yine zihinde farklı ölçek ve miktarların varsayılabiliyor olmasına rağmen hâdislerin belli miktar ve hakikate sahip olmaları müreccihsiz tercihi gerektirir. Filozoflarında kabul ettiği gibi hâdislerden herhangi birinin hâdis bir sebep olmaksızın meydana gelmesi mümkün değilse bütününün hâdis bir sebep olmaksızın meydana gelmemesi gerekir. Yani kadîm olan zatın onlara sebep olmaması gerekir.²²⁶

Filozofların ezelde tam olduğunu savundukları illet türün illeti değildir. Tür, peşi sıra bulunan bir şeydir. Bu durumda illetin tamamının ezeli değil peşi sıra oluşan bir şey olduğu söylenmelidir. Bu da Allah'ta ard arda oluşan şeyler kaim olmadıkça mümkün değildir ki filozoflar Allah'ın zatında hâdislerin varlığını kabul etmemektedirler.²²⁷

İbn Teymiyye“daha önce fiilde bulunmayıp sonradan fail olan bir şeyde mutlaka bir şeyin hudûsbulmuş olması gerekir ve bunun aksi muhaldir” diyen filozoflarınkendisindeherhangi bir şey hudûsbulmayan bir şeyden sürekli başka şeylerin suduretmesinin daha açık bir muhal olduğunu fark edemediklerini söylemiştir.

İbn Teymiyye'ye göre “mutlak olan varlık, zatında herhangi bir şey meydana gelmemesiyle birlikte kendisinden peşi sıra sudur eden hâdislerin illetidir” denmesi durumunda kendisinde herhangi bir şey vuku bulmadan önce kendisinden bir şeyin meydana gelmesininimkânı yanlış olmakla birlikte akla daha yakındır. Bununla birlikte zorunlu varlığın illet olmadığını savunan İbn Teymiyye onun ayaltı âlemin değil sadece feleklerin illeti olduğunu söylemeleri durumunda bile bazı ma'lullere illet olup

²²⁶ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 93-94

²²⁷ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 57.

bazılarının illet olmamasının gerektiğini ve dolayısıyla duyumsanan hâdisler için ezelde tam olan bir illetinvarlığından söz edilemeyeceğini söylemiştir.²²⁸

İbn Teymiyye, Gazzâlî ve Râzî tarafından filozoflara “zorunlu olan ilk illete ait varlığın devamından ötürü ilk ma'lulün devamını, birinci ma'lulün devamı da ikinci ma'lulün devamını gerektirir ve bu teselsül sonsuza değin böyle gider ve bu hudûsu tümünden ortadan kaldırır” şeklinde yapılan ilzâmı doğru bulmaktadır.²²⁹ Ona göre filozofların bu ilzâma verebilecekleri bir cevap yoktur.²³⁰

İbn Teymiyye'ye göre “Allah ezelden beri müessirdir” ifadesinden ya ezelden beri belirli bir şeyde müessirdir ya da bir şeyden sonra başka bir şeyde müessirdir manaları kastedilebilir. Bu bakımdan ikinci mana naklî delillere uyan aklî delillerin de gerektirdiği bir manadır. Onun nazarında illet-ma'lul ilişkisi bağlamında savunulan ezelde müessirlik tüm her şeyin bir anda var olmasını gerektirir ki bu duyumsanana aykırı olduğundan imkânsızdır.²³¹

İbn Teymiyye'ye göre belirliolan her arazın mutlaka bir sebebi olmalıdır. Bu sebebin hâdis olduğunun varsayılması durumunda problemin başına dönecektir. Bu durum bir anda gerçekleşen olan sonsuz sayıda sebep ve müsebbebin varlığını gerektireceğinden imkânsızdır. Çünkü bu duyumsanan gerçekliğe aykırıdır. Duyumsanan gerçeklikte herşey bir anda değil peşi sıra var olmaktadır. Busebebin kadîm olduğu varsayımı ise müessirin kıdemî, eserin kıdemini gerektirmediğinden mümkündür. Âlemdeki durum da tam olarak böyledir.²³²

İbn Teymiyye müşahede edilen hâdislerin bir faili olması gerektiğini söylemiştir. Bu failin, ister âlem dışında ister âlemden bir parça olduğu varsayılsın, illet olması mümkün değildir. Çünkü bu illet tam ise ma'lulünün kadîm olması gerekir. Bu ise hâdislerin kıdemini gerektirir. Yok, eğer tam değilse başka hâdislere gereksinim duyuyor demektir ki bu durumda onun hakkında söylenecek şeyin aynısı ilk sebepler için de söylenir. Hâdisler bir muhdisi gerektirir. Bu muhdisin ister aracı olsun ister olmasın ister âlem dışında ister içinde olsun illet olması mümkün değildir. İlet teorisinin çürütülmesi durumunda, meşîeti ile istediğini yapan ve seçme yetisine sahip olan kudret sahibi birvarlık

²²⁸ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 94.

²²⁹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 312, 319.

²³⁰ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 313.

²³¹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 302.

²³² İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c.1 s. 312.

ispatlanmış olur ki bu âlemin kadîm olmadığını gösterir. Çünkü âlemin kıdemi tam ve kadîm olan bir illeti gerektirir.²³³

İbn Teymiyye'ye göre âlemin kıdemi iddiası tutarsız bir iddiadır. Herhangi bir iç tutarlılığa sahip değildir. Ona göre âlemin kıdemi iddiasının bizatîhi kendisi âlemin kadîm olmamasını gerektirir. Çünkü âlemin kadîm olması durumunda ya vacip olmasının ya da zâtı ile mûcip olan bir şeyden sudur etmesinin gerektiğini söylemiştir. Her iki durumda da âlemde herhangi bir şeyin hudûs bulması mümkün değildir. Ama âlemde her an bir şeyler meydana gelmektedir. Neticede âlemin kadîm olmaması gerekir. Yani kadîm iddiası gerekçelendirme safhasında kendi kendisini çürütüp âlemin kadîm olmamasını gerektirir.²³⁴

Ayrıca âlemin kadîm olması, illetinin kadîm olmasını gerektirir. İlet kadîm ise ma'lulü onunla birlikte olmalıdır. Ondan veya onda herhangi bir şey meydana gelmediği sürece onun tarafından herhangi bir hâdis meydana gelmemelidir. Ondan veya onda bir hâdisin meydana gelmesi o hâdis meydana gelmeden önce onu var edecek tam bir illetin mevcut olmadığını gösterir. Bu durumda o illetin tamamlanabilmesi için başka bir illete ihtiyaç vardır. Bu ise zatında sonsuz sayıda hâdislerin oluşmasıyla mümkündür. Böyle bir durumda ma'lulün kadîm olması mümkün değildir. Çünkü hâdis kadîm için illet olamaz. Zatında hâdislerin meydana gelmesi âlemin kıdemini savunanların öne sürdüğü delili çürüttüğü gibi böyle bir şeyin mümkün olmamasını da gerektirir.²³⁵

Neticede illet delilinin ve onun dayanağı olan “hâdis bir sebep olmaksızın herhangi bir hâdis meydana gelemez” öncülünün ve dolayısıyla hiçbir fiilde bulunmamış ve daha sonra herhangi bir hâdis sebep meydana gelmeksizin fiil işleyen bir zatın varsayılamıyor oluşunun delalet ettiği tek şey, peşi sıra var olan mef'ûllerin kaçınılmaz olduğu ve Allah'ın sürekli fâil olduğudur.²³⁶

İleride de değinileceği üzere İbn Teymiyye'ye göre peşi sıra var olan mef'ûllerin varlığı mümkündür. İlet delilinin ise görüldüğü gibi neticede vardığı nokta her hâdisin hâdis bir sebebe gereksinim duymasıdır. Yani hâdislerin geçmişe doğru başlangıçsız

²³³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 172.

²³⁴ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 165.

²³⁵ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 45; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 147.

²³⁶ İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 148-149.

olmasıdır. Bu ise herhangi bir surette âlemin herhangi bir parçasının kıdemine delalet etmemektedir.²³⁷

Râzî'nin İlet Deliline Yaptığı Muâraza²³⁸

İlet deliline muâraza ile cevap veren Razi de İbn Teymiyye gibi illet delilinin hiçbir hâdisin bulunmamasını gerektiğini ama müşahede ile hâdislerin var olduğunu söylemek suretiyle illet delilini çürütmeye çalışmıştır. Ona göre bu teori, âlemde hiçbir değişikliğin olmamasını gerektirir. Çünkü zorunlu varlığın (illet-i ûlâ) ezeli ve ebedi olması ilk ma'lulün de öyle olmasını gerektirir. İlk ma'lulün öyle olması ikinci ma'lulün de öyle olmasını gerektirir ve bu sonsuza değin böyle devam eder. Oysa filozofların da kabul ettiği üzere bu duyulara ve hisse terstir.²³⁹

Râzî'nin aktardığına göre filozoflar ay altı âlemdeki değişikliği şu şekilde açıklamaya çalışmışlardır: “Zorunlu varlık genel bir feyze sahiptir. Fakat eserin ondan sudur etmesi, arazlarıkisinde kabuledebilen cevherlerin okabule hazır olmasına (istidat) bağlıdır. Söz konusu hazır olma ise felek hareketlerine ve yıldızlar arası birleşim ve iletişime bağlıdır. Meydana gelen her hâdis bir diğerini öncelemektedir ve bu durumun bir başlangıcı yoktur”.

Râzî bunun imkân dışı bir şey olduğunu söyleyerek filozoflara hâdislerin varlığıyla muârazada bulunmuştur: “Âlemde belli bir araz meydana geldiğinde bu araz ya meydana gelişi için bir sebebe gereksinim duyar ya da duymaz. Eğer gereksinim duymazsa sebepsiz bir mümkün meydana gelmiş olur ki âlimler bunun yanlış olduğu konusunda söz birliğine varmıştır. Yok, eğer bir sebebe gereksinim duyarsa bu sebep hâdis ise onun meydana gelişinin keyfiyeti ile sebep olduğu şey için söylenecek söz aynıdır. Bu ise sonsuz sebep ve müsebbeplerin bir anda hep birlikte meydana gelmesini gerektirir ki bu duyumsanana ters olduğu için imkânsızdır. Sebebin kadîm olarak varsayılması durumunda kadîm olan bir şeye hâdis bir eser isnat edilmiş olur. Âlemin bazıları için bunu söylemek mümkünse tüm âlem için aynı şeyi söylemek mümkündür.”²⁴⁰

²³⁷ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 70.

²³⁸ Muâraza: Kendisiyle tartışılan kişiye öne sürdüğü iddia veya delilin benzeri olan bir iddia veya delili ilzam etmektir. Bir başka ifadeyle hasma “öne sürdüğün iddiayı ve delili kabul ediyorsan onun benzeri olanı da kabul etmen gerekir veya bunu kabul etmiyorsan öne sürdüğün iddia ve delili de kabul etmemen gerekir” demektir. Cüveynî, **el-Kâfiyetü fi'l-Cedel**, Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, Kahire 1979, s. 418.

²³⁹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 71.

²⁴⁰ Râzî, **Erbaîn**, s. 53.

İbn Teymiyye'ye göre bu muâraza, âlemin kıdemi iddiasını çürütse de bunun hangi öncülün yanlışlığından kaynaklandığı ve doğru olarak kabul edilen öncülün hangisi olduğu konusunda açıklayıcı değildir. Ayrıca Razi'nin yaptığı, hâdislerle muâraza“teselsül imkânsızdır” öncülüne dayanır. Fakat filozoflar zorunlu varlıkta olmasa da mümkün varlıklarda teselsülü kabullenmektedirler. Bu nedenle İbn Teymiyye'ye göre Râzî'nin verdiği cevap doğru değildir. Filozoflar aslında bu açıklamayla mümkünlerde kaim olan hâdis varlıkların teselsülünü savunmuşlardır. Bu daha çelişik bir durum olmasına rağmen Râzî gibi kelamcılar bunun yanlışlığını açıklayamamışlardır. Söz konusu muâraza ve ilzam ancak filozofların bu delilin öncüllerinden biri olan teselsülünün yanlışlığını kabul etmesi durumunda doğrulanabilir. Fakat ileride de görüleceği üzere filozoflar her türlü teselsülün yanlışlığını kabul etmemektedirler. Bu nedenle kastettikleri teselsülünün yanlış olduğu ispat edilene kadar bu muâraza yanlış olarak kabul edilecektir.²⁴¹

İbn Teymiyye, bu delilin felekler ve filozoflarca onlarda gerçekleştiği iddia edilen tasavvur ve iradelere aithudûsun teselsül eden hâdislerin varlığına bağlı olduğu neticesini verdiğini ve filozoflara göre hâdis teselsülü muhal olmadığından ulaşmak istedikleri neticeye bu yolla ulaşamayacaklarını söylemiştir. Ona göre bu yöntem, illet delilini ispatlamak isteyen kişiye yarar sağlamaz. Ama karşı iddiayı çürütmek isteyeneye yarar sağlar. Bununla birlikte doğru olan üçüncü bir görüşün varlığı mümkün ise ki bu İbn Teymiyye'nin aktarımına göre ehl-i hâdisin çoğunluğu ve onlarla aynı görüşü paylaşan felsefeci ve kelamcılarının mezhebidir, karşıt görüşü çürütmek doğru görüşün bulunduğu manasına gelmez.²⁴²

1.2.2. Kelamcıların Âlemin Kıdemine Bakışı

Filozoflar Allah'ın ezelden beri fail olduğunu söylerken Cehmiyye, Mutezile ve onlara bu konuda tabi olan kelamcılar Allah'ın kıdemde (ezelde) konuşmamaya ve fiilde bulunmamaya devam ettiğini ve daha sonra ezeli irade ve kudretle hâdislerin istenilen vakitte, onları gerektirecek hâdis bir sebep olmaksızın, Allah'ın fiiliyle meydana geldiğini savunmuşlardır.²⁴³

²⁴¹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 87.

²⁴² İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 71.

²⁴³ Gazzâlî, **İhyâ**, s. 86.

Bu,Allah'ın ezelde kendi isteğiyle sürekli konuşuyor, eylemde bulunuyor ve güç yetiriyor olmasının imkânsız olduğunu ifade eder kiİbn Teymiyye'ye göre böylesi bir bakış açısı Kur'an bir yana hiçbir kutsal kitapta, hâdiste ve sahabe sözünde geçmemektedir.²⁴⁴

Buradaki problem, Allah'ın sonradan yaratmasından kastedilen mananın tam olarak dile dökülemiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa daha önce de söylendiği gibi kelamcılar da filozoflar gibi âlemden önce zaman bulunmadığına inanırlar. Onlara göre de Allah ile âlem arasındaki zaman sadece yaratma müddetidir, fail ile mef'ûl arasındaki zamandır. Bu zaman ise “ol!”(كن) kelimesinin süresidir. Esasında sonsuz ile sonlu bir şey arasındaki ilişkinin başlangıcının ifadesi olanâlemin yaratılması olayının tasavvur edilmesi, doğal olarak sonluyu geçmiş cihetinde sınırlamaya götürmüştür.Bu nedenle kelamcılar âlemin bir başlangıç noktası olduğunu düşünmüşlerdir.

Sonsuz olanın tasavvur edilemeyeceğini ve dolayısıyla da sınırlanamayacağını savunan ve kadîm olan bir şeyden hâdis bir sebep olmaksızın bir hâdisin sudur etmesini muhal gören filozoflar Allah ile âlem arasında hâdis bir sebep olduğunu ve bunun geçmişte sonsuza değin devam ettiğini savunmuşlardır. Buna karşınâlemin hâdis olduğunu savunan İbn Teymiyye bu problemi Allah'ta kaim olan hâdisler (fiiller) teziyle çözmeye çalışmıştır.

Kelamcılar ise bu probleme farklı çözümler bulmaya çalışmışlardır. Erken dönem kalamî mezhepler birden fazla kadîmin varlığından (teaddü'l-kudema) ve dolayısıyla şirkten kaçınma ve tenzih gerekçesiyle Allah'a ait sıfatların yokluğu ve fiillerin onda kaim olamayacağı konusunda filozoflara uymuşlardır. Fakatâlemin hudûsunu ispatlamaya çalıştıklarında “herhangihâdis bir sebep olmaksızın bir hâdisin meydana gelmesinin imkânsızlığı” problemiyle karşılaşmışlardır. Filozoflar bu noktadan onlara yüklenerek sebep olmaksızın bir hâdisin meydana gelmesinin muhal olduğunu öne sürerek âlemin kadîm olduğunu söylemişlerdir. Bu kelamcılar daha önce sıfatları ve Allah'ın zatında kaim olan fiilleri nefyettikleri için sebep olarak bu sıfat ve fiilleri gösterememiş ve tereddüde düşmüşlerdir.²⁴⁵

Daha sonra ortaya çıkan Küllabiler ve onlara tabi olan Eş'ariler gibikelamî mezhepler bazı sıfatları kabul ederek Allah'ın âlemi sonradan var etmesini kudret ve

²⁴⁴ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s 159.

²⁴⁵ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 149.

meşiete bağlamışlardır.²⁴⁶Onlara göre bu fiil,Allah dışında bir varlığa dayanmaz. Bu kelmacılar Allah'a ait olan bir fiilin başlamasını bir önceki fiilin bitmesine bağlasalar da bu bitiş onlara göre ontik bir sebebe dayanmamaktadır.²⁴⁷Âlem ile Allah'ın zatı arasındaki ilişkiyi kudret ve irade ile açıklayan bu mezheplerde gaye ve hikmet faktörü görmezden gelinmiştir. Bu durum onları, ileride görüleceğiüzere, hem müreccihsiz tercih hem de hâdis bir sebep olmaksızın bir hâdisin meydana gelmesi gibi mantıkîyanlışlıklara sürüklemiştir.

Allah'tan yola çıkarak âlemin hudûsunu ispat sadedinde bu gibi problemlerle karşılaşan kelmacılar isbât-ı vâcib konusunda ise âlemin hudûsundan yola çıkmışlardır. Tüm varlıkları kadîm ve hâdis, yaratan ve yaratılan olarak ikiye ayıran kelmacılar,âlemin hudûsunun veya yaratılmışlığının ispatlanması ile Allah'ın varlığına dair bilgiye ulaşılacağını söylemişlerdir. Bu amaçla hudûsdelili adını verdikleri bir kıyas geliştirmişlerdir. Ama İbn Teymiyye'ye göre hem âlemin hudûsunu ispatlayarak Allah'ın varlığına varma cihetinde hem de Allah'ın sıfatlarından yola çıkarak âlemin hudûsunu ispatlama cihetinde birçok hataya düşmüşlerdir. İkinci cihette yaptıkları hataların başlıca sebebi İbn Teymiyye'ye göre birinci cihette kullandıkları hudûs delilindeki hatalara mebnî Allah hakkında verdikleri yanlış hükümlerdir.

1.2.2.1. Allah'ı İspatlama Yöntemi Olarak Hudûs Delilinin Önemi

Gazzâlî ve onu takip eden âlimler bir yana²⁴⁸ kelmacıların çoğunluğuna göre taklit, itikadî meselelerde kabul edilemez bir durumdur.²⁴⁹ Her insanın başkasını taklit etmeksizin Allah'ın var olduğu bilgisinesahip olması gerektiğini²⁵⁰ savunan kelmacılar bu bilginin nasıl oluşacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

İlk kelmacılardan Ebû Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Câhız (ö. 255/869) gibiâlimler Allah'ın zorunlu olarak bilindiğini söylemişlerdir. Bu zorunluluğu insanın tabiatıyla her şeyi bilmesine bağlamışlardır. Onlara göre insan bilgisi ne öğrenme yoluyla ne de Allah'ın yaratmasıyla olur. Büluğa eren herkes tabiatıyla Allah'ın varlığını bilir.Bazı kelmacılarise bu durumun, peygamberler ve sâlihler gibi bazı insanlar için söz konusu olduğunu söylemişlerdir.Kelmacıların ekserisi ise Allah'ın zaruretle bilinemeyeceğini, müşahede

²⁴⁶ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 61.

²⁴⁷ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 45.

²⁴⁸ Gazzâlî, **İktisâd**, s. 71-72.

²⁴⁹ Mâtürîdî, a.g.e., s. 6; Abdülcebbâr, a.g.e., s. 61; Gazzâlî, **İktisâd**, s. 71-72.

²⁵⁰ Mâtürîdî, a.g.e., s. 10-11; Abdülcebbâr, a.g.e., s. 68.

delilinin de tek başına bu konuda yetersiz olması sebebiyle sadece istidlal ve nazar ile Allah'ın varlığı bilgisine ulaşılabileceğini belirtmişlerdir.²⁵¹

Kelamcıların buradaki maksadı müşahedeyi ya da nazar sonunda oluşacak olan zarurî bilgiyi dışarda tutmak değildir. Zira onlara göre Allah'a ancak duyumsanan âlemden yola çıkılarak ulaşılabilir.²⁵² Dolayısıyla maksat Allah'ın, çevremizdeki şeyleri gördüğümüz gibi dünyada görülememesi sebebiyle direkt olarak duyumsamaya konu olmaması ve incelemeye gerek kalmaksızın bilenemiyor olmasıdır. Yoksa duyumsama, nazar ve istidlalin olmazsa olmaz araçlarındandır.

Çıkış noktası Cahız ve Esvarî gibi tab' teorisini savunan kelamcılarla ayın düzlemde olmamakla birlikte İbn Teymiyye de birçok kelamcı gibi²⁵³ muhdise ait olan varlığın zorunlu ve fitrî olarak bilindiğini savunmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bu zarurettabiattan değil her an yoktan var olan hâdislerin varlığına dayanmaktadır. Ona göre çocuklar bile her hâdisin bir muhdisi olduğunu bilir. Zira gözleri kapalı olan bir çocuğa vurulduğunda hemen bana kim vurdu, sorusunu soracak ve kendisine sana kimse vurmadı şeklinde verilecek cevaba inanmayacaktır.²⁵⁴

İçlerinde Gazzâlî gibi âlimlerin de bulunduğu birçok kelamcı âlemin hudûsunu dinin temel meselesi olarak değerlendirmişlerdir.²⁵⁵ Hatta Beyâzîzâde gibi kelamcılar Allah'ın varlığından şer'i hükümlerin ispatına kadar tüm dini meseleleri âlemin hudûsunun ispatına bağlamışlardır.²⁵⁶ Onlara göre Allah'ın zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) olup varlığı olası olan eşyanın (mümkînât) dışında olduğu bilinmedikçe risâlet üzerine herhangi bir delil öne sürülemez. Allah'ın zorunlu varlık olması da âlemin hudûsuna dayandığına göre bu problem çözülmeden risâlet ve peygamberlik ispatlanamaz.²⁵⁷ Fakat bu yaklaşım tüm kelamcılar tarafından kabul görmemiştir. İbn Teymiyye'nin söylediğine göre Râzî ve diğer bazı âlimler âlemin hâdis olduğu bilgisinin aklî delillere bağlı olmadığını, peygamberin doğruluğunun âlemin hudûsunu bilmeden önce de bilinebileceğini belirtmişlerdir. Onlara göre âlemin hudûsu nakil yoluyla bilinir. Yani naklin âlemin hudûsuna dayanması ve

²⁵¹ Abdülcebbar, a.g.e., s. 53.; İsferyânî, a.g.e., s. 81.

²⁵² Mâtürîdî, a.g.e., s. 35.

²⁵³ Ali el-Kârî, a.g.e., s. 23; İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 135.

²⁵⁴ İbn Teymiyye, **Hadisü'n-Nüzûl**, s. 124.

²⁵⁵ Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 81.

²⁵⁶ Beyâzîzâde, a.g.e. s.72.

²⁵⁷ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 83.

âlemin hudûsu ispatlanmadan naklin ispatlanamaması bir yana âlemin hudûsu meselesinin nakle dayalı bir konu olduğunu itiraf etmişlerdir.²⁵⁸

İbn Teymiyye de bu minvalde Allah'ın varlığına ulaşma yolunda kelamcılarca çözümlenmesi gerekli görülen bu probleminhicri I. yüzyıldan sonra, ilk ve orta tabaka tabiîndöneminden sonra ortaya çıktığını ve bundan önce ne kimseden işitildiğini ne de bahis konusu edildiğini belirtmiştir. Bu durumu göz önünde bulunduran İbn Teymiyye Allah'ın varlığı, ona ve peygamberine imanınâlemin hudûsu probleminin çözümüne bağlı olamayacağını söylemiştir.²⁵⁹Buna rağmen Mutezîle, Cüveynî ve onlara tabi olan kelamcılar, Sâni'in varlığını bilmeyi âlemin hudûsuna, âleminhudûsunu da "hudûsdelili" olarak adlandırdıkları kıyasa bağlamışlardır. Râzî gibi kelamcılar bazı kitaplarında hudûs deliline eleştiri getirirse de kelamcıların çoğu zorunlu varlık olan Allah'ı ispatlamak için ilk iş olarak hudûs delilini sunmuş ve açıklamışlardır. Bu delile göre âlemin hudûsu cisimlerin hudûsuna, cisimlerin hudûsu ise arazların hudûsuna bağlıdır.²⁶⁰ Bu bakımdan ilk önce arazların varlığını sonra hudûsunu ispatlamışlardır. Daha sonra cisimlerin arazlardan hali kalmayacağını (soyutlanamayacağını) ispatlamışlar ve hâdislerden önce gelmeyen şeyin zorunlu olarak hâdis olduğunu söylemişlerdir. Bazı kelamcılar bununla yetinirken²⁶¹ diğerleriâlemin hudûsu için sayılan bu öncüller yanında başlangıcı olmayan hâdislerin muhal olduğunu ispatlama gereği duymuşlardır.²⁶²Bu öncül, İbn Teymiyye'ye göre, hudûsdelilinde sunulan öncüller arasında en önemli olanıdır.²⁶³ Sonuç olarak kelamcıların hudûs delili olarak isimlendirdikleri bu delille ulaşmak istedikleri netice,âlemdeki her şeyin hâdis olduğunu ve bu nedenle hâdis cinsinden olmayan bir muhdisin zorunlu olarak var olması gerektiğini ispatlamaktır.²⁶⁴

Allah'ın varlığına dair bilginin âlemin hudûsunu ispattan geçtiği konusunda hemfikir olan bu kelamcılar Allah'ın varlığını ispat için bunun yeterli olup olmayacağı konusunda uzlaşmamışlardır. Kelamcıların çoğu Allah'ın varlığını ispatlamak için âlemin hâdis olduğunu ispatlamanın yeterli olabileceğini söylese de Kadı Abdülcebbâr'ın aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâi gibi âlimler bunun şart olduğunu ama yeterli

²⁵⁸ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, s. 163.

²⁵⁹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, s. 139.

²⁶⁰ Abdülcebbâr, a.g.e., s. 65; Cüveynî, **Lüma**, s. 87; Muammer İskenderoğlu, "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Eazeliği Tartışmaları Üzerine", **Marife Bilim Birikim**, Cilt No. (5), s. 47.

²⁶¹ Gazzâlî, **İhyâ**, s. 99.

²⁶² Cüveynî, **Lüma**, s. 90.

²⁶³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 50.

²⁶⁴ Hayyât, a.g.e., s. 5.

olmadığını söylemişlerdir. Cübbâî'ye göre Allah'ın varlığının ispatı için âlemin hudûsu yanı sıra Allah'ın mahlûklara ve hâdislere muhalif olduğunun ispatlanması da gerekmektedir.²⁶⁵

Netice itibariyle muhalefet şartı koşulsun veya koşulmasın Sâni'in ispatı için kelamcıların benimsediği bu yol İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'ın izlediği bir yol değildir. Kur'an, âlemin Sâni'e ihtiyacını imkân veya hudûsa dayandırma gereksinimi duymamıştır. İnsanın, kendisinden ve diğer tüm eşyanın yaratılışından yola çıkarak Sanî'i ispatlayabileceğini ortaya koymuştur. İbn Teymiyye'ye göre kelamcıların bu konuda öne sürdüğü deliller çok dikkatli bir biçimde formülize edilmiş olmasına rağmen doğru değildir. Ona göre kelamcıların sunduğu delilin öncülleri ya yanlıştır ya da delille ispatlanamayacak niteliktedir.²⁶⁶

İbn Teymiyye, Muhammed'in (a.s)ve diğer peygamberlerin kelamcılarca öne sürülen hudûs deliliyle insanları Allah'ın varlığını kabullenmeye çağırmadığını söylemiştir. Kelamcılar tarafından sunulan hudûs delilinin oldukça karmaşık olduğunu söyleyen İbn Teymiyye insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaracak olan kitabı indiren, onlara her şeyi açıkladığını söyleyen Allah'ın kendisine iman konusunu ve kendisine dair bilinmesi gerekenleri anlaşılabilir ve karmaşık bir şekilde bırakmış olmasının ne dinen ne de aklen mümkün olduğunu belirtmiştir.²⁶⁷

Bunun yanında İbn Teymiyye, Allah'ın herhangi bir araştırmaya gerek kalmaksızın biliniyor olduğu ön kabulü ile ilk dönem kelamcılarının yer ve göklerin yaratılışı konusunda akla gereksinim olmadığı ve hudûs delilinin yanlış olduğu görüşünü benimsediklerini söylemektedir.²⁶⁸

Eş'arî *İstihsanü'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* isimli risâlesinde hudûs delilinin Kur'an'a dayandığını söylese de²⁶⁹ *el-Lüma fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida* adlı risâlesinde arazlar ve cevherlerin hudûsuna dayanan hudûs delilini kullanmamıştır.²⁷⁰ Bunun yanı sıra

²⁶⁵ Abdülcebbâr, a.g.e., s. 65. Cübbâî'nin yaptığı bu tartışma kıdem niteliğinin ilahlık için yeterli olup olmaması hususunda önemli bir nüktedir. Cübbâî'nin bu görüşünden yola çıkarak her kadîmin ilah olmadığını bu nedenle âlemin kadîm olduğu görüşünün şirki gerektirmediği söylenebilir.

²⁶⁶ İbn Teymiyye, *Hudûsü'l-Âlem*, s. 55.

²⁶⁷ İbn Teymiyye, *Hameviyye*, s. 175

²⁶⁸ İbn Teymiyye, *Hudûsü'l-Âlem*, s. 50.

²⁶⁹ Eş'arî, *İstihsânü'l-Havd fi İlmi'l-Kelam*, Dârü'l-Meşârî, Beyrut 1995, s. 39.

²⁷⁰ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida*, Matbaatü Mısır Şeriketü Müsâhemetün Misriyye, Mısır 1955, s. 17-19.

er-Risale ila Ehl'is-Sağrisimli kitabında hudûs delilini ne nebilerin ne elçilerin ne sahabe ne de tabiinin kullandığını, hudûs delilinin filozoflar ve onları takip eden Kaderiyye tarafından ortaya atılan bir bid'at olduğunu söylemiştir.²⁷¹ İbn Teymiyye'nin aktardığına göre Râzî debazı kitaplarında hudûs deliline itimat etmemiş ve ondan sonra gelen Âmidî (ö. 631/1233) bu konuda onu takip etmiştir.²⁷²

İbn Teymiyye'ye göre âlemin hudûsunu ve dolayısıyla Allah'ı ispatlamak için nefilozofların kullandığı imkân ne de kelamcılarının kullandığı hudûs deliline gerek vardır.²⁷³ Bu noktada şu ayetleri delil olarak kullanmaktadır:

“İnsan düşünmez mi ki daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır”²⁷⁴ ve “acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar, yoksa kendileri mi yaratıcıdır”²⁷⁵ ²⁷⁶.

Ona göre insanın kendisini var etmesinin veya herhangi bir şey tarafından yaratılmamasının imkânsız olması o denli açıktır ki ayette konu, bir şeyi reddetmek içinsoru yöneltme (istifhâm-ı inkârî) üslubuyla arz edilmiştir. Bu ayete göre insanın yaratılması konusunda en fazla üç ihtimal söz konusudur:

1- İnsanlar kendi kendilerini yarattılar: Bu ihtimal bedihî olarak yanlıştır. Çünkü müessir olarak varsayılan şey, zaten var ise tekrar var olamaz. Zira var olan bir şeyi tekrar var etmek muhaldir. Eğer yok ise yok olan herhangi bir etkiye sahip olamayacağından dolayı müessir olamaz. Çünkü hadd-i zatında var olmayan başka bir şeyi var edemez.

2- Hiçbir şeyin etkisi olmadan var oldular: Bu ihtimal de yanlıştır. Çünkü muharriksiz bir hareket tasavvur edilemeyeceği gibi müessirsiz bir eser de tasavvur edilemez.²⁷⁷

²⁷¹ Eş'arî, **Risâletün ila Ehl'is-Sağr**, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medîne 2002, s.185-188; İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, s. 293; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 50.

²⁷² İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 116.

²⁷³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 55.

²⁷⁴ **Kur'ân**, Meryem, 19/67.

²⁷⁵ **Kur'ân**, Tûr, 51/35.

²⁷⁶ Allah'ı ispat etmeden onun kelamı olan Kur'an'ı delil olarak göstermenin yanlış olacağı düşünülebilir. Fakat burada ayetler ayet olmaları itibariyle değil içerikleri ve sundukları deliller itibariyle ele alınmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ayetleri Allah'ın varlığı için delil olarak kullanmakta herhangi bir sakınca yoktur.

²⁷⁷ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 49.

3- İnsan dışında bir şey insanı yarattı: Diğer iki ihtimalin yanlışlanması ve dördüncü bir ihtimalin olmaması üçüncü ihtimalin doğruluğunu ortaya koymaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bu yolla kişi feleklerin hudûsunu ispata gerek duymaksızın Sâni'in ve sıfatlarının varlığını algılayabilir.²⁷⁸

İbn Teymiyye'ye göre Sâni'in varlığı bu yolla ispatlandıktan sonra peygamberlik ispatlanmış olacaktır. Dolayısıyla vahiy delilolarak ele alınabilecek ve bu suretle yer ve göklerin hâdis oldukları öğrenilebilecektir. Bir kısmı hâdis olan şeyin bütünü, zorunlu olarak hâdis olduğundan âlemin hâdis olduğu ispatlanmış olacaktır.²⁷⁹

Kelamcıların kullandığı hudûsdelilinin çelişki ve yanlışlıklarla dolu olduğunu düşünen İbn Teymiyye, kelamcıların formülize ettiği hudûsdelilini kullanan kişinin aşağıda verilen iki sonuçtan birine varacağını söylemiştir:

1- Bu delilin zayıflığını görür ve onu âlemin kadîm olduğunu söyleyenlerin delilleriyle karşılaştırır. Neticede her iki tarafça sunulan delillerin birbirine denk olduğunun farkına varır ve tevakkuf eder ya da tereddüte düşer ve bazen X görüşünü bazende Y görüşünü savunur.

2- Hem vahiy hem de akıl ölçeğinde yanlış olan sonuçları kabullenmek durumunda kalır. Cehm b. Safvan (ö. 128/745), Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Eş'ari buna örnek verilebilir. Cehm bu sebeple cennetin ve cehennem yok olacağını, Ebû'l-Huzeylcennet ehlinin hareketlerinin duracağını, Eş'ari ise su, hava, toprak ve ateşin tat, koku ve renge sahip olduğunu kabullenmiştir.²⁸⁰

Artık İbn Teymiyye'ye göre kişiyi sonuçta ya kararsızlığa ya da yanlış kabullenmeye sürükleyen hudûsdelilinin öncülleri ve bu öncüllere getirilen eleştiriler ele alınabilir.

1.2.2.2. Hudûs Delili

Hudûs delili kısaca şöyle ifade edilebilir:

“Âlem hâdistir/Her hâdisin bir muhdisi vardır/Öyleyse âlemin bir muhdisi vardır”.

²⁷⁸ İbn Teymiyye, **et-Tedmûriyye**, Mektebetü'l-Übeykân, Riyâd 2000, s. 20; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 49.

²⁷⁹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 50.

²⁸⁰ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, s. 98.

Bu çalışmada ele alınacak olan öncül hudûs delilinin birinci öncülüdür. Bu öncülün açılımlarından biri ise şöyledir:

“Âlem değişiyor/Kendisinde değişiklik vuku bulan her şey hâdistir/Öyleyse âlem hâdistir”.

Problem tam da bu noktada başlamaktadır. Çünkü bu delilin her iki öncülünde de büyük problemler söz konudur. Zira âlemin genel tarifinde görüş ayrılığı yoksa da âlemin hangi tür varlıklardan oluştuğu ve sınırları hakkında aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Yine ikinci öncülde büyük tartışmalar söz konusudur ki daha önce de belirtildiği üzere bu öncül asıl tartışma noktasıdır. Bu noktada Allah'ta hâdislerin kaim olup olmaması problemiyle karşılaşılacaktır. Zira daha önce ifade edildiği gibi varlık sahasında Allah ve âlem olmak üzere iki şey vardır. Bunlar birbirinden farklı ve ayrı varlıklardır. Yanî âlem üzerinden Allah'ın nitelileri hakkında bilgi edinilebileceği gibi Allah'ın nitelikleri üzerinden de âlemin sıfatları hakkında bilgi edinilebilir. Cevherler üzerinde gerçekleştiği söylenen değişikliklerin sonlu olması, geçmişte teselsülün imkânsızlığı da yine ikinci öncülün anlam kazanması için ele alınması gereken konulardandır.

Şimdi bu öncüllere gelmeden önceki zihni süreçten başlanılarak konu ele alınabilir.

Şehristânî, kelamcılarının filozoflara karşı yaptıkları savunmada iki yöntem takip ettiklerini söylemektedir. Bunların ilki âlemin hudûsunu ispat, ikincisi ise âlemin kıdemi fikrinin çürütülmesidir.²⁸¹ Bazı kelamcılar kitaplarında sadece âlemin hudûsunu ispata çalışırken²⁸² diğer bazıları ise her iki yöntemi birden kullanmıştır.²⁸³ Kelamcılar âlemin kıdemi fikrini çürütmeyi genel olarak illet delilini eleştirerek yapmışlardır. İlet delili ve eleştirisi daha önce ele alındığından burada sadece kelamcılarının âlemin hudûsunu ispatlama biçimi ele alınacaktır.

Kelamcılar, âlemin hudûsu için genel olarak illet ma'lul ilişkisine dayanması ve âlemin kıdemi fikrini ilzam etmesi sebebiyle âlemin varlığından yola çıkarak âlemin hudûsunun ve dolayısıyla Allah'ın kıdeminin ispatlanamayacağını belirtmişlerdir. Onlara göre ancak âlemden gerçekleşen fiillerden yola çıkılarak kadîm olan faile ulaşılabilir.

²⁸¹ Şehristânî, a.g.e., s. 12.

²⁸² Bağdâdî, **Usûl**, s. 53-79.

²⁸³ Mâtürîdî, a.g.e., s. 29- 106. Şehristânî, a.g.e., s. 12-36.

Kelamcılara göre âlemde gerçekleşen fiil ya cevher ve arazların yoktan var edilmesi şeklinde ya da cevher ve arazlar üzerinde gerçekleşir. Cevherler üzerinde gerçekleşen fiil, değişim ve bileşim olmak üzere ikiye ayrılır. Değiştirme, itikat, itimat, irade değişimi gibi içsel bir değişim ya da hareket ve sukün gibi dışsal değişim şeklinde gerçekleşen fiildir. Terkip ise ayrılma ve birleşmeye bağlı ortaya çıkan fiildir.

Kadı Abdülcebbâr sadece bu tür fillerden olup yaratılanların, cinsine güç yetiremediği fiiller Allah'ın varlığı için delil teşkil edebilir. Buna âlemde cevher ve arazların var olması örnek verilebilir. Cinsine güç yetirebildiğimiz dışsal değişim ve terkip fiillerinde ise sadece kendisine güç yetiremediğimiz belirli fiillerle failin kıdemi, yani Allah'ın varlığı ispatlanabilir.²⁸⁴ İbrahim Nazzâm, bunu “yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran odur”²⁸⁵ ayetine dayanarak ateş ve suyun bir araya gelmesi ile örneklendirmiştir.²⁸⁶

Buna göre âlemin hudûsunu ispat için iki yöntemin esas alındığı söylenebilir:

1- Terekküp (birleşim)

2- Teğayyur (değişim)

Bu her iki yöntem de kelamcılar açısından temelde atoma dayandığından ilk önce atomun kısa da olsa irdelenmesi gerekir.

Atom (el-Cüz, el-Cüzü'l-lezi la Yetecezze, el-Cevherü'l-Ferd)

Atom için farklı tanım ve değerlendirmeler yapılmıştır.²⁸⁷ Bununla birlikte genel olarak Cürcânî'nin yaptığı “Atom, ne hariçte, ne zihinde ne de aklî varsayımda bölünmeyi kabul etmeyen ve belli bir konuma sahip olan cevherdir” tanımının en kapsayıcı tanım olduğu söylenebilir.²⁸⁸

Atoma dair yapılan tartışmanın aslında cismin mahiyeti ve niteliği bağlamında yapılan tartışmaların bir neticesi olduğu söylenebilir. Sadece cisimsel suretin varlığını savunan Platon basit cismi savunmuştur. Ona göre bir cisim parçalandıkça daha küçük

²⁸⁴ Abdülcebbâr, a.g.e., s. 89-90; Mâtürîdî, a.g.e., s. 12.

²⁸⁵ **Kur'ân**, Yasın: 36/80

²⁸⁶ Hayyât, a.g.e., s. 46. Eş'ariye göre ayetteki su ve ateş tedahül yoluyla değil mücaveret yoluyla bir araya gelmişlerdir. Zira iki zıttın bir araya gelmesi hiçbir surette mümkün değildir. Bu nazarla bakıldığında iki zıttın bir araya gelemeyeceğine inananlar için bu ayetin söz konusu meseleye delil teşkil eder bir yönü yoktur. Eş'arî, **İstihsân**, s. 42.

²⁸⁷ Eş'arî atoma dair yapılan on dört yorum dile getirmiştir. Ayrıntısı için bk. Eş'arî, **Makâlât**, s. 182.

²⁸⁸ Cürcânî, a.g.e., s. 138.

cisimlere ayrılır. Aristoteles ve onu takip eden İbn Sîna gibi filozofların nazârında cisim, mahal ve onahulûl eden olmak üzere iki şeyin bileşiminden oluşur. Hulûl eden suret (mahiyet), mahal ise heyuladır (soyut madde). Kelamcıların çoğuna göre ise cisim bölünemeyen parçaların bileşiminden oluşur. Onlara göre bu parçalar birbirlerinin aynısıdır. Bu da cisimler arasındaki farklılıklar o parçalardan kaynaklı değil onlar dışındaki varlıklardan yani arazlardan kaynaklıdır, anlamına gelir.

İslam dünyasında atom fikrini ortaya atan ilk kelamcı olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öğrencisi ve Mutezîle ekolünün önemli temsilcilerinden Nazzâm'ın atoma dair görüşü tartışma konusu olmuştur.²⁸⁹ Eş'arî'nin naklettiğine göre Nazzâm, her parçanın bir parçası, her yarımın da bir yarısı olduğunu savunmuştur.²⁹⁰ Tûsî ise Nazzâm'ın, atomun varlığını kabul etmesiyle birlikte bu atomların sonsuzluğunu savunduğunu belirtmiştir. Tûsî'nin ifadesinden anlaşıldığı üzere Nazzâm'ın kelamcıların ekserisiyle hemfikir olmadığı konu atomların varlığı değil, cismi oluşturan atomların sonsuz sayıda olup olmamasıdır.²⁹¹

Kelamcılar, Nazzâm'ın savunduğu cismin sonsuz sayıda atomlardan oluşması fikrini cisimlerin sınırsız ve sonsuz olması manasına indirgemiş ve âlemin kîdemini ilzam ettiğini belirtmişlerdir. Oysa Hayyât, Nazzâm'ın cisimlerin belli ölçü ve boyuta sahip olup sonlu olduğuna inandığını söylemiştir. Hayyât'ın söylediğine göre Nazzâm'ın bu konu özelinde kelamcılardan ayrıldığı tek nokta atomların hariçte olmasa da vehim ve zihinde bölünebilir olduğudur. Çünkü ona göre Eş'arî'nin de aktardığı üzere bölünemeyen bir yarım ve bölünemeyen bir parça düşünülemez. Ona göre ikiye bölünen bir şeyin her bir parçasının tekrar ikiye bölünebilir olması akla aykırı değildir.²⁹² Bu Tûsî'nin naklettiği ve ilk başta çelişik gibi gözükken görüşü açıklığa kavuşturur niteliktedir.

Zihnî varlığı kabul etmeyen kelamcılar nezdinde hariçte olmayan ve sadece zihinde bulunan olguların pek önem arzetmediği söylenebilir. Bu nedenle Nazzâm'ın savını ispatlamak için ortaya attığı tafrâ teorisi²⁹³ ve benzeri savunu yöntemlerin ve bunları çürüten delillerin burada ele alınması uygun görülmemiştir.²⁹⁴

²⁸⁹ Şaban Ali Düzgün (Ed.), **Kelam**, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 75,77.

²⁹⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s. 184.

²⁹¹ Tûsî, **Şerhü'l-İşârât**, c. 2 s. 151; Kutbüddîn er-Râzî, **Muhakemât Beyne Şerheyi'l-İşârât**, Matbaatü Âmira, İstanbul 1290 h., s. 11.

²⁹² Hayyât, a.ge., s. 55.

²⁹³ İsferyânî, a.g.e., s. 71.

²⁹⁴ Genel olarak tafrâ teorisinin oldukça çelişik ve tutarsız olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin naklettiğine göre bazıları şöyle demiştir: "Çok dikkat çekiyor olması yanında herhangi bir

Kelamcılar atom denilen bu parçaların sonlu olmaması durumunda âlemin, kadîm olana (Allah) sonsuz olma özelliğinde ortak olacağını ve bunun da ilhada götüreceğini söylemişlerdir.²⁹⁵ Kelamcıların yaptığı bu çıkarsamanın, ontik bağlamda misil (eşit)veya hilaf (farklı) olma kavramlarına yükledikleri anlama dayandığı söylenebilir. Kadı Abdülcebâr bir şeye herhangi bir zatî özeliğinde eşit olanın diğer tüm zatî özelliklerde eşit olması gerektiğini ve bunun tam tersinin de doğru olduğunu, yani herhangi bir zatî özellikte bir şeyden farklı olanın diğer tüm zatî özelliklerinde farklı olması gerektiğini ifade etmiştir.²⁹⁶ Cüveynî de hemen hemen bu meyanda eşit olmanın tüm zatî sıfatlarda ortaklığı gerektirdiğini ve farklı olmanın var olma gibi genel nitelikler dışında ortaklığı yok ettiğini belirtmiştir.²⁹⁷

Kadîm olana zatî olan bir özeliğinde ortak olmayı, hâdislerden farklı olma sıfatına aykırı gören kelamcıların çoğu daha önce de söylendiği gibi atomun inkârını âlemin hudûsu fikrinin inkârı ile eşdeğer kabul etmişlerdir.²⁹⁸ Hatta İbn Teymiyye'nin dediğine göre Cüveynî *İrşâd* isimli kitabında atomu inkâr etmenindenden sapma ve küfür olduğunu söylemiştir.²⁹⁹ Çünkü onlara göre atomun inkârı yani parçanın sonsuza değin bölünebiliyor olması âlemin kîdemini gerektirmektedir.³⁰⁰

Kelamcıların eşitlik ve farklılığa binaen atomcu yaklaşımı sahiplenmeleri doğru bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Onlara göre Allah ile âlem arasındaki farklılığa sebep olan yegâne özellik Allah'ın kadîm olmasıdır. Bu sebeple âlemin hudûsunu ispatlamayı Allah'ın varlığını ispat için yeterli görmüşlerdir.

Kadîm daha önce de belirtildiği üzere başlangıcı olmayan şeydir. Bir cismin sonsuza dek bölünmesi başlangıçla ilgili değil son ile ilgili bir yargıdır. Meselenin terkip yönünden ele alınması yani cismi bölme yönünden değil de atomları birleştirme yönünden başlatılması âlemin kîdemini gerektirmeyecektir. Zira kelamcılar dediği üzere atomlar

hakikate sahip olmayan üç görüş vardır: Nazzâm'ın sıçraması, Ebû Haşim'in ahvali ve Eş'arî'nin kesbi". İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 103.

²⁹⁵ Ebû'l-Bekâ, a.g.e., s. 287.

²⁹⁶ Abdülcebâr, a.g.e., s. 110,196.

²⁹⁷ Cüveynî, **İrşâd**, s. 36.

²⁹⁸ İsferyânî, a.g.e., s. 72.

²⁹⁹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 288. İrşâd kitabının elimizde bulunan nüshasında böyle bir bilgiye rastlanmamıştır. Cüveynî bu kitapta atomu inkâr eden değil atomun hudûsunu inkâr eden tekfir etmiştir. Cüveynî, **İrşâd**, s. 43.

³⁰⁰ İsferyânî, a.g.e., s. 71.

birleşme ve bölünmeden hâli kalmayacakları için geriye doğru sonsuzda olsalar her biri hâdis olacaktır.

Ayrıca atomların varlığı kabul edilse dahi tartışılan konuyu yani âlemin kıdemi veya hudûsunu atomların bileşimi ile başlatmak yanlış olsa gerektir. Çünkü varsayılan ilk atoma birleşme, ayrışma vs. arazların ilintilenebilmesi için ikinci bir atomun varlığına gereksinim vardır. Bu demek oluyor ki ilintilenen araz üçüncü sırada gelmektedir. Zira mesele birleşme ile değil atomların ilk var edilişleri ve bunun keyfiyetiyle ilgilidir. Varsayılan ilk atomun, arazlardan soyut olmak zorunda olması ve kalamcıların atomların arazlardan soyut olamayacaklarını söylemesinin, “Allah mümkün olmayan bir şeyi nasıl var etti?” gibi sorularla karşı karşıya bırakacaktır.

Tabii tüm kalamcıların aynı görüşte olduğunu söylemek mümkün değildir. İbn Teymiyye'nin söylediğine göre Kerrâmîyeye mensup birçok kişi, Hişâmîyye, Neccâriyye, Dirâriyye, Küllâbiyye gibi birçok kalam mezhebi atomun varlığını kabul etmemiştir.³⁰¹ Eş'arî ve Râzî gibi kalamcılar bile, âlemin hudûsunu savunmalarına rağmen, atom konusunda kararsız kalmışlardır. İbn Teymiyye bu kalamcıların bazen atoma dair herhangi bir görüş belirtmediklerini, bazı kitaplarında kesin delilin atomun varlığına delalet ettiğini söylerken, diğer bazı kitaplarında ise kesin delilin atomun yokluğuna delalet ettiğini savunduklarını belirtmiştir.³⁰²

Var olan görüş ayrılığına rağmen kalamcıların kahir ekseriyetinin atomcu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu konuda kalamcılar hem naklî hem de aklî delillere başvurmuşlardır.

Kalamcılar öncelikle atom fikrini “biz her şeyi apaçık bir kitapta sayıp yazmışızdır”³⁰³, “her şeyi bir bir saymıştır”³⁰⁴ ve “onun katında her şey ölçü iledir”³⁰⁵ gibi ayetler ile desteklemeye çalışmışlardır. Çünkü sonsuza değin bölünen ve sonsuz olan bir şeyi saymak mümkün değildir. Yine birlik, bölünemeyeni ifade ettiğinden bir olanı ikiye

³⁰¹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 288; İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 224.

³⁰² İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, s. 183.

³⁰³ **Kur'an**, Yasin, 36/ 12

³⁰⁴ **Kur'an**, Cin, 72/ 28

³⁰⁵ **Kur'an**, Ra'd, 13/ 8

bölmek mümkün değildir. Zira bu, onun bir değil iki şey olmasını gerektirir. Daha önce her şey sayılmış olması nedeniyle bu mümkün değildir.³⁰⁶

Bu konuda kelamcılar naklî delillerin yanı sıra aklî delillerde öne sürmüşlerdir. Bunlardan bazıları şöyledir.

1- Cisim bilfiil atomlara bölünür. Zira cismin tek bir şey olduğu varsayıldığında onu bölmek ve parçalara ayırmak onu tümünden yok etmek anlamına gelir. Çünkü bu durumda tek olan hüviyyet yok olur ve birbirinden farklı iki hüviyyet ortaya çıkar. Mesela sivrisinek iğnesiyle denize dokunduğunda iki farklı deniz ortaya çıkar. Fakat bu, gerçekliğe uygun değildir. Öyleyse cisim tek değil atomlardan oluşan bileşik bir yapıdır.³⁰⁷

2- Eğer atom aklen, vehmen ve varsayımsal olarak cisimde var olmasaydı dağ bir hardal tanesinden büyük olmazdı. Çünkü bu durumda her biri sonsuz sayıda bölünmeyi kabul ederdi ve her birinin parçaları biri diğerinden fazla olmayacak şekilde sonsuz sayıda olurdu.³⁰⁸

3- Eğer cismin bölünmesi atomla son bulmasaydı her cismin hardal tanesinin bile uzamı sonsuz olurdu. Çünkü bu durumda cisim sonsuz sayıda uzamdan oluşurdu.³⁰⁹

İbn Teymiyye'ye göre atomun varlığını savunanlar ne his ne de zaruretle Allah'ın kendi başına kaim bir şeyi (cevher) var ettiğini bilmediğimizi söylemekte, duyumsanan tüm eşyanın Allah'ın atomlarda birleştirme, ayrıştırma, hareket ve durağanlık gibi oluşumları meydana getirmesiyle gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Onlara göre atomlar hep vardı ve Allah eşyayı, atomlarda arazlar meydana getirmek suretiyle yarattı. Sonra bu delilden yola çıkarak Allah'ın kendi başına kaim olan bir şeyi yaratmadığını söylemişlerdir.³¹⁰

Müslüman ve Yahudi kelamcılardan atom teorisini benimseyenler ise, insanın ve âlemde bulunan diğer şeylerin müstakil cevherler olarak var edildiklerini, duyumsanan âlemin atomların birleşip ayrışması suretiyle şekilden şekle girmesi ve arazların yaratılmasından ibaret olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre gökler ve yerler ve onlar

³⁰⁶ Eş'arî, **İstihsân**, s. 44.

³⁰⁷ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 80

³⁰⁸ Bâkılânî, a.g.e., s. 17.

³⁰⁹ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 80; Bâkılânî, a.g.e., s. 17.

³¹⁰ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 225.

arasındaki şeyler bu şekilde yaratıldı. İbn Teymiyye'ye göre bu hem akla hem de vahye aykırı bir iddiadır.³¹¹

Atom görüşü kelamcılarının çoğu tarafından temsil edilirken madde-suret görüşü filozofların ekserisi tarafından savunulmaktadır.³¹² İbn Teymiyye'ye göre ise her iki görüş de akli deliller tarafından desteklenmemektedir. Cisimlerin atomlardan veya suret ve maddeden oluştuğunu ifade eden yaklaşımların akıl erbabının çoğu tarafından benimsenmediğini söyleyen İbn Teymiyye³¹³ cisimlerin bileşme neticesinde oluşmadıklarını her cismin var olduğu şekil üzere yaratıldığını savunmuştur. Ona göre cisim bir süre bölündükten sonra atomlara dönüşmez. İstihâleye (hakikatindönüşümü) uğrayıp başka bir cisme dönüşür.³¹⁴

Atomu kabul edenlere göre bir cisme ait olan hakikatin değişmesi sonucubaşka bir cismin meydana gelmesi söz konusu değildir. Oysa İbn Teymiyye'nin söylediğine göre tabiilerden fukahaya değin akıl erbabının cumhuru istihâleyi savunmuştur. İbn Teymiyye, bu âlimler nazarında cisimler arasında kelamcılarının savunduğu eşitliğin olmadığını, suyun havadan, havanın topraktan, insan bedeninin bitkilerden farklı olduğunu savunmuşlardır.³¹⁵

Kelamcılar hudûs delilini hem bileşim hem de değişim yönünden atoma dayandırdığından, atomun varlığını kabul etmeyen ve atom kabul edilse dahi kelmacılarca tanımlanan atomda intikalın gerçekleşmeyeceğini savunan İbn Teymiyye'nin³¹⁶ hudûs delilini en baştanyanlı ve kabul edilemez bulduğu söylenebilir.

Bileşim Yöntemi

Birleşme (ictima), farklı yerlerde olmak üzere uzayda yer kaplayan iki şeyin, aralarında başka bir şey olmaksızın, meydana gelmesidir. Ayrışma (iftirak) ise aralarında başka bir şey olmak suretiyle meydana gelmeleridir.³¹⁷ Bu sebeple iki cisim arasında ya bir mesafenin olduğu ya da böyle bir mesafenin olmadığı söylenmelidir. Eğer aralarında mesafe varsa ayrı olmaları, aksi takdirde birleşik olmaları gerekir ki bu cismin hiçbir

³¹¹ Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, Ali b. Ahmed b. Hazm, **Merâtibi'l-İcmâ ve Yelîhi Nakdü Merâtibi'l-İcmâ**, Dârü İbn Hazm, Beyrut 1998, s. 305-306

³¹² İbn Sîna'nun atom eleştirisi için bk. İbn Sîna, a.g.e., c. 2 s. 152-168.

³¹³ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 237, 258, 243, 249

³¹⁴ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 82.

³¹⁵ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 246.

³¹⁶ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 302.

³¹⁷ Râzî, **Erbaîn**, s. 10.

şekilde bu manalardan ayrılmadığını göstermektedir.³¹⁸Bu nedenle kelamcılara göre cisimler ne birleşme ve ayrışmadan ne de hareket ve sükûndan aynı anda soyutlanır. Çünkü atom tek başına bir cismi teşkil etmemektedir. En az iki atomun var olması gerekir ki bu da ancak birleşme ile mümkündür. Buna dayanarak Mutezîlenin çoğu ve diğer birçok kelamcı cisimlerin bileşik (mürekkebe)olmaları sebebiyle hâdis olduğunu söylemişlerdir. Zira bileşik olan her şeyin bir bileştiricisi olmak zorundadır. Onlara göre her cisim bileşik olduğundan hiçbir cisim kadîm olamaz. Dolayısıyla bütünüyle cisimlerden oluşan âlem de kadîm olamaz.³¹⁹ Mâtürîdî bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Âlem, parçalardan oluşan bir yapıdır. Birçok parçasının hâdis olup sonradan yaratıldığı bilinmektedir. Ayrıca o parçaların geliştiği, genişlediği ve büyüdüğü bilinmektedir. Bu âlemin tüm parçalarında olması gereken bir şeydir. Çünkü sonlu parçalar bileşerek sonsuz bir yapı oluşturamazlar”.³²⁰

Birleşme ve ayrışmanın araz ve hâdis olması ve dolayısıyla kendisinde kaim olunan cevherin hâdis olduğu savı atomun varlığının ispatına bağlı olan bir iddiadır. Dolayısıyla atomun varlığını kabul edenler cismin dört oluşundan (ekvân) yani birleşme, ayrışma, hareket ve sükûndan hali olmadığını söylerken atomun varlığını kabul etmeyen İbn Teymiyye ve diğer bazı âlimler birleşmeyi zatın dışında bulunan bir araz olarak değerlendirmemişlerdir.³²¹ Yani onlara göre birleşme sonradan olan bir şey değildir. Allah cisimleri bileşik olarak var etmiştir. Bu nedenle birleşme hudûsa delalet etmez.

Değişim Yöntemi

Bu yöntem şu şekilde özetlenebilir: Var olan bir şey ya Allah'tır ya da âlemdir. Var olan bir şey ya kadîmdir ya da hâdistir (kadîmden ayrı olan mahlûk).³²² Her hâdisin bir başlangıcı vardır ve âlem hâdistir, çünkü âlem değişiyor (kendisinde hareket meydana geliyor)/ Her değişen hâdistir/ Öyleyse âlem hâdistir ve dolayısıyla bir başlangıcı vardır.

Var olanın Allah ve âlem şeklinde ikiye ayrıldığı konusunda bu çalışmaya dâhil edilen tüm taraflar mutabıktır. Hepsi varlığın Allah ve âlem şeklinde iki kısma

³¹⁸ Abdülcebbar, a.g.e., s. 113.

³¹⁹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 63.

³²⁰ Mâtürîdî, a.g.e., s. 12.

³²¹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, s. 288.

³²² Bâkılânî, a.g.e., s. 104.

ayrıldığı kabul etmektedirler. Bu konuda aynı görüşte olmalarına rağmen âlemi oluşturan varlık cinsleri ve âlemin sınırı konusunda uzlaştıkları söylenemez.

Kelamcılar tüm âlemin bir mahalde bulunmayan ve bir mahalde bulunan şeylerden ibaret olduğunu yani cevher ve arazlardan ibaret olduğunu söylemişlerdir.³²³ Örneğin Gazzâlî, varlığı kategorize ederken atomist yaklaşıma da dayanarak varlığın yer kaplayan (mütehayyiz) ve yer kaplamayan şeklinde ikiye ayrıldığını söylemiştir. Daha sonra yer kaplayanı kendisinde terkip bulunmayan ve başkasıyla terkip edilen olarak ikiye ayırmıştır. Kendisinde terkip olmayan cevher-i ferd (atom), başkasıyla terkip edilen ise cisimdir. Ona göre uzayda yer kaplamayan varlıklarda kendisinde var olacağı bir cisme gereksinim duyan ve buna gerek duymayan şekilde ikiye ayrılır. Birincisine araz ikincisine ise Allah denir.³²⁴

Oysa filozofların çoğu âlemin yer kaplama niteliğine sahip olan cevherler ve cevherlere hulûl eden arazlardan ibaret olduğunu kabul etmemektedirler. Onlara göre bunun yanı sıra bir de ne yer kaplayan ne de yer kaplayana hulûl eden mümkün varlıklar vardır.

Süleyman Dünya'nın nakline göre filozoflara nazarında var olan dört şey vardır. Bunlar: Hulûl eden (hâll), hulûlu kabul eden (mahall), hulûl eden ile mahallin bileşiminden oluşan, ne hulûl eden ne mahal ne de ikisinin bileşiminden oluşan varlıklardır. Hulûl eden, kendisine hulûl ettiği şeyin yani mahallin hakikatini ya değiştirir ya da değiştirmez. Birincisine insanıyetin nutfe (sperm) maddesine hulûl etmesi örnek verilebilir ki bu durumda hulûl edene suret mahalle ise heyula denir. İkincisine siyah rengin bir tahta parçasına hulûl etmesi örnek verilebilir. Bu durumda da hulûl edene araz, mahalle ise mevzu denir. Hulûl eden ile mahalden mürekkep olana cisim denir. Hâl, mahal ve bu ikisinden mürekkep olmayan ise kendisinde madde olmayandır. Bu da ya cisimlere kontrol etme bağlamında birleşir ve buna nefis denir ya da bu bağlamda birleşmez ve buna da akıl denir.³²⁵

Kelamcılarda âlem, cevher ve arazlardan oluşsa da filozofların âlem olarak algıladıkları şey cevher ve arazların bittiği yerde bitmemektedir. Cevher ve arazların bittiği yerin ötesinde bir anda oluşmuş olan ve zamana tabi olmayan yani peşi sıra değil bir anda

³²³ Bağdâdî, **Fark**, s. 284; Cüveynî, **İrşâd**, s. 17.

³²⁴ Gazzâlî, **İktisâd**, s. 91.

³²⁵ Süleyman Dünya, a.g.e., s. 79.

var olan akıllar, nefisler ve felekler vardır.³²⁶Sebepler zincirinde kelamcıların Allah olarak belirleği şeyin Allah olmadığını, Allah'ın daha öte bir varlık olduğunu iddia eden filozofların tasavvurundaki âlemin kelamcılarının tasavvurunda bulunandan daha geniş sınırlara sahip olduğu söylenebilir.

Râzî, kelamcılarının geliştirdiği “âlemde sadece uzayda yer kaplayan ve uzayda yer kaplayana hulûl eden varlıklar vardır ve bunların dışında olan şey Allah'tır” söylemine itiraz edip kelamcılarının bu konuda öne sürdükleri delilin zayıf olduğunu ve filozofların dediği gibi âlemde cevher ve araz olmayan varlıkların olabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla Râzî, cevher ve arazların hudûsundan yola çıkarak Allah dışındaki her şeyin yani âlemin hudûsuna hükmedilemeyeceğini belirtmiştir.³²⁷

Bu durum aslında hudûs delilini temelinden yıkmak manasına gelir. Çünkü âlemin sadece arazlardan ve cevherlerden oluşan bir yapı olmadığına hükmeden filozoflar ve Râzî gibi kelamcılarının nazarında arazların ispatı, hudûsu ve arazların hudûsuna bağlı olarak cevherlerin hudûsu ve bir başlangıca sahip olmalarından yola çıkılarak ulaşılmak istenen âlemin hudûsu neticesi elde edilemez. Zira denildiği üzere onların âlem anlayışına göre âlem yani Allah dışındaki varlıklar sadece araz ve cevherlerden oluşmaz.

Râzî gibi müteahhirin kelamcılarının bu çıkışı mütekaddimin kelamcılarının âlemde cevher ve arazlardan başka bir şey bulunmadığını yani filozofların iddia ettiği akıl ve nefislerin bulunmadığını ispatlayamamalarından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşıma göre kelamcılar cevher ve arazların hudûsunu ispatladığı gibi âlemde cevher ve arazlardan başka bir şey bulunmadığını da ispatlamak zorundadırlar.

İbn Teymiyye, kelamcılara karşı filozofların lehine yapılan bu çıkışı doğru bulmamaktadır. Ona göre bu çıkışla ne filozofların görüşü desteklenebilir ne de kelamcılarının ulaştıkları netice yanılabilir. İbn Teymiyye bu yaklaşımını sekiz yönden ispatlamaya çalışmıştır. Burada bir kaçını sıralamak yeterli olacaktır:

1- Filozoflara göre nefisler cisimlere bitişiktir ve kontrol (tedbir) yönünden onlara ilintilenir. Öyleyse filozoflara göre cisimler bulunmaksızın nefislerin bulunması mümkün değildir. Bu, filozofların söz konusu iddiasını temelden çürüten bir durumdur.

³²⁶ Fârâbî, **Cem'**, s. 60.

³²⁷ Râzî, **Erbaîn**, s. 11-12.

2- Mutezîle ve onları hudûs delili konusunda takip eden diğer kelamcılar,geçmişe doğru başlangıcı olmayan hâdis zincirini yanlısayarak cisimlerin hâdis olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Aynı yöntemle nefislerin hâdis olduğu da ispatlanabilir.Çünkü filozoflara göre nefisler kendilerinde hâdislerin kaim olduğu varlıklardır. Onlarda kaim olan hâdislerin oluşturduğu zincirin başlangıçsız olduğu imkânsızsa nefislerin hâdis olması gerekir. Yani kelamcıların yöntemi doğru ise nefislerin hudûsu, yanlış ise cisimlerle nefisler arasında bu bağlamda herhangi bir farkın olmaması gerekir. Her iki durumda da cisimler ile nefislere hudûs veya kıdem açısından farklı hükümler vermek doğru değildir.

3- İddia edilen akılların kadîm olduğunu söylemek ve illet-ma'lul ilişkisi çerçevesinde ondan sudur ettiğini söylemekle cisimleri sonradan meydana getirdiğini söylemek arasında çelişki vardır. Çünkü bu onun seçme yetisine sahip olan bir fail olması ile birlikte seçme yetisi olmayan bir illet olduğunu söylemektir. Bu, çelişik olan iki şeyi bir araya getirmek manasına geldiğinden imkânsızdır. Akıllar kadîmse cisimlerin de kadîm olması gerekir ya da cisimler hâdisse akıllarında hâdis olması gerekir.³²⁸

İbn Teymiyye, kelamcıların âlemde cevher ve arazlardan başka bir şey bulunmadığını ispatlamak için üç yöntem geliştirdiklerini belirtmiştir:

1- Mümkün varlıkların cisim ve araz olarakikiye ayrılması bedfihîdir. Yani bunun aksini iddia eden delil getirmelidir.

2- Âlemde cevherler ve arazlar dışındaki varlıkları ispatlayamazsak bile sadece cevher ve arazların hudûsunu ispatlamak Allah dışındakiher şeyin hâdisolduğünüispatlamak için yeterlidir.

3- Varlık ya kendisine işaret edilebiliyor olan ya da kendisine işaret edilebiliyor olanda kaim bir şey olmalıdır. Her mevcûd ya diğerinden ayrı ya da onunla aynı mekânda olmak zorundadır. Yani iki mevcut arasındaki ilişki ya cisim-cisim ilişkisi ya da cisim–araz ilişkisidir. Kerrâmiye ve Hişamiyye'nin geliştirmiş olduğu bu savunuya göre cisim ve cisimde kâim olandan başka herhangi bir varlıktan söz etmek mümkün değildir.Yani Allahda cisim olarak isimlendirilebilir. Onlara göre Allah ile

³²⁸ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 268-269.

âlemde bulunan cisimler arasındaki fark âlemde bulunan cisimlerin hiçbir surette hâdislerden soyutlanamıyor olmasıyla birlikte Allah'ın hâdislerden soyutlanabilmesidir.³²⁹

İbn Teymiyye'nin değerlendirmesine göre kelamcılar tüm varlığın hadd-i zatında kadîm veya ondan ayrı (munfasıl) ve mahlûk olmak üzere iki kategoriden oluştuğuna inanmışlardır. Allah'ın herşeyi yarattığı gerçeğine mebni kelamcıların yaptığı bu yanlış tasnif Allah'ın ezelde fiilden atıl (eylemsiz) olduğunu ve herhangi bir sebep olmaksızın âlemi yarattığını iddia etmelerine sebebiyet vermiştir. Bu düşünce bir yönden bazı kelamcıları geçmişte olduğu gibi gelecekte de ataletin olacağı fikrine sürüklerken diğer bir yönden âlemin kâdemini savunan filozoflar için geniş bir hareket alanı sağlamıştır. Çünkü bu durumda filozofların yapması gereken tekşey ezelde var olan zatî eylemsizlikten sonra âlemin meydana gelmesinin imkânsız olduğunu ispatlamak olmuştur.³³⁰ İbn Teymiyye hâdis ile mahlûk arasında fark olduğunu söylese de varlığın kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrıldığını kabul etmektedir.³³¹ Fakat filozoflar bunu kabul etmemektedirler. Onlara göre bir ara makam söz konusudur. Onlara göre hem kendi içyapısı ve hem de bir kadîmden sâdir olması göz önünde bulundurulduğunda âlemdeki dairesel dönüş bir yönüyle kadîm diğer bir yönüyle de hâdistir.

Süleyman Dünya, filozofların bu görüşünü sudurun bir açıklaması olarak değerlendirmiş ve şöyle demiştir:

“Filozoflar âlemde arazlar gibi sürekli akan hâdis varlıkların olduğu görüşünü benimserler. Öyleyse sudur nasıl açıklanabilir? Çünkü sudurun kabul edilmesi durumunda bu hâdislerin kadîmden sudur etmesi gerekecektir. Bununla birlikte “hâdisin kadîmden suduru arada bir vasıta olmaksızın tasavvur edilemez” demeleri nasıl açıklanabilecektir? Filozoflar buna şöyle cevap vermişlerdir. Arazlar gibi bir mahalle hulûl eden varlıklar hâdis olup bir ilkeye dayanan hâdis illetlere sahiptirler. Bu ilke devrî (dairesel dönüş) harekettir ve bir yönüyle hâdis diğer bir yönüyle de kadîmdir.”³³²

Temel olan bu sorunların analiz ve çözümünü başka çalışmalara bırakarak kelamcıların öne sürdüğü delilin değerlendirmeye dönelim. Kelamcılar âlemin

³²⁹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 269-271.

³³⁰ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 252.

³³¹ İbn Teymiyye, **Tedmûriyye**, s. 20.

³³² Süleyman Dünya, a.g.e., s. 89.

değişiyor olduğunun yani hudûsunun ispatı için Cüveynî'nin en önemli meselelerden addettiği arazların varlığı problemine eğilmişlerdir.³³³ Bazı kelamcılar, arazların mevcudiyeti konusunda muhalif olarak bazı mülhid filozofları ve A'sam lakabıyla meşhur olan Abdurrahman b. Keysan'ı (ö. 200/816) göstermişlerdir. A'sam ile aralarındaki görüş ayrılığınınlafzî değil hakîki bir ayrılık olduğunu söylemişlerdir.³³⁴Oysa İbn Teymiyyeaksi yönde görüş belirterek söz konusu muhalefetin lafzî olmaktan öteye gitmediğini belirtmiştir. A'sam, cisim kelimesine karşılık gelen mananın hem kelamcıların cisim olarak isimlendirdiği olguyu hem de arazları kapsadığını savunmuştur. Bu bağlamda A'sam, arazları cismin bir türü olarak ele almış ve arazlara da cisim demiştir. Cisim kelimesinin arazları kapsamadığını söyleyendiğer kelamcılar ise arazların cisimden farklı olduğunu söylemişlerdir. Yani konu cisim kelimesinin arazlara delalet edip etmemesidir. Çünkü ne A'sam ne de başka biri tat, renk, koku, hareket gibi cisimde kaim olan niteliklerin varlığını inkâr etmemektedir. İbn Teymiyye bu bağlamda cisim- araz ilişkisini zat- sıfat ilişkisine benzetmektedir. Ona göre nasıl ki, zat kelimesinden sıfatlardan soyut zat kastedildiğinde sıfatlar zattan ayrı, sığata sahip olan zat kastedildiğinde isesıfatlar zatla birlikte oluyorsa cisim kelimesi için de aynı şey söylenebilir.³³⁵

Kelamcılar arazların varlığının zorunlu olarak bilindiğini ve bu konuda farklı görüş belirtenlerin dikkate alınmayacağını söyleseler³³⁶ de genel olarak hareket ve durağanlıktan yola çıkarak arazın varlığını ispata çalışmışlardır. Cismin sürekli hareket halinde olmaması veya sürekli durağan olmaması ve cisme hemcins olan her şeyin onun gibi hareketli veya durağan olmamasından yola çıkarak bunların cismin kendisinden değil onda bulunan bir şeyden (mana) ve illetten kaynaklı olduğunu söymüşlerdir. Bu illetin ontik olduğunu yani bir manaya karşılık geldiğivurgulayankelamcılar bu mananın cisme eşit değil ondan farklı olduğunu söylemişlerdir. Cisimden farklı olan ve mahiyeti dışında bulunan bu mana ve illet onlara göre araz olarak isimlendirilen şeye karşılık gelmektedir.³³⁷

Arazların varlığını ispat eden kelamcılar daha sonra onların hudûsunu ispata koyulmuşlardır. Durağanlık halinde hareketin yok olması ya da hareket halinde

³³³ Cüveynî, **İrşâd**, s. 19.

³³⁴ Cüveynî, **İrşâd**, s. 18.

³³⁵ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 91.

³³⁶ Gazzâlî, **İktisâd**, s. 91.

³³⁷ Bâkılânî, a.g.e., s. 18; Gazzâlî, **İktisâd**, s. 91; Cüveynî, **Lüma**, s. 88.

durağanlığın yok olmasının arazların hudûsuna delalet ettiğini söyleyen kelamcılar bu iddialarını;³³⁸

1- Arazlar için intikalın imkânsızlığı.

2- Arazların kûmununun (uygun şartlarda tekrar meydana gelmek üzere cisimde gizlenme) imkânsızlığı.

3- Bir şeyde aynı anda iki çelişğin bulmasının imkânsızlığı.

4- Kadîm olanın yok olmasının imkânsızlığı.

gibi ilkelere desteklemişlerdir.³³⁹

Bunlardan en önemlisi olan birinci ilke İbn Teymiyye tarafından kabul görmemektedir. Ona göre arazlar hareket edebildikleri gibi intikal ve dönüşüme de uğrarlar. Hareketin cisimlere özel bir nitelik olmadığını söyleyen İbn Teymiyyegörüşünü desteklemek için iki gerekçe sunmuştur:

1-Hareket hem cisimlerin hem de arazların nitelendiği bir şeydir. İbn Teymiyye, arazların hareketle nitelenmesine sıcaklığın gelmesi, soğukluğun gelmesi ve benzeri ifadeleri örnek vermiştir. Ona göre bu örneklerde sıcaklık ve soğukluk hakîkîmanada gelme hareketiyle nitelendirilmişlerdir. Bu yaklaşımı Eş'ari ve takipçilerinin yöntemi olarak sunan İbn Teymiyye, Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* kitabında Ehl-i Sünnet'ten naklettiği ve savunduğu görüşün bu manada olduğunu söylemiştir. Ona göre İbn Küllab (ö. 240/854 [?]), Kalanisî (ö.IV./ X. yy. başları [?]), Eş'ari ve onlara tabi olanlar, bu nedenle istivayı Allah'ın arşta yaptığı bir fiil olarak değerlendirmişlerdir. Yani fiil araz olmasına rağmen onu istiva ile nitelendirmişlerdir.

2- Ölümle birlikte insan bedeninden ayrılan ruh, gelme ve yükselme gibi fiillerle nitelenir. Melekler de yine bu hareketlerle nitelenirler ama bunların yükselişi ve gelişisi cisim ve beden intikali türünden bir intikal değildir.³⁴⁰

Öyleyse hareket ve intikal cisimlere özel olan bir durum değildir. Ayrıca İbn Teymiyye hareket kavramının sadece beden ve cismin bir yerden başka bir yere intikali

³³⁸ Bâkîllânî, a.g.e., s. 22; Cüveynî, **Lüma**, s. 89.

³³⁹ Cüveynî, **İrşâd**, s. 20.

³⁴⁰ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 261-262.

manasına gelmediğini söylemiştir. Ona göre hareketbu manadışında birçok farklı manada da kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir:

1- Nicelik hareketi: Gelişim buna örnek verilebilir.

2- Nitelik hareketi: Rengin siyahtan beyaza dönüşmesi veya insanın bilgisizlikten bilgi seviyesine geçmesi vs. buna örnek verilebilir.

3- Mekân (Eyne) hareketi: Bitki ve canlı gibi gelişen canlılarda gelişme ve artış ya da solma ve eksilme esnasında meydana gelen hareket buna örnek verilebilir. Burada bir cismin bir yerden başka bir yere intikali söz konusu değildir.

4- Dairesel hareket: Çember ve feleğin hareketi buna örnek verilebilir.³⁴¹

Buna binaen İbn Teymiyye cisimlerde gerçekleşen hareket, dönüşüm ve intikallerin bir yerden başka bir yere geçişi gerektirmediğini söylemektedir. Ayrıca ona göre renk, koku, tat gibi arazlarda intikale uğramaktadır. Bunun delili ise bir cismin beyazken siyahlaşması, tatlıyken acılaşmasıdır. Öte yandan ona göre insan nefsinde meydana gelen sevginin öfkeye, rızanın nefrete dönüşmesi de intikalın bu türüne örnek verilebilir.³⁴²

Mütekaddiminkelamcılar sadece arazların varlığı ve hudûsunun ispatıylaâlemin hudûsuna ve dolayısıyla kadîm varlığın yani Allah'ın varlığına dair bilgiye ulaşılabileceğini savunmuşlardır. Allâf,buna bir ekleme yaparak, söz konusu delile cevherlerin arazlar olmadan var olamayacağı öncülünü de eklemiştir.³⁴³ Bundan yola çıkan kelimciler cevherlerin arazlardan önce var olamayacağına hükmetmiş ve dolayısıyla cevherlerin de zorunlu olarak hâdis olması gerektiği sonucuna varmışlardır.³⁴⁴ Çünkü arazlarla birlikte bulunması ve onlardan hiç ayrılmaması arazlar gibicismin dehudûsunu gerektirmektedir. Zira daha öncede görüldüğü gibi cismi oluşturan atomlar ya birbirine değer ve birleşir ya da birbirinden ayrılır.Buna göre cismin hâdislerden önce var olması mümkün değildir. Hâdislerden önce var olmayan da doğal olarak hâdis olacağından cisim hâdistir.³⁴⁵

³⁴¹ İbn Teymiyye, **Hadisü'n-Nüzûl**, s. 302.

³⁴² İbn Teymiyye, **Hadisü'n-Nüzûl**, s. 303.

³⁴³ Kadı Abdülcebbar sadece arazlarla yetinmek yerine cisimlerle arz edilen delilin daha doğru olduğunu söylemiş ve bunun nedenlerini sıralamıştır. Ayrıntısı için belirtilen ilgili sayfaya bakılabilir. Abdülcebbar, a.g.e., s. 94.

³⁴⁴ Abdülcebbar, a.g.e., s. 113, 115.

³⁴⁵ Bâkılânî, a.g.e., s. 22.

İbn Teymiyye'ye göre geç dönem kelimciler, cisimlerin hudûsunu ispatın amaçlanan hedef yani âlemin hudûsu sonucu için yeterli olmadığını fark etmişlerdir. Bu nedenle cisimlerin hudûsunun ispatı yanı sıra hâdis zincirinin geçmişe doğru bir başlangıcı olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. İbn Teymiyye nazarında hâdislerin bir başlangıca sahip olması, kelimciler açısından hudûsdelilinin en önemli ve olmazsa olmaz öncülüdür.³⁴⁶ Çünkü cevherlerin arazlardan soyutlanmaması ve dolayısıyla hâdis olması başlangıçsız hâdislerin yokluğuna bağlıdır.³⁴⁷

Dolayısıyla kelimciler nazarında Allah'ın varlığına dair bilginin başlangıçsız hâdisler fikrinin çürütülmesine bağlı olduğu söylenebilir.³⁴⁸ Zira hâdislerin başlangıçsız olduğunun ispatlanması durumunda âlemin kadîm olmasıyla birlikte hâdislere mahal olabileceği ispatlanacaktır.³⁴⁹ Bu sebeple başlangıçsız hâdislerin varlığını ispatlamak aynı zamanda "hâdisleri kabul eden her şey hâdistir" öncülünü çürütmek manasına gelmektedir. Buna binaen kelimciler başlangıçsız hâdisler fikrini çürütmek durumunda kalmışlardır.

Geçmişe doğru başlangıcı olmayan hâdisler zinciriteorisini çürütmek, hâdis türü ve fertleri arasında fark olmadığını söylemektir. Belirli bir hâdisin kadîm olmadığı açıktır. Belirli bir hâdisle zorunlu olarak birlikte olan da hâdistir. Çünkü belirli olan hâdis yokluktan sonra var olmuştur ve onun gerektirdiği şey ondan önce gelmiş olamaz. Zira gereken (lazım) olmaksızın gerektirenin (melzumun) varlığı muhaldir.

Fertleri hâdis olan türe gelince; İbn Teymiyye'in aktardığı üzere din mensupları ve filozoflar ve hatta Ehl-i Sünnet'ten bazı gruplar türe ait olan her bir ferdi başka bir ferdin öncelediğini söylemişlerdir. Onlara göre türün hâdis olması türün kendisine değil türe ait olan fertler ve parçalar itibariyledir. Çünkü tür yokluktan meydana gelmek ile nitelenmez. Zira tür ezelden beri aynı durumdadır.³⁵⁰ İşte kelimciler bu noktaya eğilmiş, türün (teselsül) de gerçek manada bir başlangıcı olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Bu öncülü kabul etmeyen İbn Teymiyye kelimcileri geniş bir şekilde eleştirmiştir. İkinci bölümde İbn Teymiyye'nin ve kelimcilerinin yaklaşımı ve onlara yapılan eleştiriler daha geniş bir şekilde aktarılacaktır.

³⁴⁶ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 62.

³⁴⁷ Cüveynî, **Lüma**, s. 90; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 131.

³⁴⁸ Bâkılânî, a.g.e., s. 25; Cüveynî, **Lüma**, s. 93.

³⁴⁹ Gazzâlî, **İktisâd**, s. 98.

³⁵⁰ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 131-132.

BÖLÜM II

İBN TEYMIYE'NİN ÂLEMİN KIDEMİ KONUSUNA GENEL YAKLAŞIMI VE HUDÛS DELİLİ ELEŞTİRİSİ

2.1. İbn Teymiyye'nin Âlemin Kıdemi Konusuna Genel Yaklaşımı

Selefi takip ettiğini söyleyen İbn Teymiyye, selevin Allah dışındaki her şeyin yaratılmış ve hâdis olduğuna, yalnızca Allah'ın kadîm ve ezelî olduğuna, onunla birlikte bulunan ve ondan önce var olan bir kadîmin bulunmadığına ve kıdemin ona has olduğuna inandığını belirtmiştir.³⁵¹

Ahmed b. Hanbel'inve diğer selev âlimlerinin dediği üzere Allah her hâdisi sonradan var etmiştir. Onun dışındaki her şey sonradan meydana gelmiştir. Ama bu onun hak ettiği kemali sonradan elde ettiğini göstermez ve gerektirmez. Allah sonsuz geçmişte ve gelecekte sürekli âlim, kâdir, mâlik, ğafûr ve istediği zaman konuşandır.³⁵²

İbn Teymiyye'ye göre peygamberlerin ve onlara tabi olanlarınörfünde Allah'ın âlemi icad etmesi bu manaya gelir. Onlarınnezdindekadîm olan varlık yani ilâh, sürekli bir şekilde peşi sıra gelen hâdisleri meydana getirmiştir ve bu eylem için bir başlangıç tasavvur edilemez.³⁵³ Bu görüşe göre kadîm varlığın zâtı, fiili gerektirir. Çünkü hayat fiil işlemeyi gerektirir. Bu durum fiil ve mef'ûllerin peşi sıra gelen hâdisler olması ile çelişmediği gibi Allah'a ortak olan bir şeyin varlığını da gerektirmez.³⁵⁴

Gazzâlî gibi kelamcılar âlemin kıdemi meselesinde kendisiyle tartışılan asıl kişilerinfilozoflar olduğunu belirtmişlerdir.³⁵⁵ İbn Teymiyye de bu görüştedir. Zira İbn Teymiyye nazarında kelamcıların istidlali, yanlış da olsa, âlemi meydana getiren bir failin varlığınıgerektirirken filozofların illet-ma'lul ilişkisi çerçevesinde sundukları delil, failin varlığını tamamen olumsuzlamaktadır.³⁵⁶ Bu sebeple tartışmaya taraf olan asıl kişiler filozoflardır.

³⁵¹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 45.

³⁵² İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 49.

³⁵³ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s 159.

³⁵⁴ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 45.

³⁵⁵ Gazzâlî, **İktisâd**, s. 94.

³⁵⁶ İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 151.

Buna rağmen İbn Teymiyyekelamcıları da hem yöntem hem de delilbazında eleştirmiştir. İbn Teymiyye'nin eleştirdiği kelamcılardan biri de Gazzâlî'dir. Gazzâlî'yi *Tehafütü'l-Felasife*'de takındığı tavidan ötürü eleştiren İbn Teymiyye, filozoflara ve diğer düşünce gruplarına Gazzâlî'nin yaptığı gibihangi bir hakkı ispat eder ya da herhangi bir yanlış ortadan kaldırır nitelikte olmayan salt cedel ile itiraz edilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre böylesi bir tavır selefin yermiş olduğu batıl cedeltüründen bir tavidır. Bunun yanı sıra İbn Teymiyye nazarında yanlış olan herhangi bir fikri çürütmek için başka bir yanlış kabul edilemez. Başka bir ifade ile bir yanlışın kaldırılması için başka bir yanlış savunulamaz.³⁵⁷ Çünkü bu, hem muhatabın kişiye karşı duyduğu güven duygusunu zedeleyip kişiyi bilgisizlik ve samimiyetsizlik ile suçlamasına sebebiyet verecek hem de kişiyi tartıştığı şahsın inandığı bazı yanlışları kabul etmeye zorlayacaktır.³⁵⁸

İbn Teymiyye filozofların görüşünü çürütmek için akla ve nakle muhalif olduğu bilinmeyen her görüşün kullanılmasının gereğine vurgu yapmış³⁵⁹ ve yanlış olduğu bilinmeyen bir görüşle kesinlikle yanlış olduğu bilinen bir görüşü çürütmenin doğru bir yöntem olduğunu belirtmiştir.³⁶⁰ Ona göre böyle bir durumda iki seçenek söz konusudur; ya kelamcıların görüşleri doğru ya da yanlıştır. Kelamcıların ilgili konu hakkındaki görüşü doğruysa kabul edilir. Yok, eğer yanlışsa yanlış olan bir şeyle daha ağır bir yanlış giderilmiş olur.³⁶¹

İbn Teymiyye, hakkında açık bir delil bulunmayan, hâdislerin sonlu veya sonsuz olması, hâdislerin Allah'ın zâtında kaim olup olmaması, atomun var olup olmaması gibi meselelerde deliligüçlü olan görüşü tercih etmek gerektiğini ve bunda kitap, sünnet ve icmaya aykırı bir durumun söz konusu olmadığını söylemiştir.³⁶²

Bunun yanı sıra İbn Teymiyye'ye göre akıl, peygamberlerin haber verdiği gerçekliklere genel olarak ulaşabilse de o gerçekliklerin ayrıntısına inememektedir. O ayrıntıları ancak haber ve vahiy yoluyla öğrenebilmektedir. Mesela akıl, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığını ispatlayabilse de onu altı günde yarattığını ortaya koyamamaktadır ki bu ayrıntı ancak vahiy yoluyla bilinebilir. Bu bağlamda İbn Teymiyye'ye göre âlemin hâdis oluşu akıl tarafından ispatlanabilir bir durumken meydana gelişinin keyfiyeti ve ayrıntıları

³⁵⁷ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 157.

³⁵⁸ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 158.

³⁵⁹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 150.

³⁶⁰ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 150.

³⁶¹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 153.

³⁶² İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 160.

böyle değildir.³⁶³ Bu bakış açısından hareketleâlemin hudûsu konusunun da İbn Teymiyye'ye göre akılla keşfedilebilecek bir mesele olduğu söylenebilir. Delillerin eşitliği gerekçesiyle meselede görüş belirtmeyen ya da konunun akılla keşfedilemeyeceğini öne süren Galen³⁶⁴ ve İbn Tufeyl³⁶⁵ gibi bazı âlimlerin dışarıda tutulması durumunda meselenin akılla çözülebileceği konusunda hemen hemen görüş birliği olduğu söylenebilir.

Bu aklî münazarada kelamcı ve filozoflar ihtiyaç ve gereksinimöncülüğünü esas almışlardır. Râzî gibi âlimler müstesna kelamcıların bu temel hareket noktasını hudûsa, filozofların ise imkâna dayandırdıkları söylenebilir.³⁶⁶

Fakat İbn Teymiyye'ye göre ne kelamcılar ne de filozoflar doğruya isabet edememişlerdir. İbn Teymiyye'nin dediğine göre akıl erbabının çoğu, Aristoteles ve ona tabi olanların da dediği üzere imkân ve hudûs birbirini gerektiren iki olgudur. Fakat İbn Sîna ve ona tabi olanlar bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Onlara göre bu ihtiyaç kendisinde hudûs bulunmayan imkândır. İbn Sîna gibi filozoflar bu görüşün Allah'ın Samed sıfatına daha uygun olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü onlara göre ma'lul olan mümkün varlık kadîmdir ve bu ihtiyaç ma'lulün bekası halinde hudûs olmaksızın da mümkündür.³⁶⁷

İbn Teymiyye de bu konuda şöyle demektedir: “Birşey zorunlu varlık olduğu halde mümkün, kadîm olduğu halde hâdis olamaz. Hakikatte mümkün ve hâdis varlığın olduğu zaruretle bilinmektedir. Hâdis ve mümkün olan her şey kadîme muhtaçtır”.³⁶⁸ O da kelamcı ve filozoflar gibi mahlûkatın hem var oluşlarında hem de varlıklarının devamında Allah'a muhtaç olduğunu söylemiştir. Yani her mümkün hâdistir. Ona göre ihtiyaç, yaratılanlardan ayrılmayan bir niteliktir. Hudûs ve imkân bir şeyi başka bir şeye muhtaç kılan vasıflar değil ihtiyaca delalet eden niteliklerdir. Yani yaratılan herhangi bir illetten ötürü değil zatından ötürü muhtaçtır. Allah nasıl zatından ötürü müstağni ise yaratılan da zatından ötürü yaratana muhtaçtır.³⁶⁹ Bununla birlikte İbn Teymiyye hudûs delilinin imkân delilinden daha kuvvetli olduğunu düşünmektedir. Çünkü bir hâdisin muhdissiz var olması, mümkünün müreccih olmaksızın meydana gelmesinden daha açık bir muhaldir. Zira mümkün olma niteliğinin hâdisin sahip olduğu özelliklerden sadece biri olması

³⁶³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 100.

³⁶⁴ Gazzâlî, **Tehâfüt**, a.g.e., s. 88.

³⁶⁵ İbn Tufeyl, İbn Sîna, Sühreverdi, a.g.e., s. 94-95.

³⁶⁶ Râzî, **Erbain**, s. 473.

³⁶⁷ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 382.

³⁶⁸ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 99, 123.

³⁶⁹ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 383.

açısından muhdissiz hâdislerin varsayılması durumundamüreccihsiz mümkünlerin de varsayılması gerekecektir.³⁷⁰

İbn Teymiyyehudûsa dayalı ihtiyacın daha isabetli olduğunu düşünse de âlemin hudûsu konusunda ihtiyaç öncülüne dayanmaz. Onun bu konuda kullandığı temel öncül Allah'ın kemâliyetidir.³⁷¹Bu öncül “en yüce sıfatlar ise Allah'a aittir. Çünkü O, her şeyden üstün ve hikmet sahibidir” cümlesiyle Kur'an'da yerini almıştır.³⁷²Kelamcılar, lazımlî-zatî sıfatların ispatı için kullandığı bu öncülü İbn Teymiyye hem lazımlî hem de müteaddî sıfatlar için kullanmış Allah'ın gelecekte sürekli eylemde bulunup yaratacak olması gibi geçmişte de sürekli eylemde bulunup yarattığını söylemiştir.³⁷³

Âlemin hudûsu konusunda selevin görüşünü savunan İbn Teymiyye, hem Kur'an'a hem de aklî delile dayanarak Allah'ın varlıkları yaratıp suret vermiş olmasında hiçbir şüphe olmadığı gibi tüm mahlûkatın Allah'ın meşietinden (istek) sudur etmesi konusunda da kuşku bulunmadığını söylemiştir.³⁷⁴

İbn Teymiyye'ye göre hem nakil hem de akılla ispatlanmasına rağmen kelamcılar ne de filozoflar bu hakikati ispat için akla uygun bir görüş öne sürememiştir. Bu nedenle kelamcı ve felsefeciler bu görüşlerinin akla dayandığını iddia etse de İbn Teymiyyeonları cahillikle nitelemiştir.³⁷⁵Bununla birlikte İbn Teymiyyekelamcılarla felsefecileri aynı kefeye koymamıştır. Ona göre kelamcılar felsefecilere cevap verememişse de söyledikleri felsefecilerin söylediklerine nispeten daha doğru ve tutarlıdır. Çünkü onun nazarında kelamcılarfelsefecilere nispeten peygamberlerin öğretilerine daha yakındır.³⁷⁶ Hatta İbn Teymiyye'nin kelamcılara yaptığı eleştirinin gerçek hasma karşı yapılan eleştiri olmaktan çok dâhili yapılan bir eleştiri olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye, delillerde yaptıkları yanlışlıkların yol açtığı yanlış sonuçlardan kurtulabilmeleri için kelamcılara alternatif ve kendince doğru olan aklî deliller sunmuş, bu suretle onları filozofların tahakkümünden kurtarmaya çalışmıştır.

³⁷⁰ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 95.

³⁷¹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 47.

³⁷² **Kur'an**, Nahl, 16/60.

³⁷³ Eş'arî, **İbâne**, s. 62; Gazzâlî, **İhyâ**, c. 1 s. 102.

³⁷⁴ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 171.

³⁷⁵ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 100.

³⁷⁶ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 149; İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 61.

2.2. Hudûs Delili Eleştirisi

İbn Teymiyye de kelamcılar gibi âlemin tüm unsurları ve parçalarıyla birlikte hâdis olduğuna inanmaktadır. Bununla birlikte İbn Teymiyyekelamcıların hudûsa dair geliştirdikleri fikrin ve öne sürdükleri delillerin tam anlamıyla doğru olmadığını söylemiş ve bu argümanları eleştiriye tabi tutmuştur.

Hudûs delilinde İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu öncüllerin başında “hâdisler bir başlangıca sahip olmalıdır” öncülü ve “hâdis bir şeyi kabul eden her şey hâdistir” öncülleridir. Çünkü ona göre teselsülün imkânı ve Allah'ın zâtında hâdislerin kaim olduğu kabullenilmediği sürece âleminhudûsu konusunda asıl muhatap olan filozoflara cevap verilemez.³⁷⁷ Öyleyse İbn Teymiyye'nin konunun merkezine yerleştirdiği bu öncüllerin iyi irdelenmesi ve dikkatlice analiz edilmesi gerekiyor. Zira görüldüğü üzere İbn Teymiyye'ye göre filozoflara karşı kelamcılar için tek çıkış yolu bu öncüllerin kabulüdür.

2.2.1. Başlangıcı Olmayan Hâdisler (el-Havadisü'l-leti la Evvele eha)

“Hâdislerden önce var olamayan her şey hâdistir” öncülünün, “Başlangıcı olmayan hâdisler” düşüncesinin iptaline gereksinim duyduğunu fark eden kelamcılar, geçmişe doğru sonsuz bir hâdis zincirinin (teselsül) imkânsızlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Mesela Gazzâlî başlangıcı olmayan hâdislerin varlıksaldüzlemde mümkün olmadığını belirterek başlangıcı olmayan hâdislerin var olması durumunda içinde şimdiki zaman (el-ân) zarfında meydana gelen herhangi bir hâdisin meydana gelmemesi gerekeceğini söylemiştir. Zira sonsuz bir şeyin son bulması imkânsızdır. Yine ona göre feleklerin sonsuz sayıda dönmesi mümkün olsaydı bu dönüşler ya tek ya çift ya hem tek hem çift ya da ne tek ne çift olurdu. Bu dönüşlerin çift olması mümkün değildir. Çünkü çift, tek olabilmek için +1'e gereksinim duyar. Ama sonsuz bir şeyin tek bir sayıya gereksinim duyması mümkün değildir. Aynı şekilde dönüş sayısı tek de olamaz. Hem tek hem çift olmaması da mümkün değildir. Çünkü dairesel olan her bir dönüşün bir sonu vardır ve sayılar tek ve çift olmak dışında üçüncü bir kategoriye sahip değildir. Hem çift hem tek olması da mümkün değildir. Çünkü bu, çelişik iki şeyin bir araya gelmesi demektir. Yine gezegenlerin hacim ve çap olarak birbirlerinden farklı olduğunu ve buna bağlı olarak dönüş sayılarının farklı olacağını söyleyen Gazzâlî, gezegenlerin sonsuz sayıda döndükleri varsayımının doğru olması durumunda kadîm olan iki sayıdan birinin diğerinden az olması gerekeceğini ve bunun

³⁷⁷ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 91, 127-129.

mümkün olmadığını belirtmiştir. Çünkü sonsuz olan bir şey başka bir sonsuzdan az olamaz. Zira az olan çok olanla eşitlenmek için +1'e ihtiyaç duyar ki bu sonsuz kavramına terstir. Bu delilden yola çıkan Gazzâlî başlangıcı olmayan hâdisler düşüncesini çürüttüğünü, dolayısıyla hâdislerden soyut olmayan hâdisin hâdis olacağı öncülünün doğru olduğunu söylemiştir.³⁷⁸

Bunun yanı sıra kelamcılar tatbik, müvaza ve müsamete yollarıyla âlemde sonsuz bir şeyin varlığını çürütmeye çalışmışlardır.³⁷⁹ Şöyle ki; sonsuz olduğu varsayılan iki doğrudan biri tufan zamanı diğeri hicret zamanı ile sınırlandırılır. Bu iki doğrunun da sonsuza değin devam edecekleri var sayılırsa; eşit olmaları durumunda fazla olanın eksik olana eşit olması, eşit olmamaları durumunda ise sonsuz iki şeyin birbirine eşit olmaması gerekir.³⁸⁰ Her iki durum da imkânsız olduğundan hâdis şeyler için sonsuzluk söz konusu değildir.

Birçok kelamcı ve filozofundile getirdiği ve tatbik burhanı olarak isimlendirilen bu delili kabul etmeyenler sonsuz olan iki şeyin eşit olmasının gerekliliğine itiraz etmişlerdir. Çünkü bu gereklilik başlangıcı ve sonu olmayan varlıklar için geçerlidir. Bir şey bir taraftan sonsuzken diğer taraftan sonlu olabilir. Bu âlimler, Allah'ın gökleri ve yeri sonradan yarattığını savunmalarına rağmen başlangıcı olmayan hâdislerin olabileceğini söylemişlerdir.³⁸¹

Bu görüşü savunan âlimlerden biri de İbn Teymiyye'dir. Ona göre geçmişe doğru, hâdisler zincirinin bir başlangıcı yoktur. İbn Teymiyye başlangıcı olmayan hâdisleri Allah'ın hiçbir zaman âtil olmaması ve dolayısıyla ezelde sürekli fail olması ile açıklamıştır. Zira ona göre Allah'ın kemaline uygun olan budur. Denildiği üzere onun nazarında başlangıcı olmayan hâdislerin manası Allah'ın sürekli fâil olmasıdır ve bu durum herhangi bir mef'ûlün Allah'la birlikte ezelde bulunmasını gerektirmez.³⁸²

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye Allah'ın kemal sıfatına dayanmak suretiyle kelam ve "ol!" emrini takip eden fiil gibi niteliklerin sürekli olduğunu ve bu nedenle mef'ûl türünün geçmişe doğru sürekli var olduğunu söylemiştir. Ona göre sonsuza bir sınır

³⁷⁸ Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 99; Gazzâlî, **İhyâ**, c.1 s. 99; Gazzâlî, **İktisâd**, s. 99.

³⁷⁹ Râzî, **Muhâkemât**, s. 66; Râzî, **Erbaîn**, s. 32; İbn Tufeyl, İbn Sîna, Sühreverdî, a.g.e., s. 91.

³⁸⁰ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 289.

³⁸¹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 290.

³⁸² İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 84.

konulamayacağı gibi Allah'ın yaratmasına da bir sınır konulamaz. Yaratma fiili için bir başlangıç düşünülemez.

Eş'arî gibi kelamcılarise Allah'a ait olan kelamın ezeliyeti ile hâdislerin başlangıçsız olması arasında herhangi bir ilişki bulunmadığını söylemişlerdir. Yani kelamın ezeli olması hâdislerin başlangıçsız olmasını gerektirmez. Allah'a ait olan her söz, yaratma ve meydana getirmeyizorunlu kılmaz. Nitekim Allah, her şeyi helak ettikten sonra "bugün mülk kimindir? Tek ve Kahhâr olan Allah'ındır" diyecektir.³⁸³ Eş'arî'ye göre bu ayet, Allah'ın kelamı ile birlikte bir mahlûkun bulunmasının şart olmadığını göstermektedir.³⁸⁴

Eş'arî'nin yapmış olduğu bu tahlilin doğru olmadığı söylenebilir. Zira gelecek zamanın sonsuz olduğu konusunda Cehm b. Safvân ve Allâf dışında tüm âlimler görüş birliğine varmışlardır. Bu nedenle Allah'ın her şeyi helak ettikten sonra bahsi geçen kelamı söylemesi sürekli yaratma olgusuna muhalif değildir. Ayrıca ayetin ifade ettiği kelam, emir veya yaratmaya dair herhangi bir işaret içermiyor olabilir ama bunun yanında o anda yaratmamaya dair de herhangi bir şey de içermemektedir. Bu nedenle yaratma fiilinden önce var olan sözlerin, bu ayet bağlamında olduğu ve dolayısıyla ezelde yaratma olayının bulunmadığı söylenemez.

İbn Teymiyye'ye göre akıl, bir şeyin sürekli olarak peşi sıra konuşması veya sürekli bir şekilde peşi sıra eylemde bulunması ile belirli eylem ve konuşmalar arasındaki farkı bilir ve şöyle der: "Hem sonsuz geçmiş hem de sonsuz gelecekte her bir fiilden önce bir fail ve yokluk bulunmalıdır. Fiilin sonsuz geçmiş ve sonsuz gelecekte faille birlikte bulunması imkânsız olsa da failin sürekli bir şekilde peşi sıra eylemlerde bulunması failin kemalindedir. Bu yüzden Allah için söylenmesi gereken budur".³⁸⁵

Ayrıca hayat sahibi olmak ehl-i hadisin dediği gibi fiil ve hareketi zorunlu kılar. Bu onun isteği ve kudreti ile sürekli eylemde bulunuyor olmasını gerektirir. Fakat fail tüm fiillerden önce bulunur ve bunun dışındaki her şeyin hâdis olduğu anlamına gelir. İbn Teymiyye, Allah'ın daha önce kudrete sahip değilken kendisinde kudret yarattığı inancını

³⁸³ Kur'ân, Gâfir, 40/16.

³⁸⁴ Eş'arî, *İbâne*, s. 65.

³⁸⁵ İbn Teymiyye, *Hadîsü İmrân*, s. 69.

kabul etmediğini söylemektedir. Ona göre kudreti olmayan bir şey âcizdir. Allah ezelden beri âlim, kâdir ve mâliktir. Ne bir benzeri ne de keyfiyeti vardır.³⁸⁶

İbn Teymiyye'ye göre başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı Allah'ın kıdeminin ve fail olmasının bir gereğidir. Kadı Abdücebbâr gibi kelamcılara başlangıcı olmayan hâdislerin kabulünü bir çelişki olarak görmektedir. Çünkü her hâdisin bir muhdisi ve faili vardır ve fail olanın fiilinden önce var olması zorunludur. Kendisinden önce bir şey bulunan varlık başlangıçsız olmadığına göre başlangıçsız hâdisleri kabul etmek mümkün değildir.³⁸⁷ Buna karşın İbn Teymiyye Allah'ın ezelden tek başına olduğu ve âlemi sonradan var ettiği iddiası kabul edilse dahi başlangıcı olmayan hâdisler fikrinin kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Zira tüm âlimler sonradan fail olan bir şeyden meydana gelen fiilin hâdis bir sebepten ötürü var olmak zorunda olduğu ve hâdis olan şeylere ait hüküm ve gerekliliklerin aynı olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır.³⁸⁸

Yani kelamcılar “fail fiilden önce gelmek zorundadır” öncülünü haklı olarak kullanırken “hâdis bir sebep olmaksızın bir hâdisin meydana gelmesi imkânsızdır” öncülünü ihmal etmektedirler. Hâlbuki her iki öncülün birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

Ayrıca sonradan var olan hâdisin mümkünattan olduğu tartışılmazdır. İmkânın belli bir vakti yoktur. Yani hangi zaman varsayılırsa sayılsın imkân ondan önce bulunmak zorundadır. Bu sebepten ötürü fiil geçmişe doğru sürekli mümkün olmalıdır. Bu Allah'ın sürekli fiile güç yetirir olmasını ve başlangıcı olmayan hâdislerin imkânını gerektirir.³⁸⁹

Kelamcılar, “başlangıcı olmayan hâdis zincirinin imkânı sonsuz sayıda illetin imkânını gerektirir” demişse de bunun doğru olduğunu söylemek pek kolay değildir. Mutezîle, Eş'ariyye, Kerrâmîyye gibi kelâmî ekollere mensup kelamcılar müessirlerdeki teselsül ile eserlerdeki teselsülü bir tutarak böyle bir yanlışlığa düşmüşlerdir. Bunu ispat için birçok yola başvurmuşlar fakat bir yerde iptal ettikleri delili başka bir yerde kabullenmişlerdir. Mesela Râzî *Kitabü'l-Erbâin*'de sonsuz sayıda hâdisler görüşünü

³⁸⁶ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 69.

³⁸⁷ Abdücebbâr, a.g.e., s. 114.

³⁸⁸ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c.1 s. 302.

³⁸⁹ İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., s. 128.

çürütmek için bir takım deliller öne sürerken *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* adlı kitabında aynı delillere itiraz etmiştir.³⁹⁰

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın zâtında hâdislerin kaim olması muhal değildir ve hâdislerin Allah'ın zatında kaim olması ile başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı birbirini gerektirir. İkisinden birini kabul eden kişinin diğeri de zorunlu olarak kabul etmesi, ikisinden birini kabul etmeyen diğeri de reddetmesi gerekir.³⁹¹

Allah'ın zatında hâdis varlıklarının kaim olması ile başlangıcı olmayan hâdisler arasındaki bu ilişki nedeniyle başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı İbn Teymiyye'ye göre doğal olarak mümkündür. Buna binaen Allah'tan ayrı olup başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı Allah'ın zâtında kaim olan ve yine başlangıcı olmayan hâdislerin varlığına bağlıdır. Her halükarda Allah'tan ayrı olan âlemler hâdistir.³⁹²

Tüm bu tartışmalar bir yana İbn Teymiyye'ye göre âlemin hudûsunu ispat için başlangıcı olmayan hâdislerin varlığını inkâr gerekli değildir. Zira çoğu kelamcının dediği gibi başlangıcı olmayan hâdislerin mümkün olmadığını aklen kabul edilmesi durumunda âlemin hiç şüphesiz hâdis olması gerekir. Başlangıcı olmayan hâdis zincirinin mümkün olduğunun kabul edilmesi durumunda ise başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı ve onlardan bazısının hâdis olması sebebiyle âlemin hâdis olması mümkün olur. Yani her halükarda ya âlemin hudûsu ya da hudûsunun imkânı gerekir ki her iki durumda da “âlem kat'i surette kadîmdir” görüşü çürütülmüş olur.³⁹³

İbn Teymiyye, “hâdislerin başlangıcı yoktur” şeklinde de ifade edilebilecek olan söz konusu öncülü kabul eden kişinin, bununla feleklerin kıdemini ispatlamaya çalışmasının bilgisiz insanların işi olduğunu söylemektedir. Çünkü bu öncülün doğru olduğunu düşünen kişi ki filozoflar açıkça bu öncülün zorunlu olduğunu söylemektedirler, bu âlem dışında hâdislerin meydana gelmiş olmasının imkânına hükmetmek zorundadır.³⁹⁴

Sonuç itibariyle kelamcılarının savunduğu “geçmişe doğru hâdis zincirinin başlangıcı vardır” öncülünün kabul edilmesi durumunda zorunlu olarak âlemin hudûsu kabul edilmeli

³⁹⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyat ve'-Tabiiyye*, Matbaatü Meclisi Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye bi'l-Hind, Haydarâbâd 1343 h., c. 1 s. 665-670; Râzî, *Erbaîn*, s. 20-21; İbn Teymiyye, *Safediyye*, s. 23.

³⁹¹ İbn Teymiyye, *Hudûsü'l-Âlem*, s. 129-131.

³⁹² İbn Teymiyye, *Hudûsü'l-Âlem*, s. 129-131.

³⁹³ İbn Teymiyye, *Hudûsü'l-Âlem*, s. 166.

³⁹⁴ İbn Teymiyye, *Hudûsü'l-Âlem*, s. 70.

iken bu delilin gerektirdiği “geçmiŖe doğru hâdisler zincirinin baŖlangıcı yoktur” öncülünü kabul etmek âlemin kîdemini hiçbir surette gerektirmez. Fakat geçmiŖe doğru hâdis zincirinin bir baŖlangıcının olup olmaması duyular yoluyla kanıtlanabilecek bir Ŗey olmadığından aklî zorunluluğa veya imkâna dayanmalıdır. Sonradan meydana gelen hâdis,ontolojik olarak mümkün kategorisinde olmak zorundadır. İmkânın ise belli bir vakti söz konusu değildir. Varsayılan her vakitten önce imkân olgusu varsayılabilir. Bu sebepten geçmiŖe doğru herhangi bir imkân baŖlangıcı belirlenemez. Bu sebeple varsayılan baŖlangıç eyleminin her zaman mümkün olması gerekir ki bu da geçmiŖe doğru baŖlangıcı olmayan hâdis zincirinin mümkün olduğu sonucunu verir. Görüldüğu gibi İbn Teymiyye’ye göre baŖlangıcı olan hâdiszincirinin kabul edilmesi âleminhudûsunu gerektirse de bunu aklî olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu nedenle ona göreâlemde herhangi bir Ŗeyin kîdemini gerektirmeyen “geçmiŖe doğru baŖlangıcı olmayan hadisler zinciri vardır” öncülünün kabul edilmesi gerekir.³⁹⁵

İbn Teymiyye’nin aktarmasına göre Cehmiyye, Mutezile ve bu konuda onları takip eden kelamcılar geçmiŖe doğru baŖlangıcı olmayan hâdisler zincirinin imkânını yokluktan sonra var olması kaydıyla kabul ettiklerini ve yokluktan sonra var olan bu imkân için herhangi bir vakit tayin etmediklerini söyleyerek kendilerini savunmaya çalıŖmıŖlardır. İbn Teymiyye, bu savununun zatî imkânsızlığın herhangi yeni bir Ŗey meydana gelmeksizin zatî imkâna dönüŖtüđu savını içermesi yanı sıra çeliŖik iki Ŗeyin bir araya gelmesi gibi imkânsız olan bir sonucudoğurduğunu belirtmiŖtir. Çünkü öne sürdükleri görüŖ baŖlangıca sahip olduğu varsayılan bir Ŗeyin baŖlangıçsız olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu varsayımın hariçte herhangi bir karŖılıđı yoktur. Çünkü bu, yok olması Ŗartıyla hâdis cinsinin sonu var mıdır yok mudur, sorusuyla eŖdeđerdir. Bu soru nasıl çeliŖik iki durumu bitiŖ noktasında bir araya getiriyorsa ortaya attıkları iddia da çeliŖik iki durumu baŖlangıç noktasında bir araya getirmektedir.³⁹⁶

İbn Teymiyye kendi zaviyesinden bu konuda düŖülen hataların baŖlıca sebebi olarak tür ile fert arasındaki farkın algılanamamasını göstermektedir.³⁹⁷ Bu nedenle tür ile ferd arasındaki fark ortaya konmalı ve bu farka dair yöneltelen itirazlara cevap verilmelidir. Buna geçmeden önce teselsül kavramını ele almak uygun olacaktır.

³⁹⁵ İbn Teymiyye, **Minhâc**,c. 1 s. 159.

³⁹⁶ İbn Teymiyye, **Minhâc**,c. 1 s. 160-161.

³⁹⁷ İbn Teymiyye, İbn Hazm, a.g.e., s. 306.

2.2.1.1. Teselsül

İbn Teymiyye teselsül kavramından iki mananın kastedilebileceğini söylemektedir:

1- İletler, failer ve müessirlerde olan teselsül. Bu, failin bir faili onun da bir faili olması şeklindedir. Bu tür teselsül, ister birlikte olma (mukarenet) ister ard arda olma (teakup) yoluyla olsun, görüş birliğiyle imkânsızdır.³⁹⁸

2- Eserlerde ve şartlarda olan teselsül. Hâdis olan bir şeye ait varlığın kendisinden önce var olan bir hâdisle bağlı olması, onun da ondan öncekine bağlı olması buna örnek verilebilir. Bu tür teselsüle dair, yine ister birlikte olma ister ard arda olma yoluyla olsun, biri imkânını diğeri ise imkansızlığını savunan iki yaklaşım vardır.³⁹⁹

İbn Teymiyye'yenin yapmış olduğu bu tasnifin yanı sıra bazı kelamcılar da teselsülü, mümteni, vacip ve mümkün teselsül olmak üzere üçe ayırmıştır:

1- İmkânsız olan teselsül: Bu, müessirlerde meydana geldiği varsayılan teselsüldür.

2- Zorunlu (vacip) olan teselsül: Bu, geçmiş ve gelecekte meydana gelen fiillerin teselsülüdür.

3- Mümkün olan teselsül: Bu da meydana gelmiş ve meydana gelecek olan mef'ûllerin teselsülüdür.⁴⁰⁰

Diğer taraftan varlıksal açıdan başka bir şeye bağlı olan şeylerine başkasıyla zorunlu ya da başkası sebebiyle imkânsız olduğunu savunan İbn Teymiyye'nin⁴⁰¹ İbn Ebi'l-İzz'in (ö. 792/1390) mümkün olarak addettiği mef'ûllerdeki teselsülü de fiillerdeki teselsüller gibi vacip olarak ele aldığı söylenebilir.

Genel olarak başlangıç ve sonu olmaksızın hâdislerin daima var olduğu ve var olacağı konusunda Müslüman ve diğer düşünce gruplarına ait üç görüşten bahsedilebilir⁴⁰²: Hem geçmişte hem gelecekte mümkün değildir, geçmişte değil ama gelecekte mümkündür

³⁹⁸ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 15-16.

³⁹⁹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 303, 319, 320; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 127-129.

⁴⁰⁰ İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., s. 130.

⁴⁰¹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 59.

⁴⁰² İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, s. 290.

ve hem geçmiş hem de gelecekte mümkündür. Akli tasnifin dördüncü kısmı olan gelecekte değil geçmişte mümkündür görüşü ise herhangi bir kişi tarafından savunulmamıştır.⁴⁰³

1- Gelecekte mümkün, ama geçmişte değildir. Bu, Cehmiyye, Mutezîle, Eş'ariyye ve Kerrâmîyye'nin görüşüdür. Zira onlara göre her hâdisin bir başlangıcı vardır. Bu, hâdis türünün de bir başlangıca sahip olduğunu gösterir.

2- Cehm b. Safvan ve Allaf, ne geçmiş ne de gelecekte böyle bir şeyin söz konusu olmadığını söylemişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu en zayıf olan görüştür. Onlara göre hâdislerin sahip olduğu imkânın başlangıçsız olması yokluğu incelemesi şartına bağlıdır. Bu görüşü savunmalarının temel sebebi hâdis türünün kідemini imkânsız görmeleridir. Bununla birlikte daha önce de değinildiği üzere onların nazarında hudûsun belli bir vakti yoktur. Onlara göre belirli hâdislerin imkânı belli bir zamanda olurken hâdislerin türü için bu söylenemez. Türün sahip olduğu imkânın bir başlangıcı olsa dahi bu başlangıcın belli bir zamanı yoktur.⁴⁰⁴

Ayrıca İbn Teymiyye bu kelmacıların Müslüman, Yahudi ve Hristiyan âlimlerden naklettiği ve Allah'ın daha önce konuşmadığına, hiçbir şey yapmadığına ve sonradan hâdis bir sebep olmaksızın konuşup eylemde bulunduğu yöneltik görüşün hiçbir semavi kitapta var olmadığını söylemektedir. İbn Teymiyye buna ek olarak bu görüşün hiçbir peygamber, sahabe veya tabiinden nakledilmediğini de belirtmektedir. Ona göre semavi kitap ve peygamberlerin bu konuda dile getirdiği tek şey Allah'ın her şeyi yarattığı, onun dışında olan felek, melek vs. varlıkların yaratılmış olduğu, âlemde Allah'ın kідemiyle kadîm olup ezelde Allah'la birlikte var olan herhangi bir şeyin bulunmadığıdır.

3- Ehl-i hadisin ve filozofların ileri gelenlerine göre hâdislerin hem geçmişte hem de gelecekte sürekli olarak var olması mutlak manada mümkündür. Allah dışındaki her şey yaratılmış olup hâdistir. Hâdisler peşi sıra devamlı bir şekilde var olmuş ve olmaya da devam edecektir.⁴⁰⁵

İbn Teymiyye, "hâdislerin başlangıcı vardır" diyen kelmacılara göre teselsülün mutlak manada imkânsız olduğunu fakat "Allah, her zaman hayat sahibiydi, konuşuyordu. Böyle niteliklere sahip olmanın gerekliliklerinden biri de fiildir" diyen

⁴⁰³ İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., s. 129.

⁴⁰⁴ İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., s. 128.

⁴⁰⁵ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 290; İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 176.

filozoflar, din mensupları ve selef âlimlerinin nazarında teselsülün mutlak manada imkânsız olmadığını söylemektedir.⁴⁰⁶ Bu görüş tüm teselsülün bir anda meydana geldiğini savunan Mu'tezileden Muammer b. Abbad es-Sülemî (ö. 215/830) ve onu takip eden Ashab'ı-Meanî'nin görüşüyle karıştırılmamalıdır. İbn Teymiyye'ye göre bu yanlış bir görüştür. Ona göre Allah'ın her zaman mütekellimve hayat sahibi olmasının gerekliliklerinden biri de fiildir. Allah'a ait fiillerdeki teselsül ard arda var olan hâdislerden müteşekkildir. Çünkü Allah istediği zaman konuşur ve istediği zaman fiil işler. Bu manada teselsül hiçbir surette imkânsız değildir.⁴⁰⁷

İbn Teymiyye'ye göre tek tek mef'ûller hâdisken hudûs olayı kadîmdir. Mef'ûlün faille aynı anda var olamayacağını söyleyen İbn Ebi'l-İzz de aynı şeyleri söyleyerek gelecekte teselsülün varlığıyla birlikte "Âhir" olanın, geçmişte teselsülün mümkün olmasıyla birlikte "Evvel" olabileceğini söylemiştir.⁴⁰⁸ Yani hudûsun kıdemi Allah'ın evveliyeti ve kıdemiyle çelişmemektedir.

Cüveynî ve diğer bazı kelamcılar geçmişte varsayılan teselsülün, gelecekte var olduğuna inanılan teselsüle kıyas edilmesine itiraz ederek şöyle demişlerdir: "sana vereceğim her bir dirhemden sonra başka bir dirhem vereceğim" diyen birisinin bunu yapması mümkünken "daha önce sana bir dirhem verene kadar başka bir dirhem vermeyeceğim" diyen biri için bu mümkün değildir.⁴⁰⁹

İbn Ebi'l-İzz, bu karşılaştırmanın doğru olmadığını ve doğru olan karşılaştırmanın "sana verdiğim her bir dirhemden önce mutlaka bir dirhem vermişimdir" cümlesiyle yapılacağını söylemiştir. Çünkü bu durumda gelecekte sonra gelecek tasavvuruna karşılık geçmişten önce geçmiş tasavvuru konulmuş olur. Söz konusu kelamcıların geçmiş için kullandıkları cümle aslında gelecekte bir şey bulunmaksızın gelecekte herhangi bir başka şeyin bulunamayacağını ifade eder ki bu anlamsız ve imkânsızdır. Ama kendisinden önce geçmiş bulunmaksızın bir geçmişin bulunamaması mümkündür.⁴¹⁰

Kelamcıların geçmişte varsayılan her tür teselsülü imkânsız görmelerini, âlemin kıdemi düşüncesinin ispatı için fırsat bilen filozoflar onlara şöyle demişlerdir: Tüm fiiller hâdisse bu fiil ya onu meydana getiren ve hudûsu gerektiren hâdis bir sebepten

⁴⁰⁶ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 41; İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 317, 338.

⁴⁰⁷ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 332

⁴⁰⁸ İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., s. 129.

⁴⁰⁹ Cüveynî, **İrşâd**, s. 27.

⁴¹⁰ İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., s. 131.

sudur etmiştir ya da öyle değildir. Eğer öyle değilse bu durumda herhangi bir müreccih olmaksızın tercih gerçekleşmiş olur ki bu imkânsızdır. Eğer ondan bir sebep hudûs bulmuşsa bu sebebin hudûsunun gerektirdiği hüküm diğer şeylerin hudûsunun gerektirdiği hükümle aynıdır. Bu, ittifakla imkânsız olan, müessir ve faillerdeki teselsüle götürse de tartışma noktası olan eserler ve mef'ûllerdeki teselsüle götürmez. Kelamcılara göre her iki teselsül türü de batıl olduğundan filozoflar hudûs delilinden yola çıkarak kelamcıları tam bir müreccih olmadan tercihi ve teselsülü veya kısır döngüyü kabule zorlanmışlardır. Bunlardan her biri kelamcıların nazarında batıl olduğundan kabullenmeleri kolay olmamıştır.⁴¹¹ Bu nedenle daha önce de denildiği üzere bazı kelamcılar bazen âlemin kıdemini bazen hudûsunu savunmuş bazen de delillerin eşitliği neticesine varmış ve meselede herhangi bir görüş belirtmemeyi yeğlemiştir.

Kelamcılar filozofların “irade ilim vs. şeyler sebebiyle hâdis bir sebep meydana gelmezse bu müreccihsiz tercih olur. Yok, eğer hâdis bir sebep meydana gelirse onun için verilecek hüküm tüm hâdisler için verilecek hükümle aynıdır” sözüne karşılık “bu, duyumsanan âlemde hâdis bir şeyin meydana gelmemesini gerektirir. Fakat biz âlemde hâdis şeyleri duyumsuyoruz” savunusunda bulunmuşlardır. Filozoflar buna şöyle cevap vermişlerdir: “eğer teselsül batıl olsaydı dediğiniz doğru olurdu. Fakat biz sizin gibi teselsülün batıl olduğuna inanmıyoruz. Hudûsun sürekli yenilenen hâdislere gereksinim duyması durumunda arz ettiğiniz mahzur ortadan kalkmış olur.”⁴¹²

Bunun yanı sıra filozoflar, kelamcıları teselsülün imkânsızlığı ile ilzam etmeye çalışmışlardır. Bu ilzamdaki teselsülden maksatları ard arda gerçekleşen eserlerde meydana gelen teselsül ise ki onlarda bunun mümkün olduğunu söylüyorlar, Allah dışındaki her şeyin hâdis olması imkânsız bir durum arzetmez. Yok, eğer bir hâdisin meydana gelmesiyle birlikte te'sîrinin de meydana gelmesi ve tam te'sîrinin meydana gelmesiyle birlikte tam olan müessirin var olması manasına gelen ve bir anda gerçekleşen teselsülü kastediyorlarsa akla uygun olmayan bir şey yapmış olurlar. Filozoflar da zaten bu görüştedir. Bunun yanı sıra teselsülden maksatları, bir müreccihin meydana gelmesi halinde, hâdis bir sebep olmaksızın hâdis bir şeyin meydana gelmemesi de olabilir. Bu da yine imkânsız bir durumdur.⁴¹³

⁴¹¹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 301.

⁴¹² İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 303.

⁴¹³ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 337.

Yukarıda da denildiği üzere eserlerdeki teselsül mümkün görmeleri ile birlikte müessir ile eserin zamansal olarak beraber olduğunu savunan filozofların da imkânsız olan teselsül kabullenmeleri gerekir. Ama bunu kabullenmeleri mümkün değildir.⁴¹⁴

İbn Teymiyye filozofların teselsülün imkânsızlığı görüşüne binaen kelamcılara ilzam ettikleri delili ele almış ve filozofları eleştirmiştir. Ona göre filozofların dile getirdiği teselsülden maksat hâdis cinsinin varlığının başka bir hâdisin varlığına bağlı olması ise doğru değildir. Bu teselsül türünün imkânsızlığı görüş birliği ile kabul edilmiştir. Filozoflar şart ve eserlerde olan teselsülün mümkün olduğunu savunmaktadırlar. Filozofların dile getirdiği teselsül muhal olan teselsül ise yaptıkları ilzama göre hâdislerin teselsül etmesi imkânsız olmalıdır. Böylece filozoflarınca kabul edilen “hâdislerin başlangıcı yoktur” öncülüçürür. Dolayısıyla felek hareketlerinin kâdemiimkânsız olur. Yani bu durumda filozoflar kendi kendilerini çürütmüş olur.⁴¹⁵

Filozofların dediği gibi âlemin kadîm olduğu varsayıldığında ya her zaman hâdis varlıkları kapsıyor durumda olması ya da ezelde herhangi bir hâdisin var olmaması gerekir. Birinci ihtimal hâdislerin teselsülünü gerektirir. Yok, eğer hâdisler âlemde sonradan meydana geldiyse değişikliğe uğraması mümkün olmayan kadîmden hâdislerin sudur edebiliyor olması gerekirdi. Bu filozofların delilini çürüttüğü gibi filozofların başat öncüllerinde olan “herhangi bir hâdis sebep var olmaksızın hâdislerin varlığı imkânsızdır” öncülünü de yanılırsar. İbn Teymiyye’ye göre kelamcılarının yapmış olduğu ilzamı eserlerdeki teselsülün imkânı ile cevaplamaya çalışan filozoflar, müessir ile eserin zamansal beraberliğini savunamazlar. Çünkü bu, tam olan her bir müessirlik ile beraber, tam olan başka bir müessirliğin varlığını gerektirdiğinden eserlerde değil müessirlerde meydana gelen teselsül kabîlindedir. Zira eserlerde meydana gelen teselsül bir eserin diğerinin ardından gelmesiyle oluşur.⁴¹⁶

Müessirlerde varsayılan teselsül ise kendisiyle birlikte bir müessir bulunan ve onun yokluğu durumunda var olamayan müessirde meydana gelir. Çünkü bir şey yok iken herhangi bir fiil işleyemez. Herhangi bir eylemde bulunabilmesi için var olması gerekir. Netice olarak te’sirin varlığı durumunda mutlaka tam bir müessir var olmalıdır. Çünkü tam bir müessir, te’sirin yokluğu durumunda var olamaz. Diğer bir deyişle tam müessirle te’sir

⁴¹⁴ İbn Teymiyye, **Derü’t-Teâruz**, c. 1 s. 333.

⁴¹⁵ İbn Teymiyye, **Derü’t-Teâruz**, c. 1 s. 318.

⁴¹⁶ İbn Teymiyye, **Derü’t-Teâruz**, c. 1 s. 318.

aynı anda var olmalıdır. Bu te'sir kendisinden sonra var olan eseri meydana getirir. Bu sebeple filozofların yaptığı gibi tam müessiri zamansal olarak eserle beraber addetmek eserlerde değil müessirlerde meydana gelen teselsüldür.⁴¹⁷

Yine İbn Teymiyye'ye göre filozofların da kabul ettiği geçmişte teselsülün imkânı, bu âlemde herhangi bir şeyin kadîm olmasını gerektirmediği gibi belirli bir şeydeki te'sirin kadîm olmasını da gerektirmez.⁴¹⁸

Bu bağlamda İbn Teymiyye, te'sir, fiil ve ibda gibi kavramlarla üç mananın kastedilebileceğini söylemektedir:

1- Her şeyi ezelde var etmesi: Ona göre böyle bir şey hem akıl hem de his gereği imkânsızdır. Çünkü her gün yeni hâdisler müşahade edilmektedir. Bunun yanı sıra bir şeyin hem var edilmiş olup hem kadîm olması imkân dışıdır.

2- Belirli bir şeye te'sir etmesi: Ona göre böyle bir te'sirin, eserinin hudûsuyla birlikte hâdis olması açık ve net olan bir durumdur.

3- Belirli olmayan herhangi bir şeyi var etmesi: İbn Teymiyye'ye göre bu, genel anlamda fail olması demektir. Bu, ne herhangi bir şeyin sonradan fail olmasının imkânını ne de o şeyin ezelde müessirlik için gerekli her şeye sahip olan ve eserleri kendisiyle birlikte bulunan bir müessir olmasını gerektirir. Çünkü bu durumda gerekli olan tek şey onun mutlak faillik sıfatıyla sürekli nitelenmesidir. Bir başka deyişle bu mana o şeyin bir şeye fail olduktan sonra başka bir şeye fail olmasının imkânsız olmamasını ifade eder. Söz konusu te'sirin bu manada olduğu doğrulanırsa kadîm olan te'sir, Allah'ın belirli olan bir mef'ûlünün kadîm olduğuna ve sonsuz geçmişte onunla birlikte bulunduğu delalet etmez. Delalet edeceği tek şey Allah'ın sürekli olarak bir şeyden sonra başka bir şeyi meydana getirmesi olacaktır.⁴¹⁹ Bu nedenle eserlerde teselsülün mümkün olduğunu söylemeleri durumunda filozofların öne sürdüğü âlemin kıdemi fikri anlamsız kalır. Zira eserlerde teselsül âlemden belirli bir şeyin kıdemine delalet etmez. Delalet ettiği şey yaratmanın sürekli fail olmasının zorunluluğudur. Feleklerin veya âlemde var olduğu varsayılan her şeyin ya da Allah'ın meydana

⁴¹⁷ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 318.

⁴¹⁸ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 43.

⁴¹⁹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 41.

getirdiği her şeyin ard arda gelen hâdislere bağlı olması mümkündür. Yine şu anda var olan tüm âlemin hâdis olan cisimlerden tek bir cisim gibi olması imkân dâhilindedir.

Bu durumun hâdislerin kadîm varlıkta kaim olması gibi bir mahzuru gerektireceğini öne süren filozoflara İbn Teymiyye'nin verdiği önemli cevaplar şu şekilde sıralanabilir:

1- Hâdislerin kadîm varlıkta kaim olması filozoflara göre mümkündür. Çünkü onlara göre dokuzuncu felek kadîm olmasına rağmen hâdislere mahal olan bir cisimdir.

2- Bu hâdislerin kadîmde var olması imkânsızsa her bir hâdisin bir öncekinde kaim olması gerekir. Filozofların iddia ettiği gibi teselsül eden bu hâdislerin, kadîm varlıktan sudur etmesi mümkünse sadece öne sürdükleri delil, mümkün değilse hem savundukları görüş hem de delil çürümüş olur.

3- Tartışma hâdislerin teselsül etmesinin mümkün olduğu varsayımına göre yapılmaktadır. Bu varsayım iki şeyden birini gerektirmektedir;

- Hâdislerin zorunlu varlıkta kaim olması.
- Kadîm varlıkta herhangi bir hâdis kaim olmaksızın hâdislerin kadîmden sudur edip teselsül etmesi.

Kadîmde hâdislerin kaim olması ya imkânsız ya da mümkündür. Eğer imkânsızsa feleklerin hâdis olması gerekir ki ispatlanmak istenen de zaten budur. Yok, eğer mümkünse bu itirazın hiçbir manası yoktur.

4- Kelamcılarının çoğu, hâdislerin bir mahalde teselsül etmesi o mahallin hudûsunu gerektireceğinden “kadîm varlığa, hâdis varlık hulûl etmez” demişlerdir. Eğer bu söz doğruysa feleklerin, nefislerin ve kendisinde teselsül eden hâdislerin kaim olduğu her şeyin hâdis olması gerekir ki bu filozofların iddiasını çürüten bir durumdur. Çünkü bu, kadîm varlıktan hâdis bir âlemin sudur etmesini gerektirir. Yine hâdislerin kadîm varlıkta kaim olmasının imkânsız olduğunu ortaya koyması açısından da filozofların görüşünü çürütmektedir. Çünkü onlara göre daha önce söylendiği gibi kadîmde hâdislerin kaim olması mümkündür.

5- Bu varsayımına göre hâdislerin başlangıcı olmalı. Nefislerin bir başlangıcı varsa akılların da bir başlangıcı olmalı. Çünkü akılların varlığı nefislerin varlığını gerektirir. O zaman âlemde kendisinde hâdis varlık barındıran herhangi bir kadîm varlıktan

bahsedilemez. Hatta âlemde herhangi bir kadîm varlığın mevcudiyeti söz konusu olamaz.⁴²⁰

Filozoflar teselsülü kabul etmekle âlemde hâdis bir şeyin bulunmaması ve müreccihsiz tercih yanlışlıklarından kurtulabileceklerini zannetseler de durum pek de öyle değildir. Çünkü filozofların kabul ettiği teselsül felek ve nefis gibi mümkün varlıklarda kaim olan hareketler, iradeler ve tasavvurlardadır. Bu hareketlerden her birinin hudûsu ya hâdis bir sebeptir ki bu durumda zorunlu varlığın zâtında kaim olan şeylerde teselsül gerekir ya da sebepsizdir ki bu da müreccihsiz tercihi ilzam eder. Zira filozofların ezelf ve ebedî addettikleri bu hareketlerin ve iddia ettikleri üzere bu hareketlere neden olan ve nefiste bulunan peşi sıra irade ve tasavvurların ya bir sebebi olmalı ya da olmamalıdır. Bir sebebi yoksa bu müreccihsiz tercih yanlışlığı altına girer ki müreccihsiz tercih imkânsız olan bir durumdur.⁴²¹

İbn Teymiyye'ye göre hâdislerde varsayılan teselsülün ister mümkün olduğu ister olmadığı savunulsun her halükarda âlemin kıdemi fikri temelsiz kalmaktadır. Hâdislerde varsayılan teselsülün imkânsız olması (mümteni) durumunda hiç şüphesiz âlemin hudûsu gerekir. Mümkün olması durumunda ise her şeyin kendisinden önceki bir hâdisle meydana gelmesi mümkün olur. İbn Teymiyye'ye göre buna mebni âlemin hâdis olduğu fikrinin tüm taraflarca kabul edilmesi gerekir.⁴²²

Teselsüle Dair Naklî Tartışma

Bu noktada konuya dair bazıyet ve hadisleri incelemek yerinde olacaktır. *Sahihî Buhârî*'de bulunan İmran b. Husayn'in (ö. 52/672) Peygamber'den (a.s) naklettiği hâdiste Yemen'den bir grubun peygambere gelip dini öğrenmek ve içinde buldukları bu durumun başlangıcını sormaya geldikleri aktarılır. Bunun üzerine Peygamber'in (a.s.): “Allah vardı ve ondan önce bir şey yoktu ve arşı su üzerindeydi ve zikirde her şeyi yazdı ve gökleri ve yeri yarattı” buyurduğu rivayet edilir.⁴²³

İbn Teymiyye bu hadîsi Buhârî'nin üç yerde üç farklı şekilde rivayet ettiğini söylemektedir; “Allah vardı ve ondan önce (قبله) bir şey yoktu”⁴²⁴, “onunla birlikte (معه) bir

⁴²⁰ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 325-237.

⁴²¹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 92.

⁴²² İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 60.

⁴²³ **Buhârî**, “Bidü'l-Halk” 3191; **Tirmizî**, “Tefsir” 3045.

⁴²⁴ **Buhârî**, “Tevhîd” 7418.

şey yoktu”⁴²⁵ ve “onun dışında (غيره) bir şey yoktu.”⁴²⁶İbn Teymiyye peygamberin bu hâdisi tek bir mecliste söylediğini, soru ve cevabın aynı mecliste vuku bulduğunu savunmaktadır. Ona göre peygamber, bu lafızlardan sadece birini söylemiş olmalıdır. Bu demek oluyor ki, diğer iki lafız mana ile rivayet edilmiştir.⁴²⁷

“O ilktir, sondur, zâhirdir, bâtındır”⁴²⁸ ayetine ve bu ayetin tefsiri mahiyetindeki “Sen ilksin. Bu nedenle senden önce bir şey yok. Sen sonsun. Bu nedenle senden sonra bir şey yok”⁴²⁹ hâdisine dayanarak farklı rivayetler arasından “قبله” lafzını tercih eden İbn Teymiyye, söz konusu hadîste hâdis varlıkların başlangıcı ve ilk hâdisle ilgili bir delaletin bulunmadığını belirtmektedir.⁴³⁰

İbn Teymiyye’ye göre bu hadis, Allah’ın tek başına bulunup kendisiyle birlikte hiçbir şeyin bulunmadığına ve daha sonra yaratılanların var edildiğine delalet etmez.⁴³¹ Yine Yemen halkı altı günde yaratılan ve duyumsanan âlem hakkında soru sormuşlardır. Bu nedenle Peygamberin (a.s) verdiği cevap duyumsanan âlemle ilgili olmalıdır.⁴³² Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de hadîsin zahirinden bunun anlaşıldığını söylemektedir.⁴³³

“O... arşı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır”⁴³⁴ ayeti ve diğer bazı ayetlerle birlikte “Allah yaratılanların miktarını gökleri ve yeri yaratmadan elli bin sene öncesinden takdir etti ve arşı su üzerindeydi”⁴³⁵ gibi hadislerle dayanarak Allah’ın sürekli fail olduğunu ve yaratılanların duyumsanan bu âlemden ibaret olmadığını söyleyen İbn Teymiyye, bu âlem yaratılmadan önce farklı mahlûkların var olduğunu ve yaratılanlar zinciri için bir başlangıcın belirlenemeyeceğini söylemektedir. Bununla birlikte yaratılan ilk şeyle ilgili farklı rivayetler söz konusudur. Yaratılan ilk şey için delil gösterilen hadislerden biri “أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب... (Allah kalemi yaratır yaratmaz/Allah’ın ilk

⁴²⁵ Elimizdeki Buhârî nüshasında böyle bir rivayete rastlanmamıştır. Nitekim İbn Hacer de bu rivayetin Sahîh-i Buhârî’de yer almadığını belirtmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, **Fethü’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî**, Beytü’l-Efkâr ed-Devliyye, Lübnan 2007, c. 2 s. 2408.

⁴²⁶ **Buhârî**, “Bidü’l-Halk” 3191.

⁴²⁷ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 245.

⁴²⁸ **Kur’ân**, Hadîd, 56/3.

⁴²⁹ **Müslim**, “Zikir ve Dua” 2713; **Ebü Dâvud**, “Edep bölümü” 5051; **Tirmizî**: “Dualar” 3400; **İbn Mace**, “Dua” 3831.

⁴³⁰ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 51-53.

⁴³¹ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 57.

⁴³² İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 17-18.

⁴³³ İbn Hacer, a.g.e., c. 2 s. 2409.

⁴³⁴ **Kur’ân**, Hud, 11/7.

⁴³⁵ **Müslim**, “Kader” 2653.

yaratdığı şey kalemdir ve ona şöyle dedi: Yaz...) hadisidir.⁴³⁶ İbn Teymiyye söz konusu kalemin, göklerin ve yerin yaratılışından elli bin sene önce yaratıldığını ve bu âleme ait ilk yaratılan varlık olduğunu söylemiştir. Bu yukarıda dile getirilen hadisle birlikte ele alındığında kalemin arştan sonra yaratıldığı söylenebilir.⁴³⁷ Çünkü elli bin senenin takdir edildiği zaman zarfında arşın su üzerinde olduğu söylenmektedir. Ayrıca hadisin başında bulunan “أول” kelimesi fetha ile okunduğunda zarf manasına gelmektedir. Bu şekilde okunduğunda ilk yaratılanın kalem olduğu değil, yukarıda verdiğimiz birinci mana gibi kalem yaratılır yaratılmaz Allah’ın ona söz konusu buyruğu verdiği anaşılır.⁴³⁸

Aynı formda gelen rivayetlerden biri de “أول ما خلق الله العقل” şeklindedir. İbn Teymiyye bu hadisin uydurma olduğunu söylemiştir.⁴³⁹ Ona göre doğru olduğu varsayılsa bile yukarıdaki hadise yapılan te’vîlin aynısı buna da yapılabilir. Ayrıca ilgili rivayette bulunan “senden daha değerli bir şey yaratmadım” ifadesi aklın yaratılanların ilki olduğu iddiasıyla çelişmektedir.⁴⁴⁰ Diğer taraftan İbn Teymiyye, aklın yaratılan ilk varlık olduğu görüşünün herhangi bir peygamberden nakledilmediğini söylemektedir. Ona göre bu, suduru ve on akıl teoremini savunan filozofların ve onları takip eden kelamcı ve mutasavvıfların dile getirdiği bir görüş olmaktan ileri geçmemektedir.⁴⁴¹

İbn Teymiyye Müslümanların kalem ve arştan hangisinin daha önce yaratıldığı konusunda ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Ona göre arş, kâlemden önce var olması ve bu âleme ait olmaması ile birlikte kadîm değil yaratılmış bir varlıktır. Allah, “O, yüce arşın sahibidir”⁴⁴², “arşın rabbi olan Allah onların yakıştırdığı sıfatlardan münezzehtir”⁴⁴³ “Allah her şeyi yaratandır”⁴⁴⁴ “diğer her şeyi yarattığı gibi arşı da o yaratmıştır”⁴⁴⁵ buyurmaktadır.

⁴³⁶ Ebu Davûd, “es-Sünne” 4700.

⁴³⁷ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 45; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 153.

⁴³⁸ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 154.

⁴³⁹ Sahâvî ve Suyûtî bu hadisi Ahmed b. Hanbel’in “Zevaîdü’z-Zühd” kitabında Hasan el-Basri’den merfu olarak rivayet ettiğini ve hadisin mürsel olup isnadının “ceyyid” hükmünde olduğunu söylemişlerdir. Hadis Dâvûd b. el-Mücebbir tarafından rivayet edildiğinden mevzu addedilmiştir. “Keşfü'l-Hafâ” kitabının sahibi el-Aclûnî, İbnü'l-Mücebbir tarafından rivayet edilmesinin mevzu olduğu manasına gelmediğini ve İbnü'l-Mücebbir dışında kimselerin de bu hadisi rivayet etmiş olduğunu belirtmiştir. Bu sebepten ona göre hadis mevzu değildir. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, **er-Risaletü's-Safadiyye (tahkiki)**, s. 154.

⁴⁴⁰ İbn Teymiyye'nin hadise dair dile getirdiği çelişiklere numarası verilen sayfadan bakılabilir. İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 154.

⁴⁴¹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 246-247.

⁴⁴² **Kur'ân**, Tevbe, 9/129.

⁴⁴³ **Kur'ân**, Enbiya, 21/22.

⁴⁴⁴ **Kur'ân**, Zümer, 39/62.

⁴⁴⁵ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 47; İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 246.

Peygamber (a.s), Ebû Rezîn el-Ukaylî hadisinde arşın yaratılmasından açıkça bahsetmektedir. Bu hâdiste kendisine Allah, gökleri ve yeri yaratmadan önce neredeydi sorusu yöneltilen Peygamber (a.s) şöyle cevap vermiştir: “Allah,amâ (bulut, belli olmayan bir şey veya yalnızlık) içindeydi. Üstünde hava (başka bir rivayette hava ve su), altında hava vardı. Sonra arşını su üstünde yarattı.”⁴⁴⁶ İbn Teymiyye’ye göre arş da her şey gibi yaratılmıştır fakat Ebû Rezîn hâdisinin de delalet ettiği üzere ondan önce yaratılan mahlûklar da vardır ve bu silsile sonsuza kadar devam eder.⁴⁴⁷

İmran b. Husayn hâdisinin dile getirilen rivayetinde “ve gökleri ve yeri yarattı” ifadesi yer alırken başka bir rivayette “sonra gökleri ve yeri yarattı”ifadesi bulunmaktadır.⁴⁴⁸ Hadisin siyakına nazaran “sonra gökleri ve yeri yarattı” lafzını tercih eden İbn Teymiyye⁴⁴⁹ hadiste bulunan ilk üç cümle arasındaki atıfların, ravilerin ittifakıyla, “و” harfi ile yapıldığını ve bu harfin tertibe delalet etmediğini söylemiştir. İbn Teymiyye buradan yola çıkarak ilgili hadisin hiçbir şekilde bazı yaratılanların diğer bazısından önce var olduğuna delalet etmediği sonucuna ulaşmıştır. “و” harfinin tertibe delalet etmesi durumundahi hadiste herhangi bir şekilde yaratılan ilk varlıktan bahsedilmediğini söylemektedir. Ona göre İmran hadisinde başlangıcından bahsedilen tek şey, altı günde yaratılan yer ve göklerdir.⁴⁵⁰ Oysa eserlerdeki teselsül geçmişe doğru sonsuzdur.

Sonuç itibariyle İbn Teymiyye’ye göre içinde bulunduğumuz âleme ait olan ilk mahlûk kalemdir. Arş içinde bulunduğumuz âleme ait olmamasına rağmen yaratılmıştır ve ondan önce de su gibi başka mahlûklar vardır. Bu mahlûk zinciri için geçmişte bir başlangıç tayin edilemez.

⁴⁴⁶**Tirmizî**, “Tefsîrû'l-Kur'ân” 3109; **İbn Mace**, “Mukaddime” 182; İbn Teymiyye, **Hameviyye**, s. 329; İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 246. Bu hadis Veki b. Huddes veya Uddes’e dayanmaktadır. Veki'den sadece Ya'la b. Ata rivayet etmiştir. Tirmizî bu hadisin hasen derecesinde olduğunu söylerken, İbn Kuteybe bu hadisin bedevîler tarafından rivayet edildiğini ve Veki b. Huddes isimli şahsın tanınmadığını, dolayısıyla ilgili hâdisin zayıf olduğunu söylemiştir. İbn Kuteybe Kâsım b. Sellâm'ın bu hadis hakkında şöyle dediğini aktarmaktadır: bazıları hadise “ما” olumsuzluk edatını ekleyerek Allah'ın altında ve üstünde havanın var olmadığını ifade etmek istemişlerse de bu hadisin metninde bulunan yanlışlığı gidermeye yetmemiştir. Çünkü bu ekleme dahi Allah için alt ve üst mefhumunu ortadankaldırmamıştır. Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Ebu Muhammed ed-Deynûrî, **Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis**, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1988, s. 145.

⁴⁴⁷ Bazı rivayetlerde yaratılan ilk varlığın Peygamberin nuru diğer bazılarında ilk yaratılanın su olduğu söylenmiştir. Araştırma süresince taranan kitaplarda İbn Teymiyye'nin bu konuya dair kullandığı herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır. Her halükarda İbn Teymiyye nazarında mahlûkların varlık açısından öncelik ve sonralıkları tartışılabilse de yaratılan ilk varlığı belirlemek mümkün değildir.

⁴⁴⁸ İbn Hacer, **Fethü'l-Bârî**, c. 2 s. 2409.

⁴⁴⁹ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 55.

⁴⁵⁰ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 54.

2.2.1.2. Tür ile Fert Arasındaki Fark

İbn Teymiyye'ye göre filozof ve kelamcıların düştükleri hataların temelinde varlığın türsel ve belirli cihetlerini birbirinden ayırt etmemeleri yatar. Ona göre tür ile fert arasındaki farkı bilen kişi, fiiller konusunda doğru ve yanlış görüşleri çok rahat bir şekilde ayırt edebilme imkânına kavuşur.⁴⁵¹

Tür ile fert arasındaki farka vakıf olamayan filozoflar felek gibi belirli şeylerin kâdemi savunurken onlara muhalif olan kelamcılar fiil ve mef'ûl türlerinin kâdîm olmadığını söylemişlerdir.⁴⁵²

Aristoteles ve onu takip eden filozoflar nezdinde hareket, zaman ve hâdis cinsinin hâdis olması akledilir bir şey değildir. Hareket ve hâdis fail olanın da sonradan fail olması mümkün değildir. İbn Teymiyye'ye göre bu yargılar tümel olarak ele alındıklarında doğru olsa da tikel manada doğru değildir. Ama filozoflar bu yargıları tikel olarak ele almış ve belirli felek hareketlerini kâdîm addetmişlerdir. Öte yandan kelamcılar hareket, zaman ve hâdis türünün sonradan oluştuğunu, bunların failinin ezelde atıl olduğunu, herhangi bir sebep olmaksızın meydana geldiklerini, fiilin imkânsızlık düzleminden imkân düzlemine geçtiğini ve bir şeyin zamana tabi olmaksızın yokken var olduğunu söylemişlerdir. İlk yaratmanın herhangi bir vakitte olabilme imkânına sahip olmasıyla birlikte belli bir vakitte olduğunu savunan kelamcılar aksine türe belli bir vakit tayin etmeyen Cehmiyye dahi türün bir başlangıca sahip olduğunu söylemiştir.⁴⁵³ İbn Teymiyye, kelamcıların bu görüşü Müslüman, Yahudi ve Hristiyan'lara atfettiklerini fakat bunun ne Mûsa (a.s.) ne İsa (a.s.) ne de Muhammed'ten (a.s) varid olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁴

Hem kelamcıları hem de filozofları eleştiren İbn Teymiyye âlemdeki belirli şeylerin hâdis olduğunu yani âlemin tüm parçalarıyla birlikte hâdis olduğunu ve bununla birlikte hâdis türünün kâdîm olduğunu savunmuştur. Daha önce de söylendiği gibi İbn Teymiyye'nin hâdis türünden maksadı tümel bir tasavvur değil tikel olan hâdislerin teselsülüdür ve peşi sıra gelmesidir. Bir başka tabir ile onun nazarında hâdis türünün kâdîmi fail ile mef'ûl arasındaki ilişkinin kâdîm ve sonsuz olmasını ifade etmektedir. Ona göre Allah mazide sürekli eylemde bulunmuştur. İbn Teymiyye konunun daha iyi

⁴⁵¹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 49.

⁴⁵² İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 42.

⁴⁵³ İbn Ebi'l-İz, a.ge., s. 128.

⁴⁵⁴ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 87.

anlaşılabilmesi için mazideki fiil ve mef'ûllerin teselsülünü cennet nimetlerine kıyaslamaktadır. Cennette bulunan belirli şeyler hâdistir. Müslümanların ekserisine görebilirli olanbu şeyler sürekli dir yani türsel olarak ebedîdir. İbn Teymiyye'ye göre aynı şey geçmiş için de geçerlidir.⁴⁵⁵

İbn Teymiyye fiil türünün daha önce madum olması gerekir şeklinde yapılacak itiraza ise şöyle cevap verileceğini belirtmiştir: “Böyle bir durum, fiil türünün daha önce madum olması, fiilin herhangi bir şey meydana gelmeksizin imkânsızlık düzleminden imkânadüzlemine geçmiş olması anlamına gelir ki bu muhal olan bir durumdur. Buna ek olarak fiil türünün sonsuz geçmişte ma'dum olması Allah'ın fiil türüne sonradan kâdir olduğunu ifade eder. Zira makdurun (güç yetirilen) var oluşsal olarak imkânsızlık düzleminde olup sonradan imkân düzlemine geçmesi Allah'ın sonradan kâdir (güç yetiren) olma haline veya kudret niteliğine sonradan kavuşmuş olmasını gerektirir. Oysa Allah kemali gereği ezelde sürekli kâdirdir. Hakeza sürekli kâdir olana ait olan makdûr da var oluşsal olarak sürekli mümkündür ve var olabilme potansiyeline sahiptir”.⁴⁵⁶ İbn Teymiyye'ye göre sonsuz geçmişte bulunan bu imkâna sınır koymak doğru değildir. Çünkü ezelibelirli bir şey değildir. Ezel başlangıcın olmamasıdır. Hangi vakit belirlenirse belirlensinez el ondan öncedir.

Ezeli zihinlerinde sınırlayan kalamcılar, Allah'ın ezelde kâdir olduğunu ve kâdir olmanın varlıksal olarak mümkün olan makdûru gerektirdiğini kabul etseler de fiillerin ezelde var olmasının çelişik ve imkânsız olduğunu söylemişlerdir.⁴⁵⁷ Bu yaklaşım sonsuzluğu ve kıdemi zihinde sınırlamalarının bir sonucudur. Oysa sonsuz ve kadîm için ne zihnî ne de haricî bir sınırlama söz konusu değildir.

İbn Teymiyye'nin naklettiği üzere Âmidî ve diğer bazı kalamcılarferdin bütün ile aynı hükme sahip olması gerektiğini savunmuşlardır. “Bir zencinin siyah olması durumunda tüm zenciler siyah olur” gibi örnekler vermek suretiyle bu görüşü desteklemeye çalışmışlardır. Onların nazarında fertler hudûsile nitelense de tür, kıdem ile nitelenemez. Filozoflar buna; 10 sayısında bulunan 1'in 10'nun kendisi olmaması ve aynı

⁴⁵⁵ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 73, 84.

⁴⁵⁶ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 49.

⁴⁵⁷ Cüveynî, **İrşâd**, s. 121.

hükmü taşımasını, yine insanın bir parçasının insanın kendisi olmaması ve onunla aynı hükmü taşımasını örnek göstererek cevap vermişlerdir.⁴⁵⁸

İbn Teymiyye'nin bu konudaki değerlendirmesi ise şöyledir: “Bir ferдин diğeriyle bileşmesi ya o fertlerden farklı olan bir şeyi gerektirir ya da gerektirmez. Gerektirmezse bileşimin hükmü ile ferдин hükmü aynıdır. Gerektirirse hükümleri aynı değil demektir. Birincisine ma'dum ile ma'dumun, mümkün ile mümkünün, vacip ile vacibin bileşimi örnek verilebilir. İkincisine ise insanın ya da şehir veya evin parçalarının bileşimi örnek verilebilir. 10, 1000 ve diğer sayıların parçalarının bileşimi de yine örnek olarak ele alınabilir. Buna binaen varlığı kendisinden olmayan ve mümkün olduğu varsayılan müessirlerin bileşimi onları mümkün olmaktan çıkarmaz. Hatta aynı zamanda eser olan böylesi müessirler çoğaldıkça müessire duydukları ihtiyaç artar. Böylece farklı itibarlarla hem illet hem ma'lul, hem müessir hem de eser olan varlıkların sonsuzluğunun imkânsız olduğu ortaya çıkmış olur”.⁴⁵⁹

İbn Teymiyye'ye göre bu durum hâdislerin geçmiş veya gelecek zamanda teselsül etmesinden çok farklıdır. 1 sayısının diğer bir sayıya eklenmesinin 1 sayısında var olmayan çokluk hükmünü gerekli kılması gibi bir hâdisin devamlı, kalıcı ve bileşik olmaması türün de böyle olmasını gerektirmez. Bunun gibi devamlı, kalıcı, uzun ve çok olan bir türe ait olan fertlerin bu niteliklere sahip olması gerekmez.⁴⁶⁰ Bu farktan ötürü İbn Teymiyye “fiile ait olan türün hep var olduğu” görüşünün âlemdeki herhangi bir şeyin kıdemini gerektirmeyeceğini söylemiştir. Fiilin türü sürekli var idiyse mef'ûllerin peşi sıra sürekli bir biçimde var olması gerekir. İbn Teymiyye'ye göre meydana gelen her yeni mef'ûl yokken var olmuştur. Fakat filozoflar tür ile fert arasındaki farkın bilincine varamadıklarından fiil veme'ûlün zamansal olarak faille birlikte olması gerektiğini zannetmişlerdir.⁴⁶¹ İbn Teymiyye, âlemde hiç bir hâdisin var olmasını gerektirmesi sebebiyle filozofların ortaya koyduğu bu yaklaşımın yanlış olduğunu söylemiştir. Çünkü duyumsanan gerçeklik bunun tam tersine delalet etmektedir ki bu filozofların da kabul ettiği bir durumdur.⁴⁶²

⁴⁵⁸ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 23.

⁴⁵⁹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 24.

⁴⁶⁰ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 25.

⁴⁶¹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 337.

⁴⁶² İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 338.

İbn Teymiyye, kelamcılarının, fiilin sonradan var olması gereken bir şey olması durumunda failin de sonradan fail olması gerektiğini savunduklarını belirttikten sonra onlara cevaben şöyle demektedir: “Bu durumda iki ihtimalden biri geçerlidir:

1- Belirliolan her fiil veya mef'ûlsonradan var olur.

2- Fiilin türü sonradan var olur.

Fiilin belirli olması ile müessirliğin ve eser türünün devamı arasında bir çelişki söz konusu değildir. Bu sebeple fiilin türü ile müessirliğin ve eser türünün devamı arasında bir çelişkinin olmaması daha evladır”.⁴⁶³

“Belirli bir hâdis başka bir hâdis olmaksızın var olmaz, bu hâdis de başka bir hâdis olmaksızın var olmaz” sözünün İbn Teymiyye’ye göre iki manası olabilir:

1-Kendisinden önce bir hâdis var olmadan herhangi bir hâdis oluşmaz. Bu eserlerde teselsül manasına gelir ki bu konudaki görüşlere daha önce değinildi.

2-Kendisiyle birlikte bir hâdis olmaksızın herhangi bir hâdis var olamaz. Çünkü hâdis bir sebep olmaksızın bir hâdisin oluşması imkânsızdır. Fail, hâdis olan herhangi bir sebep meydana gelmeksizin eylemde bulunamaz.⁴⁶⁴

İbn Teymiyye, ikinci manada belirli olan her hâdisin onu önceleyen başka bir hâdis varlığına bağlı olamayacağını ittifakla kabul edildiğini söylemektedir. Hâdis türüne ait varlığın yinehâdis türünün varlığına bağlı olmasının da imkânsız olduğunu belirtmiştir. Çünkü her hâdisin, hâdis bir sebebi olmalıdır. Hâdis olan bu sebep ile belirli bir hâdisin kastedilmesi failiyetin tamamlanma şartlarında teselsüle götürürken hâdis türün kastedilmesi kısır döngüye sebebiyet verir.⁴⁶⁵

İbn Teymiyye döngünün (devir) iki türü olduğunu söylemektedir:

1- Kablî ve Sebki Devir (Kısır Döngü): Bu devir türü ittifakla muhaldir. Bu tür devre “Ancak X’ten sonra Y ve ancak Y’den sonra Xvar olur” gibi bir ifade örnek verilebilir. Bu ifade muhal olan bir manayı içermektedir. Çünkü bir şey kendisinden

⁴⁶³ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 49.

⁴⁶⁴ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 19.

⁴⁶⁵ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 302; İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 15-16.

önce veya sonra var olamaz. Bu bağlamda döngünün imkânsız olması gibimüessir veya tam bir müessir olma konusunda teselsül de imkânsızdır.⁴⁶⁶

2- İktiranî ve Maî Devir (İzafe, Muzayefe):“X, ancak Y ile birlikte var olur. Ne ondan önce ne de ondan sonra var olur” şeklinde ifade edilen döngüdür. Eserlerde vuku bulan teselsül konusunda dile getirilen tartışma var olsa da eserlerde maî devir ittifakla mümkündür.⁴⁶⁷ Buna örnek olarak baba ve çocuk arasındaki ilişki verilebilir. Zira çocuk var olmaksızın babalığın gerçekleşemeyeceği gibi baba var olmadan çocuk da var olamaz.⁴⁶⁸

İbn Teymiyye’ye göre bu noktada tür ile fert arasındaki farka vakıf olamayan kelimcilerin hâdis bir şey olmaksızın Allah’ın eylemde bulunduğu savunmuşlardır. Fakat bu, kadîmden hiçbir şekilde hâdis bir şeyin sudur etmemesini gerektirmesi nedeniyle yanlıştır. Çünkü hâdis bir sebep olmaksızın bir hâdisin var olması durumunda yukarıda dile getirilen “hâdis bir sebep olmaksızın bir hâdisin meydana gelmesi imkânsızdır” yargısı yanlışlanmıştır. Böylece Allah’ın hiçbir şey yapmamış olması icap eder. Zira herhangi bir sebep hudûs bulmaksızın Allah’ın fiil işlemesi aynı olan iki şeyden birini herhangi bir müreccih olmaksızın tercih etmiş olması manasına gelir. Bu ise imkânsız olan bir durumdur.⁴⁶⁹ Tüm bu açıklamalara rağmen yaratılanların türü için verilen kıdem hükmünü âlem için verilen kıdem hükmüyle eş değer tutan düşünürler İbn Teymiyye başta olmak üzere türün kıdemi görüşünü savunanları dehrî filozofları takip etmekle suçlamış ve tekfir etmişlerdir.⁴⁷⁰

İbn Teymiyye’ye göre bunun sebebi kelim kitaplarında bu konuyla ilgili iki görüşten başka herhangi bir görüşün yer almayışıdır. Bu iki görüş şu şekilde sıralanabilir:

1- Filozofların savunduğu âlemin kıdemi görüşü.

2- Filozoflara itiraz eden ve Allah’ın ezelden hiçbir şey yapmadığını ve konuşmadığını ama sonradan ve herhangi bir sebep olmaksızın fiil ve kelamı var ettiğini savunan Cehmiyye, Mutezîle, Kerrâmîye ve Allah’ın meşîeti ve kudretiyle daha önce

⁴⁶⁶ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 68.

⁴⁶⁷ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 68.

⁴⁶⁸ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 16.

⁴⁶⁹ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 19.

⁴⁷⁰ Muhammed el-Velî er-Rifâî, **İstihânü'l-Havz fi İlmi'l-Kelam (Ta'lik)**, Dârü'l-Meşârîf, Beyrut 1995, s. 42.

konuşmayıp sonradan meşîeti ve kudretiyle fiil ve kelamı meydana getirdiğini söyleyen Küllabîlerin savunduğu görüş.

İbn Teymiyye ikinci görüşün peygamberin haber verdiği gerçekliğe daha yakın olması nedeniyle yukarıda verilen iki görüş dışındaki görüşlerden bihaber olan kişinin bu görüşü peygamberin görüşü zannettiğini söylemektedir. Bununla birlikte bu zanna sahip olan kişinin Kur'an'dan, Peygamber'den (a.s), sahabe ve tabiinden nakledilen herhangi bir delile sahip olmadığını belirtmiştir. Ona göre kelmacılarâlemin hudûsunu bu görüşle desteklemiş ve bu görüşü dinin aslı olarak takdim etmişlerdir. Oysa naklî delillerde böyle bir şey söz konusu değildir. İbn Teymiyye'ye göre bu görüş, naklî deliller tarafından desteklenmemesibir yanaaklî delille de çelişen bir görüştür.⁴⁷¹

İbn Teymiyye,âlemin hâdis olduğunu birçok kitabında dile getirmiştir. Buna rağmen Abdülkâfi es-Sübkî (ö. 773/1319) gibi bazı âlimler âlemin kîdemini savunduğunu söylemiştir. Fakat İbn Teymiyye, bu âlimlerin iddiasının aksine ne âlemin ne de âlemden herhangi bir parçanın kîdemini savunmuştur.⁴⁷²

İbn Teymiyye'de âlemin türsel kîdemi âlemin kîdemi manasına gelmez. Bunun gerekçeleri şu şekilde sıralanabilir:

1- İbn Teymiyye tümellerin hariçte bulunmadığını savunur. Bu nedenle İbn Teymiyye'nin sarf ettiği "tür kadîmdir" ifadesindeki tür kavramını tümel bir manaya taşımak mümkün değildir. İbn Teymiyye'ye göre tümel bir şeyin hariçte olduğuna hükmetmek doğru da olabilir yanlış da; eğer zihindeki tümel mananın hariçte olduğu yani zihni mananın haricî varlığa mutabık olduğu kastedilirse doğru bir hüküm, hariçte bulunan şeyin tümel olduğu kastedilirse akla ve hisse aykırı bir hüküm verilmiş olur.

Hariçte bulunan her bir şey diğerdinden ayrı ve farklıdır. Bu nedenle hariçtekini tasavvur etmek cins ve türlerdeki ortaklığı engelleyen bir durum oluşturur. Tümel ise kendisinde birçok şeyin ortaklığını engellemeyen kavramdır. Tüm tikellerde ortak olan bir şeyin tikele parça olması mümkün değildir. Bu nedenle herhangi bir şartla sınırlandırılmamış mutlak varlık kavramı, umur-ı ammeden olup vacip, mümkün, tek, çok,

⁴⁷¹ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 61,64.

⁴⁷² Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî el-Kebîr, **ed-Dürretü'l-Müdfe fi'r-Reddi ala İbn Teymiyye**, Matbaatü't-Terakkî, Dımaşk 1247 h., s. 7.

zihni, harici olan şeylerin tümü içim kullanılan tümel bir kavramdır ve hiçbir surette hariçte bulunmaz.

İbn Teymiyye nazarında tüm açılardan aynı olan bir nitelikte ortak iki varlığın mevcudiyeti imkânsızdır. Fakat varlık kelimesi ve tasavvuru hem zorunlu hem de mümkün olan varlığı kapsamaktadır. Bununla birlikte varlığın, zorunlu olanda gerektirdiği bir şeyin mümkünde var olması gerekmez. Hatta zorunlu varlıkta hiçbir şekilde mutlak varlık ve mutlak mahiyet söz konusu değildir. Onun mahiyeti hakikati, hakikati ise varlığıdır. Zorunlu ve mümkünde bulunan müşterek varlığın zihinde olduğu gibi hariçte de her ikisinde var olduğufarzedilebilir. Bu durumda birinin diğerinden ayrılması, ancak insanın onu diğer canlılardan ayıran bir canlılığa sahip olması ya da beyaz ve siyahın renk olmada ortak olmalarıyla birlikte özel bir renkle birbirlerinde ayrılması gibi özel bir varlıkla olur.⁴⁷³

Sonuç olarak İbn Teymiyye'ye göre hariçte olan her şey belirli ve tikel olarak vardır. Tümel hâriçte değil sadece zihinlerde mevcuttur.⁴⁷⁴ Bu sebeple türün ontik bir şey olduğunu savunan İbn Teymiyye'nin tür derken tümel bir şeyi kastetmiş olması mümkün değildir.

2- İbn Teymiyye'nin türden maksadı mef'ûllerin teselsül etmesi ve bir başlangıcının olmamasıdır. Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) de türün kıdeminden maksadın ezelden beri türe ait bir ferdin bulunması ve fertlerden oluşan teselsülün geçmişe doğru devam etmesi olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte Devvânî de İbn Teymiyye gibi bu görüşün türe ait olan her bir ferdin hâdis olmasıyla çelişmediğini belirtmiştir.⁴⁷⁵ Şerhü'l-Adudiyye üzerine haşiye kâleme alan Muhammed Abduh (ö. 1905 m.)da Devvânî'yi bu konuda desteklemiştir.⁴⁷⁶

3- İbn Teymiyyeâlemin her bir parçasıyla hâdis olduğunu muhtelif kitaplarında defaatle dile getirmiştir:

“Âlemden herhangi bir şeyin kadîm olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü kadîm olsaydı onu meydana getiren şey, zatıyla mûcip olurdu. Yaratan isteği, seçimi ve kendisinde kaim olan fiille fail olduğuna göre herhangi bir şey için zatıyla mûcip olması

⁴⁷³ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 279-280.

⁴⁷⁴ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 14; İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 73.

⁴⁷⁵ Gelenbevî, a.g.e., c. 1 s. 84.

⁴⁷⁶ Süveydan, a.g.e., s. 25.

mümkün değildir. Bu sebepten ötürü âlemde bulunan herhangi bir şeyin kadîm olması mümkün değildir”.⁴⁷⁷

“Âlemden herhangi bir şeyin kadîm olup Allah’ın zatından ayrılmamasını gerektiren her yaklaşım batıldır”.⁴⁷⁸

“Böylece âlemin kıdemi veya âlemden herhangi bir şeyin kıdemi görüşü için öne sürülmüş olan delil çürütülmüş oldu ve ispat edilmek istenen de zaten budur”.⁴⁷⁹

“Allah dışındaki her şey yaratılmış olup sonradan var edilmiştir. Onun kıdemi ile onunla birlikte bulunan başka bir kadîm yoktur. Çünkü onunla birlikte başka bir kadîmin bulunması aklen muhal ve şer’an batıldır”.⁴⁸⁰

“Allah’la birlikte başka bir kadîmin mevcudiyeti muhaldir”.⁴⁸¹

“Onun geçmişte sürekli mütekellim olması onunla birlikte mef’ûllerden belirli olan bir mef’ûlün bulunması manasına değil fiilin sürekli olması manasına gelir. Herhangi bir kişi bunun âlemin herhangi bir parçasının kıdemini gerektirdiğini zannederse bu onun yanlış tasavvurundan kaynaklıdır”.⁴⁸²

“Allah’ın mef’ûllerinden herhangi bir şey onunla birlikte kadîm değildir. O her şeyin yaratıcısıdır. Onun dışındaki her şey O’nun mahlûkudur ve ezelden beri sürekli yaratmış ve eylemde bulunmuş olduğu varsayılsa dahi her yaratılan sonradan var olmuş olup hâdistir”.⁴⁸³

“Bu âlemin kıdemini savunanlar, diğer gruplara nispeten aklîve naklî delillerden çok daha uzaktır”.⁴⁸⁴

Bu nakillerden anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye Allah dışındaki herhangi bir şeyin kadîm olmadığını fakat mef’ûl teselsülünün gelecekte olduğu gibi geçmişte de sonsuz olduğunu savunmaktadır.

⁴⁷⁷ İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 148.

⁴⁷⁸ İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 150.

⁴⁷⁹ İbn Teymiyye, **Safadiyye**, s. 276.

⁴⁸⁰ İbn Teymiyye, İbn Hazm, a.g.e., s. 307.

⁴⁸¹ İbn Teymiyye, **Safadiyye**, s. 270.

⁴⁸² İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 84.

⁴⁸³ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 70.

⁴⁸⁴ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 78.

2.2.1.3. Yoktan (Adem-Hiç) Yaratma

İbn Teymiyyekelamcılarının dile getirdiği; Allah yarattıklarını yoktan yarattı veya âlem yokluktan yaratıldı⁴⁸⁵ ya da hâdis yokluktan sadır olan varlıktır⁴⁸⁶ ve benzeri ifadelerin farklı anlamlara taşınabilecek ifadeler olup Allah'ın, Peygamber'in ve seleften herhangi birinin kelimasında bulunmadığını söylemiştir.⁴⁸⁷

Kelamcılarının kullandığı bu ifadeler vahye ve selefte dayanmıyor olsa bile doğru bir mana için kullanılmıştır. Bu mana doğru olsa da kullanılan ifadeler farklı manalara çekilmeye müsait olduğundan pekisabetli değildir. Kelamcılarının kullandığı bu ifadelerdeki yanlışlığı gören filozoflar, bu ifadelerden yola çıkarak kelamcılara yüklenmişlerdir. Çünkü bu ifadelerden yokluğun bir madde ya da cisim olduğu anlaşılacağı gibi Allah ile âlem arasında zamansal olan bir yokluk sürecinin vuku bulunduğu da anlaşılabilir.

Bu ifadeleri kendi lehlerine kullanan filozoflar kelamcılarını müşahede deliliyle ilzam etmek suretiyle şahitte herhangi bir şeyin başka bir şey olmadan var olduğunu görmediklerini söylemişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre filozofların bu ilzamları ulaşmak istedikleri iki sonuç vardır:

1- Önceden var olan bir madde olmaksızın hâdis bir şeyin meydana gelebileceğini ispatlamak.

2- Kadîm bir yaratandan hâdis şeylerin meydana geldiği fikrini çürütmek.

Oysa kelamcılar ne yokluğun hariçte bulunan bir manaya karşılık geldiğini ne de Allah ile âlem arasında zamansal bir yokluk sürecinin geçtiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle kelamcılarının söz konusu ifadelerle filozofların anladığı manayı hiçbir surette kastetmedikleri söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye'nin de belirttiği üzere Ehl-i Sünnetkelamcılarının bu ifadeden maksatları âlemin yokluktan sonra var edilmiş olmasıdır.⁴⁸⁸

İbn Teymiyye'ye göre ma'dumun hariçte var olduğu düşüncesi, zihinde bulunanla hariçte bulunanı ve ilmî varlıkla aynî varlığı karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Zihinde var olup güç yetirilen ve istenebilen ma'dumun, güç yetirilmeyen ve istenemeyen

⁴⁸⁵ Bağdâdî, **Fark**, s. 106; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 59.

⁴⁸⁶ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 17.

⁴⁸⁷ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 41.

⁴⁸⁸ Beyâzîzâde, **İşârât**, s. 109; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 56, 59.

ma'dumdan ayrılması bazı âlimleri madum vardır fikrine sürüklemiştir. Çünkü salt yoklukta ayırma düşünülemez.⁴⁸⁹ Çünkü kudret ve irade ancak ma'dum olan mümkününe yönelebilir.

İbn Teymiyye yokluğun, sadece zihinde tasavvur edilebileceğini belirtmiştir. Zira zihin, yokluğu âlemin ardında bir boşluk veya karanlık bir yer gibi hayallerle tanımlar. Bu sebeple ona bir şey gireceğini ve ondan bir şey çıkacağını tasavvur eder. Hâlbuki hariçte bulunmayan herhangi bir şey için böylesi hükümler verilemez.⁴⁹⁰

İbn Teymiyye, filozofların kelamcılara karşı kullandığı argümanı reddetmekle birlikte kelamcıları da eleştirmiştir. Göklerin ve yerin yaratılmış olmasından yola çıkan kelamcılar kıdemde Allah'la birlikte herhangi bir şeyin bulunmadığı ve âlemi sonradan yarattığı gibi bir yargıya varmışlarsa da İbn Teymiyye'ye göre bu yanlış bir çıkarımdır. Göklerin ve yerlerin yaratılışını kelamcılar bu şekilde yorumlayıp Allah'ın atomları herhangi öncül bir madde olmaksızın var ettikten (ibdâ) sonra arazları yarattığını (halk etme) ve duyumsadığımız tek şeyin arazların meydana getirilişi olduğunu söylemişlerdir.⁴⁹¹ Buradan yola çıkarak kelamcıların ibdâ ile halk etmeyi yaratmanın farklı kategorileri olarak gördükleri söylenebilir. İbdâ yoktan yaratmaya karşılık gelip sadece atomları kapsarken halk etme var olan bir madde kullanılarak yaratmadır ve sadece arazlarda gerçekleşen fiilleri kapsar. Buna göre tüm âlem maddesiz olarak ibdâ edilen atomların değişik şekillerde terkip edilmesi veya ayrıştırılması, yoğunlaştırılması veya seyreltilmesi vs. müdahalelerle meydana gelmiştir.

Kelamcıları yoktan yaratmayı açıklamak için “yer ve göklerin Bedî”⁴⁹² ayetini delil olarak kullanmışlardır. Beyâzîzâde, “bedî” kelimesinin “mübdî” ile aynı manaya geldiğini söyledikten sonra “mübdî” kelimesinin “ibda” mastarından türetilmiş olup bir şeyi alet, madde, zaman ve mekân olmaksızın oluşturmayı ifade ettiğini belirtmiştir.⁴⁹³ İbn Sîna da ibdâ kavramı için benzer bir tanımlama yapmıştır. Fakat İbn Sîna bu tanıma ek olarak madde ve zaman olmaksızın var olan bir şeyin, yokluğu önceleyemeyeceğini söylemiştir. Ona göre tekvîn ve ihdâs öncül bir maddenin varlığına ihtiyaç duyarken ibdâ öyle

⁴⁸⁹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 57.

⁴⁹⁰ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 56,57.

⁴⁹¹ İbn Teymiyye, İbn Hazm, a.g.e., s. 305-306.

⁴⁹² **Kur'ân**, Bakara, 2/117.

⁴⁹³ Beyâzîzâde, **İşârât**, s. 180.

değildir.⁴⁹⁴ İbn Sîna, bu yorumuyla kelamcılar gibimaddesiz var etme ve madde aracılığı ile var etme olmak üzere iki türlü var etmeden bahsetmektedir. Fakat kelamcılardan farklı olarak yokluğun, madde aracılığı ile var etmeyi öncelemesiyle birlikte maddesiz var etmeyi önceleyemeyeceğini belirtmiştir.

Bu noktada mesele yine âlemin kıdemine dayanmaktadır. Allah'la âlem arasında bir zaman olmadığına inanan filozoflar “yoktan yaratma” lafzının Allah ile âlem arasında bulunan bir yokluk sürecini ifade ettiğini belirtmişlerdir. Hâlbuki daha önce de belirtildiği üzere kelamcılara göre âlemden önce zaman yoktur ve bu konuda filozoflarla aynı görüştedirler.

İbn Teymiyye, Aristoteles ve ona tâbi olan bazı filozofları istisna etmek sûretiyle, çoğu filozofun, müşrikler, mecûsîler, ehl-i kitap ve diğer tüm inanç sahiplerinin göklerin ve yerin sonradan yaratılıp hâdis olduğu konusunda görüş birliğine varmalarıyla birlikte onların maddesi konusunda görüş ayrılığına düştüklerini belirtmiştir. Söz konusu maddenin bu âlemden önce var olup olmadığı, ondan önce bir süre ve başka bir maddenin var olup olmadığı ya da âlemin herhangi bir süre ve madde olmaksızın var edilip edilmediği gibi soruların cevaplarında farklı görüşler öne sürmüşlerdir.⁴⁹⁵

Kur'an'da “daha önce sen hiç bir şey değilken seni de yaratmışım”⁴⁹⁶ ayetinde olduğu gibi, bir şeyin yok iken yaratıldığından bahsedilmektedir. Bu ifadeden, yaratılan her şeyin kendisini önceleyen bir maddeden yaratılmasını olumsuzlayan bir manayı çıkarsamak mümkün değildir. İbn Teymiyye bu âlemin yani gökler ve yerin altı gün gibi bir sürede yaratıldığını, göklerin arşınla birlikte bulunan suyun buharından, meleklerin nurdan, cinlerin ateş özünden, Âdem'in de topraktan yaratıldığını ve Kur'an'da herhangi bir şeyin kendisini önceleyen bir madde olmaksızın yaratıldığından hiçbir şekilde bahsedilmediğini söylemektedir. Hatta duyumsanan âlemin daha önce yaratılan bir maddeden var edildiği konusunda Kur'an, Tevrat, Müslüman ve ehl-i kitap din âlimlerinin ittifak ettiğini belirtmiştir.⁴⁹⁷ Nitekim Allah, Kur'an'da şöyle buyurmaktadır: “Sonra duhân halinde olan göğe yöneldi, ona ve yere: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi...”⁴⁹⁸ İbn Teymiyye bu ayette geçen “duhân” kelimesinden maksadın buhar olduğunu ve bu

⁴⁹⁴ İbn Sîna, a.g.e., c. 3 s. 95.

⁴⁹⁵ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s 156.

⁴⁹⁶ **Kur'ân**, Meryem, 19/9.

⁴⁹⁷ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 80.

⁴⁹⁸ **Kur'ân**, Fussilet, 41/11.

maddeden önce su ve arş gibi mahlûkların var olduğunu belirtmiştir. Bunu şu ayetten çıkarsamak mümkündür: “O,..., arşı su üzerinde iken,gökleri ve yeri altı günde yarattı”.⁴⁹⁹

İbn Teymiyye'nin dediğine göre Peygamberler, feleklerin ve onlara ait hareketlerin miktarı olan zamanın yaratıldığını ve feleklerin daha önce var olan herhangi bir maddeden ve bu zamandan önceki bir zamanda var edildiğini haber vermişlerdir. Allah, gökleri ve yeri altı günde yaratmıştır. İbn Teymiyye'ye göre göklerin ve yerin yaratıldığı o günler, içinde bulunduğumuz günlerden ve feleklerin hareketi olan zamandan farklıdır. O günler, gökler ve yer yaratılmadan önce var olan cisimlerin hareketiyle takdir edilen günlerdir.⁵⁰⁰ Görüldüğü gibi yer ve göklerin yaratılmasını önceleyen mahlûkların güneş ve ay hareketi miktarına göre hesaplanan zamandan farklı bir zaman içerisinde yaratıldıklarını savunan İbn Teymiyye bu görüşü filozofların cumhuruna atfetmiştir. Bununla birlikte filozoflardan bazılarının belirli olan söz konusu maddenin kadîm olduğu görüşünü benimsediklerini söyleyen İbn Teymiyye bunun yanlış olduğunu belirtmiştir.⁵⁰¹

İbn Teymiyye'ye göre herhangi bir maddeden yaratılmış olsa da yaratılan şey hâdistir ve yokluktan sonra var olmuştur.⁵⁰² Yani bir şeyin herhangi bir maddeden var edilmiş olması hâdis olması ve bir muhdise gereksinim duymasıyla çelişmez. Zira İbnü'l-Cevzî'nin de dediği gibi Sanî ve Muhdis'in ispatı için maddenin varlığı veya yokluğu çok önemli değildir. Zira âlemde bulunup sürekli değişen şekil ve suretler maddede gerçekleşmeler de herhangi bir maddeye sahip değildir. Bu sebeple maddeyi suretten surete koyan, değiştiren ve her bir sureti yokken var eden bir musavvirin varlığı zorunludur.⁵⁰³

İbn Teymiyye, bazı âlimlerin yaratılanların türünün de fertler (belirli hâdisler) gibi yoktan var edildiğini savunduklarını, hatta bu konuda icma naklettiklerini fakat bu meselede ne kitaptan ne sünnetten ne de sahabi ve tabiinden nakledilen herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarını söylemiştir. Ona göre yoktan yaratılma sadece belirli hâdisler için söylenebilecek bir yargıdır. Hâdislerin türü için böyle bir şey söylemek mümkün

⁴⁹⁹ **Kur'ân**, Hud, 11/7.

⁵⁰⁰ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 78.

⁵⁰¹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s 157. Buna dayanarak İbn Teymiyye'nin içinde bulunduğumuz âlemden maksadının güneş ve ay altı âlem olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımla ona göre ay atı âlemin zamanı ile ay üstü âlemin zamanının birbirinden farklı olduğu söylenebilir.

⁵⁰² İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 55.

⁵⁰³ Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî el-Kureşî el-Bağdâdî, **Telbîsü İblîs**, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Beyrut 2007, s. 75.

değildir.⁵⁰⁴ Çünkü daha önce de söylendiği gibihâdis türünün yoktan var edildiğini söylemek Allah'ın fiil türüne sonradan kâdir olmasını gerektirir. Bu ise Allah'ın kemaline yaraşmayan ve O'nun için mümkün olmayan bir durumdur. Zira sürekli kâdir olan Allah için makdurun varlığı sürekli mümkün olmalıdır. Eğer makdur varlık imkânsızken sonradan mümkün olmuşsa Allah sonradan kadir olmuş ve fiili, herhangi bir vasıta olmaksızın imkânsızlık düzlemindenimkân düzlemine geçmiş olur ki bu imkânsız olan bir durumdur.⁵⁰⁵ Bununla birlikte Allah dışındaki her şeyin hâdis olduğunu söyleyen İbn Teymiyye'nin, filozofların aksine ezeli maddeyi kabul etmediğini belirtmek gerekir. Ona göre Allah dışındaki her şey yok iken var edilmiştir. Fâil ve Hâlık olan Allah tarafından ezelden beri var edilegelmiştir.⁵⁰⁶

Şimdi hudûs delilinin en önemli ikinci öncülü olan “Kendisinde hâdis kabul eden her şey hâdistir” öncülü ele alınabilir.

2.2.2. Kendisinde Hâdis Kabul Eden Her Şey Hâdis Değildir

İbn Teymiyyeâlemin kıdemi görüşüne,hâdislerin Allah'ta kaim olması ile cevap verme yönteminin din mensubu âlimlerin ve âlemin hudûsunu savunan filozofların geliştirdiği bir yöntem olduğunu belirtmiştir. Onlara göre hâdislerin Allah'ın zatında kaim olması hiçbir surette Allah'ın mef'ûllerle ve söz konusu hâdislerle nitelendiği manasına gelmez.⁵⁰⁷

İbn Teymiyye'ye göre kelâmcıların hudûs delilinde öne sürdüğü “hâdislerden soyutlanmayan şey hâdistir” ya da “hâdisleri kendinde kabul eden her şey hâdistir” öncülü yanlıştır.⁵⁰⁸ Onun nazarında Allah,kadîm olmasıyla birlikte hâdis fiilleri kendi zatında kabul eder. Ona göre hudûs delilinin en önemli öncüllerinden biri olan bu öncülün çürütülmesi durumunda hudûs delili tamamen çürütülmüş olacaktır. Esasında İbn Teymiyyenin naklettiğine göre tür ile fert arasındaki farkı algılayamamanın neticesi olan ve “hâdislerden soyutlanmayan şey hâdistir” öncülünü doğur temel düşünce, yaratanın

⁵⁰⁴ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 60.

⁵⁰⁵ İbn Teymiyye, **Safediyye**, s. 49.

⁵⁰⁶ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 70.

⁵⁰⁷ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 123.

⁵⁰⁸ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 111.

ezelde fiilde bulunmasının ve konuşmasının imkânsız olduğu ve imkânsız olan bu fiilin herhangi bir sebep olmaksızın imkândüzlemine çıkmış olduğu düşüncesidir.⁵⁰⁹

İbn Teymiyye Cehmiyye, Mutezîle ve bu konuda onları takip eden Şîa ve Kerrâmiyye gibi fırkalarınbaşlangıçsız hâdis zincirinin imkânsız olduğundan yola çıkarak zâtî imkânsızlığın zatî imkâna dönüşebileceğini iddia etmişlerdir. Buna binaen zâtında bir değişim olmamasıyla birlikte Allah için fiilin imkânsız iken bir anda mümkün evrildiğinisöylemişlerdir. İbn Küllâb, Eş'arî ve onları takip edenler ise zati bir dönüşümden bahsetmeseler de nisbî bağlamda fiilin Allah için imkânsız iken mümkün dönüşüğünü söylemişlerdir.⁵¹⁰ İbn Kayyîm bunu şu beyitlerle ifade etmiştir:

و قضى بأن الله كان معطلا
و الفعل ممتنع بلا إمكان

(Allah'ın geçmişte âtil olduğuna ve fiilin muhal ve imkânsız olduğuna hükmetti)

ثم استحال و صار مقدورا له
من غير أمر قام بالديان

(Sonra Deyyân'da herhangi bir şey kaim olmaksızın fiilin dönüşüm geçirip güç yetirilebilir olduğuna).⁵¹¹

Cehmiyye belirli hâdislerle, hâdis türünün zamansal açıdan farklı olduklarını ve türün imkânı için belli bir zamanın olmadığını savunmuştur. Yani varsayılan her vakitten önce türün hudûsu mümkündür. Bununla birlikte türün hâdis olması ve var edilmeden önce imkânsız olduğunu iddia etmekaçık bir çelişkidir. Çünkü bu, imkânsızlık kategorisinden imkân kategorisine geçişin sürekli mümkün olduğu ve dolayısıyla mümkün olmayanın sürekli mümkün olduğu sonucunu verir ki bu akla aykırı bir durumdur.⁵¹²

İbn Teymiyye Cehmiyye tarafından ortaya atılan bu söylemin Kur'an, sünnet ve icma'da hiçbir şekilde yer almadığını söylemiştir.⁵¹³ Ona göre bir şeyin imkânsızlık kategorisinden imkân kategorisine geçmesi Allah'a noksanlık atfetmekle eşdeğerdir ve Onun, sonradan kemale ulaştığı ve noksanlıktan kemale ermesi bakımındanyaratılan varlığa benzediği manasınagelir. Bunun yanı sıra herhangi bir sebep olmaksızın imkânsız olan mümkün dönüşemez. Daha önce görüldüğü üzere salt yoklukta hiçbir şey mevcut

⁵⁰⁹ İbn Teymiyye, İbn Hazm, a.g.e., s. 306.

⁵¹⁰ İbn Teymiyye, **Minhâc**, c. 1 s. 156-158; İbn Ebi'l-İz, a.g.e., s. 128.

⁵¹¹ İbn Kayyîm, a.g.e., s. 22.

⁵¹² İbn Ebi'l-İz, a.g.e., s. 128.

⁵¹³ İbn Teymiyye, İbn Hazm, a.g.e., s. 306.

olmadığından hâdis bir sebep olmaksızın imkânsız olan bir şeyin mümkününe dönüşmesi olanaksızdır.⁵¹⁴

“Hâdise kâbil olan her şey hâdistir”öncülü sıfatlar konusuyla da yakından ilişkilidir. Hatta sıfatlar konusunda benimsenen görüşün bu konuda varılacak sonucu belirlediği söylenebilir. Zira İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre hâdislerin zatta kaim olmasının imkânsız oluşu kelamcılar nazarında teselsülün imkânsızlığına bağlıyken filozoflara göre zatta sıfatların kaim olmamasına bağlıdır.⁵¹⁵ Kelamcılarla filozoflar arasındaki bu görüş farklılığının temel bakış açısına yani kelamcıların başlangıç noktası olarak âlemi filozofların ise Allah'ı ele almasınadayandığı söylenebilir.

2.2.2.1. Sıfatlar

Mukaddemen ana hatlarıyla betimlenen sıfatlar hakkında temel üç görüşten bahsedilebilir.

- 1- Cehmiyye ve onları takip eden Mutezîle ve filozofların benimsediği ta'til (tüm sıfatlardan soyutlama) görüşü.⁵¹⁶
- 2- Eş'ari ve Mâtürîdîlerin benimsediği sıfatların bazısını ta'til diğer bazısını ispat görüşü.
- 3- Selefin takip ettiği ispat görüşü.

Birinci Görüş

Mutezîle ve diğer gruplar gibi Cehmiyye'den olup sıfatları kabul etmeyenâlimlere göre Allah'ın zâtında kadîm veya hâdis olanherhangi bir mana kaim değildir ve olamaz. İbn Teymiyye'ye göre onlar bu bakış açısını, Allah'ı hâdis ve arazlardan tenzih olarak nitelendirse de maksatları Allah'a ait olan sıfatları ve onda kaim olan meşîete bağlı olan fiilleri nefyetmektir.⁵¹⁷ Sıfatlara dair böylesi bir eğilime sahip olan bu kelamcılar tüm

⁵¹⁴ İbn Teymiyye, **Hadîsü İmrân**, s. 77.

⁵¹⁵ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 137.

⁵¹⁶ Burada müteahhir Cehmiyyenin mütekaddim Cehmiyyeden daha fazla ta'tili vurguladığını söylemek gerekir. Çünkü Cehm b. Safvan teşbih'ten sakınarak Allah'ın yaratılanlarda var olan sıfatlarla nitelenemeyeceğini söylemiştir. Onun hayat ve ilim sahibi olduğunu kabul etmezken, yaratılanlarda kendi mezhebine fiil, kudret ve yaratma nitelikleri bulunmadığından Allah'ı kâdir, fâil ve hâlık olarak nitelendirmiştir. Ona göre meşîet vardır ve âlem hâdistir. Cehm b. Safvan'ın benimsediği görüşün dışına çıkan müteahhir Cehmiyye ekolü mensubu kelamcılar bütüncül bir ta'tili benimsemişlerdir. Bağdâdî, **Fark**, s. 186; İsferyîni, a.g.e., s. 108.

⁵¹⁷ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 115.

fiillerin Allah'tan ayrı ve yaratılmış olduğunu savunmuşlardır.⁵¹⁸ Ayrıca bu kelimacılar, cisimlerin ve dolayısıyla âlemin hudûsunu ispat için bu düşüncenin zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir. Mesela Hayyât, Allah'ın kadîm olduğunu savunmakla birlikte onun zatında hâdislerin kaim olduğunu savunankişinin cisimlerin hudûsunu ispatlayamayacağını söylemiştir.⁵¹⁹ Onların nezdinde Allah'ta hâdislerin kaim olduğunu söylenmesi durumunda ya Allah'la birlikte her şeyin hâdis olduğu ya da Allah'la birlikte her şeyin kadîm olduğukabul edilmelidir. Bu iki ihtimalinde yanlış olduğunu söyleyen kelimacılar ise Allah'ın zatında hâdis bir şeyin kaim olamayacağı sonucuna varmışlardır.

Allah'ta fiillerin kaim olmadığını söyleyenlerindayandığı temel iki öncül vardır:

1- Fiil Mef'ûle, Yaratma Yaratılanla Aynıdır:

İbn Teymiyye'nin yaptığı nakle göre Cehmiyye, Mutezîle, son dönem Küllâbîler, Eş'arîler ve filozoflar Allah'ın zatında hâdislerin kaim olmasını gerektirmesi veya âlemin kîdemi neticesini vermesi gerekçesiyle fiili, zâtî sıfat olarak değerlendirmeyip mef'ûl ile bir tutmuşlardır. Zira fiilin mef'ûlden ayrı olup ezeli olması durumunda âlemin kîdemi, hâdis olması durumunda ise her hâdis bir muhdise gereksinim duyduğundan, teselsül gerekecektir ve her iki netice de onlara göre imkânsızdır.⁵²⁰

Allâf, Nazzâm ve Cübbâî gibi kelimacılar yaratmanın yaratılanla aynı olduğunu söylemelerde⁵²¹ de Kadı Abdücebbâr'ın Mutezîlenin doğru görüşü olarak ifade ettiği yaklaşıma göre yaratma yaratılandan farklıdır. Yaratma takdirle eş değerken yaratılan, amaca uygun bir şekilde takdir edilmiş olan şeydir yani irâdenin vuku bulduğu fiildir.⁵²²

İbn Teymiyye'nin söylediğine göre birçok âlim, fiilin Allah'ın zatında kaim olduğunu ve tekvin olarak isimlendirilen yaratmanın zâtî bir sıfat olup yaratılandan farklı bir şey olduğunu savunmuştur. İbn Teymiyye bu görüşü Hanbelîlerin ekserisine, erken dönem Küllâbîlere, Sûfiyyeye, Hanefî, Malikî ve Şafîî imamlara nispet etmiştir.⁵²³

⁵¹⁸ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s 461; İbn Kayyim, a.g.e., s. 21, 22, 26.

⁵¹⁹ Hayyât, a.g.e., s. 146.

⁵²⁰ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 18.

⁵²¹ Eş'arî, **Makâlât**, s. 206-207.

⁵²² Abdücebbâr, a.g.e., s. 548.

⁵²³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 123; Nesefî, **Bahr**, s. 34.

Ayrıca Bağavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhü's-Sünne* isimli kitabında bu görüşü Ehl-i Sünnet'ten naklettiğini belirtmiştir.⁵²⁴

Ebû Hanîfe'yi takip ederek fiilin zâtî ve ezeli bir sıfat olduğu görüşünü⁵²⁵ savunan Mâtürîdî, bunu kabullenmeyen ve fiilin kudret ile nitelenen bir durum olduğunu söyleyen Ka'bî'ye şu soruyu sormaktadır: Allah yaratılanları yaratmamaya güç yetirir mi? Bu soruya verilecek olan olumsuz cevap yaratmanın vefiilin zâtî bir nitelik olduğu sonucunu verirken olumlu cevap yaratılanların kadîm olduğu sonucunu verecektir. Çünkü bu durumda kudret henüz yaratılmamış bir şey üzerine vuku bulacaktır.⁵²⁶ Bu soru, varlığı yok etme değil yok olanın varlığını engelleme algısına mebnidir. Bunun "hâdisler zincirinin başlangıcı vardır" öncülünün kabulüyle birlikte⁵²⁷ âlemin kîdemini gerektirdiği ve bu zeminde ispatlanacak olan fiil sıfatının, tabiat ile yaratma sonucunu vereceği bir tarafa bırakılacak olursa, ki Mâtürîdî'de böyle bir şey söz konusu değildir⁵²⁸, Eş'arîye ve Küllâbîye gibi Allah'ta hâdislerin kaim olması gereğinden kaçınarak fiil ile mef'ûlün aynı olduğunu söyleyen kelamcılarla tekvinin kadîm olduğunu ve tüm fiilî sıfatların hakikî olmayıp ona döndüğünü savunan Mâtürîdî mezhebi arasındaki görüş ayrılığı lafzî olmaktan öteye geçmemektedir.⁵²⁹

Kerrâmîye, mef'ûl türünün kîdemini gerektirecek olan fiillerdeki teselsülden kaçınmak için fiilin hâdis olup zâtta kaim olmasıyla birlikte Allah'ın sonradan fail olduğunu savunmuştur. Ehl-i hadis ise fiilin zâtta kaim ve hâdis olup kudret ve meşîtebağlı olduğunu savunmuş, Allah'a ait olan fiilin ezeli ve ebedî olduğunu söylemiştir. İbn'ül-Kayyim el-Cevziyye bu durumu aşağıdaki beyitler arasında dile getirmiş ve bu konuda ehl-i hadisin görüşünü benimsemeyenlere cevap vermiştir:

و القائلون بأنه هو عينه فروا من الأوصاف بالحدثان

(Fiilin mef'ûl ile aynı olduğunu söyleyenler Onu hudûsile nitelemekten kaçındılar)

ما كان ممتنعاً عليه الفعل بل ما زال فعل الله ذا إمكان

⁵²⁴ İbn Teymiyye, *Hadîsü'n-Nüzûl*, s. 156-159.

⁵²⁵ Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 46.

⁵²⁶ Ebû Mansur, a.g.e., s. 43.

⁵²⁷ Ebû Mansur, a.g.e., s. 14.

⁵²⁸ Ebû Mansur, a.g.e., s. 37.

⁵²⁹ Ali el-Kârî, a.g.e., s. 33.

(Onun fiilde bulunması hiçbir zaman imkânsız değildi. Bilakis onun fiili hep mümkündü)⁵³⁰

Öte taraftan İbn Teymiyye de herhangi bir mef'ûle geçişli olan fiilin onun bizatihi kendisi olmayacağını gerekçe göstererek Allah'a ait olan fiillerin yaratılanların kendisi olmadığını savunmuştur.⁵³¹

2- Kudretve Meşiete Bağlı Olan Şeyler Allah'taKaim Olmaz:

İbn Teymiyye varlıksal olarak kudrete ve meşiete bağlı olan şeylerin Allah'ta kaim olmasının kelamcılarca hâdislerin Allah'a hulûlü olarak isimlendirildiğini söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre bu isimlendirme ilk olarak Mutezîle'nin bir kolu olanCehmiyye tarafından ortaya atılmıştır. Daha sonra bunları Ebû Muhammed b. Küllâb ve onu takip eden Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. 4./10. yy başları [?]), Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve bunları takip eden Cüveynî gibi birçokâlim takip etmiştir.İbn Teymiyye'nin aktardığına göre bu âlimlersöz konusu öncülü esas alarakgeçişsiz veya geçişli hiçbir ihtiyarî fiilin Allah'ta kaim olamayacağını savunmuşlardır.⁵³²

Onlara göre Allah için geçişsiz fiil söz konusu değildir. Onun tüm fiilleri geçişlidir. Buna göre "O ki gökleri ve yeri yarattı"⁵³³ ayetindeki gibi geçişli olan fiiller, Allah'ın zatında herhangi bir fiil kaim olmaksızın gerçekleşir. Bu bakımdan yaratma fiiliyle birlikte Allah'ta herhangi bir değişikliklik olmamıştır. Meydana gelen şey izafet ve nispetlerden ibarettir. Bunlar ise varlıksal olmayan şeylerdir.

İbn Teymiyye bu öncülü benimseyenlerin kitap ve sünnette dile getirilen sıfatlara karşı iki tür bakış açısı geliştirdiklerini söylemiştir:

1. Geçişli veya geçişsiz olsun varlığı kudret ve isteğebağlı olan tüm fiilleri hâdis ve yaratılmışsaymak.

2. Bu fiillerin tümünü kadîm olarak ele almak.

⁵³⁰ İbn Kayyim, a.g.e., s. 61-63.

⁵³¹ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c.1 s 446.

⁵³² İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 159, 226.

⁵³³ **Kur'ân**, En'âm, 6/1.

İbn Teymiyyesöz konusu bakış açılarımsahabe, tabiin ve onlardan sonra gelen meşhur imamların görüşüneuymadığınısöylemektedir.⁵³⁴

İkinci Görüş

Beyazîzâde'nin naklettiğine göre Kerrâmîye dışındakikelamcılarhâdis bir şeyin kadîmde kaim olmasını onun kıdemi ile çelişkili görmüş ve hâdislerin Allah'ta kaim olduğunun savunulması durumunda Allah'ın varlığına dair bilgiye ulaşamayacağını söylemişlerdir.⁵³⁵ Örnek olarakAliyyü'l-Kârî hâdislerin Allah'ın zâtında kaim olmasının hem aklî hemde naklî delillere göre imkânsız olduğunu söylemiştir. Ona göre “doğurmadı ve doğurulmadı”⁵³⁶ ayeti Allah'ın hâdislere mahal olmaması ve hâdis olmamasınıifade etmektedir.⁵³⁷

Küllâbîye ve onları takip eden Eş'arîyye gibi Allah'ta sıfatların kaim olduğunu söyleyen kelamî gruplara göre bir şeyi zatında kabul edebilen, o şeyi veya onun zıtlarından birini bünyesinde barındırmak durumundadır.⁵³⁸ Bu öncülü esas alan bu gruplar Allah'ınhâdislere kâbil olması durumunda hâdislerden veya zıtlarından birini bünyesinde barındırması gerektiğini söylemişlerdir. Yani sürekli hâdislere mahal olması gerekir.Hâdislerle birlikte olmak zorunda olan her şey zorunlu olarak hadis olduğundan böyle bir durum Allah'ın hâdis olmasını ilzam edecektir. Fakat bu durum vakıaya terstir. Zira Allah kadîmdir. Bu nedenle herhangi bir hâdisemahall olmasımümkün değildir.⁵³⁹

Özetle bu kelamcılar, zatî sıfatların Allah'ta kaim olduğunu ve kadîm olduklarını söylemekle birlikte irade ve kudrete bağlı olan ihtiyârî fiillerin Allah'ta kaim olmayıp yaratılmış olduğunu savunmaktadırlar.

Üçüncü Görüş

Görüldüğü gibi Cehmiyye ve onları takip edenler Allah'a ait olan tek bir fiil türü olduğunu ve tüm fiillerinyaratılmış olup Allah'tan ayrıldığını söylemişlerdir. Küllâbîler ve onları takip edenler iseAllah'ın fiillerini, yaratılmış olup Allah'tan ayrı olanfiiller ve

⁵³⁴ İbn Teymiyye, **Hadîsü'n-Nüzûl**, s. 227.

⁵³⁵ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 100.

⁵³⁶ **Kur'ân**, İhlâs, 112/3.

⁵³⁷ Ali el-Kârî, a.g.e., s. 30,54.

⁵³⁸ Bâkılânî, a.g.e., s. 26.

⁵³⁹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 115.

kadîm olup Allah'ın zatından hiçbir surette ayrılmayan fiiller olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Onlara göre kadîm olan fiil hiçbir surette kudrete ve isteğe bağlı değildir.

İbn Teymiyye'nin söylediğine göre hadisâlimlerinin çoğu ve bazı kalamcılar Küllabîler'in yapmış olduğu fiil tasnifine üçüncü bir fiil türü eklemişlerdir. Ehl-i hadis'in üçüncü tür olarak dile getirdiği fiiller, Allah'ın zâtında kaim olup varlıksal olarak onun meşî'eti ve kudretine bağlı olan fiillerdir.

Fiili üçlü tasnife tabi tutan âlimlerden bazıları teselsüle düşmekten çekinerek Kerrâmîler'in dediği gibi Allah'ın ezelde fail olmayıp sonradan fail olduğuna kabullenmiş ve bu kısma dâhil olan fiillerin hâdis olduğunu söylemişlerdir. Ehl-i hadis'in çoğu ise bu fiil türünü kadîm olarak değerlendirmiş ve türün oluşumu ile o türe ait olan fertlerin oluşumunu ayrı kategorilerde ele almışlardır. İbn Teymiyye'ye göre akıl erbabının çoğunda buna paralel olarak türsel fiil ile ferdî fiilin devamını farklı kategorilerde değerlendirmişlerdir.⁵⁴⁰

2.2.2.2. İbn Teymiyye'nin Bu Meseleye Yönelik Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin yaptığı değerlendirmeye göre hem yaratıcı hem de yaratılanı inkâr eden Dehrî filozoflara cevap verme çabasına giren Mutezîlî kalamcılar, sıfatlar üzerinden kadîm olan Allah'ın hudûsu kendilerine ilzam edilince sıfatları inkârdan başka bir çıkış yolu bulamamışlar ve serencamda sıfatları inkâr etmişlerdir. Böylece hem peygamberlerden nakledilenlere hem de zorunlu varlıktan sudur eden dokuzuncu felek'te hâdis sıfatların varlığını kabul eden filozoflara ters düşmüşlerdir. İbn Teymiyye, Mutezîlînin bu eğilimini "her hâdisin hâdis olan bir sebebi vardır" öncülüne ters düşmesi sebebiyle yanılmıştır.⁵⁴¹

Mutezîle başta olmak üzere hemen hemen tüm kalamcılar, Allah'ın kıdemi ve dolayısıyla ilah olması gereği zatında hâdisleri kabul edemeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü onlara göre hâdislerden farklı olma ancak cisimlerden farklı olmakla sağlanacaktır. Bu da doğal olarak Allah'ta, cisimlerin zâti özelliği olan hâdisleri kabul etme niteliğinin bulunmaması ile mümkündür.

İslam filozoflarından İbn Melka Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) ise *Mu'teber* isimli kitabında kalamcıların aksine Yüce Allah'ın zâtında hâdis iradelerin ve

⁵⁴⁰ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s 461.

⁵⁴¹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 99.

hâdis ilimlerin var olduğunu ve Allah'ın ilah olmasının ancak bu görüşle mümkün olabileceğini iddia etmiştir.⁵⁴²

Görüldüğü üzere kelamcılarhâdislerin Allah'ta kaim olmasını Allah'ın varlığını ispat için olmazsa olmaz bir şart olarak kabul ederkenEbû'l-Berekât el-Bağdâdî aksi yönde hâdislerin Allah'ta kaim olmasını Allah'ın varlığının ispatı için olmazsa olmaz bir şart olarak değerlendirmiştir.İbn Teymiyye'de bu görüştedir. Ona göre Allah'ta, hâdis olan fiilin kaim olmaması durumunda müşahede edilenhâdisleri yapması veya yapmaması arasında hiç bir fark olmazdı. Bu nedenle hâdis fiillerin, zorunlu olarak Allah'ta kaim olması gerektiğini savunmuştur.⁵⁴³

Eş'ariler ve birçok Mutezîlî kelamcîâlemin kıdemi fikrinden kaçmak için te'sirin ademî (ontik olmayan) bir şey olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre te'sirin ademî olması eserin kıdemini gerektirmez, zira âdem var olan bir şeyi gerektirmez. Hâdisleriyokkenmeydana getiren fail vücudîbir te'sir olmadan bunu yapabilirse âlemin vücudî bir te'sir olmaksızın var olması mümkün olur. İbn Teymiyye'ye göre âleminhudûsunu ispatlamak için böylesi bir tasarrufa gerek yoktur. Çünkü her iki olasılıkta da filozofların öne sürdüğü âlemin kıdemi iddiası çürümektedir.

İbn Teymiyyeademî bir şeyin vücudî olana sebep olamayacağını gerekçe göstererek te'sirin ademî olamayacağını savunmuştur. Onun nazarında te'sir vücudî bir şeydir. Bu durumda te'sir ya müessirin zatında ya da başkasında kaimdir. Müessirin zatında kaimse vücudî şeylerin zorunlu varlıkta (vacibü'l-vücud) kaim olması gerekir.⁵⁴⁴

İbn Teymiyye hâdislerintarafımızca duyumsandığınıve onları meydana getiren bir muhdisin varlığının zorunlu olarak bilindiğini söylemiştir. Ona göre te'sir bu meydana getirme olayının ta kendisidir. Te'sir, vücudî ise ya kadîm ya da hâdistir.Eğer kadîmse dört ihtimal söz konusudur:

- 1- Eser zorunlu olarak te'sirle bitişiktir.
- 2- Eser zorunlu olarak te'sirden ayrıdır.
- 3- Eserin te'sirle aynı zamanda (mukarenet) var olması zorunludur.

⁵⁴² Râzî, **Erbain**, s.119.

⁵⁴³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 111.

⁵⁴⁴ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 328.

4- Eserin te'sîrden farklı zamanlarda var olaması (infisal) mümkündür.

Eserlerin hâdis oluşu duyu ile sabittir. Hâdis olmaları nedeniyle onların varlığına sebep olan ve onlar gibi hâdis olan birçok te'sîr bulunmalıdır. Eserin te'sîrle varlıksal olarak aynı zamanda olması âlemde hâdis bir şeyin olmamasını gerektirir. Fakat bu görüldüğü üzere duyumsanan gerçekliğe uymamaktadır. Eğer aynı zamanda var olmadıkları ve te'sîrin, süreklilik içerisinde, peşi sıra eserler ürettiği varsayılırsa bu sefer de tüm eserlerin, başka bir ifadeyle Allah dışındaki her şeyin, hâdis olması gerekir ki bu filozofların iddiasıyla çelişik bir sonuç arzeder. İbn Teymiyye'ye göre bu, itiraz edilemeyecek bir delildir.⁵⁴⁵

Eserleri üreten te'sîr hâdisse bir muhdise gereksinim duyar ve tüm taraflarca kabul edilen “hâdis bir sebep olmaksızın bir hâdisin meydana gelmesi mümkün değildir” öncülü gereği bu durum sonsuza değin devam eder. Görüldüğü üzere te'sîr kadîm de olsa hâdis de olsa her ihtimalde filozofların iddiasıyanlışlanmaktadır.⁵⁴⁶ Bu sebeple âleminhudûsu fikrini savunmak için te'sîrin ontik olmadığını, bir başka ifade ile yaratma ile yaratılanınaynı şey olduğunu savunmaya gerek yoktur.

İbn Teymiyye'ye göre akıl, fiillerin Allah'ta kaim olmasının zorunluluğuna şahitlik etmektedir. Çünkü hâdisler peşi sıra var olmaktadır ve hâdislerin hâdis bir sebep olmaksızın var olması mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın zâtında fiillerin kaim olması gerekir.⁵⁴⁷ Ona göre fiillerin Allah'ın zâtında kaim olmasının teselsülü gerektirdiğini ve bunun kadîmliğe ve zorunlu varlık gerçekliğine ters olduğunu söyleyenler müreccihsiz tercih hatasına düşmüş olurlar. Bunun zorunlu varlık düşüncesine uymadığını söyleyenler kıdeme uymadığını söyleyenleri eleştirirken kıdeme uymadığını söyleyenler zorunlu varlık düşüncesine uymadığını söyleyenleri eleştirmektedirler. Ne var ki İbnTeymiyye nazarında her iki görüş de yanlış olup birçok çelişki içermektedir.⁵⁴⁸

Bazı düşünürlerâlemin kadîm olduğunu ve âlemde gerçekleşen hâdislere Allah'ın zâtında gerçekleşen hâdislerin sebep olduğu iddiasında bulunabilirler. Fakat İbn Teymiyye böylesi bir iddianın âlemin kıdemini değil, tam tersinehudûsunu gerektirdiğini söylemiştir. Çünkü âlemin kadîm olduğu varsayıldığında onun kıdemini gerektirecek olan tam bir

⁵⁴⁵ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 328.

⁵⁴⁶ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 330.

⁵⁴⁷ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 101.

⁵⁴⁸ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 101.

illetin var olması zorunludur. Zira âlem mümkündür ve mümkün olanın kıdemi varsayıldığında, onu meydana getirecek olantam müreccihin de varsayılması gerekir.⁵⁴⁹

Kendisinde hiçbir hâdisin meydana gelmemesi ve duyumsanan hâdisleri yapması ile yapmaması arasında bir fark olmazdı. Bu nedenle İbn Teymiyye Allah'tahâdis fiilin kaim olmasının kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Ona göre hâdis fiilin onda kaim olmasının mümkün görülmesi durumunda filozofların âlemin kıdemine yönelik öne sürdükleri delil yanlışlanmıştır.⁵⁵⁰

Râzî'ye göre kabullenmeseler dahi Allah'ta hâdislerin kaim olması tüm görüşlere lazım olan ve tüm mezheplerin kabullenmesi gereken bir durumdur.⁵⁵¹ Mesela Kadı Abdülcebbar'ın naklettiğine göre Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim ve onlara tabi olanlar Allah'ın herhangi bir mahalde olmamasıyla birlikte hâdis olan bir irâde ile mürîd olduğunu ve herhangi bir mahalde bulunmamasıyla birlikte hâdis bir kerahetle, kötülük ve günahları kerih gören olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte isteyen olma ve kerih gören olma sıfatlarının onun zâtında meydana geldiğini savunmuşlardır.⁵⁵² Bununla zımnen Allah'ın zâtına hâdislerin hulûl ettiği görüşünü kabullenmişlerdir.

Yine onların nazarında görülen ve işitilen şey var olduğunda Allah'ın zâtında işiten olma ve gören olma sıfatları meydana gelir. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi Mutezîlî kelimciler bu konuda hudûs lafzının yerine teceddüd (yenilenme) lafzını kullanırlar. Fakat bu manaya değil lafza mebni bir durumdur. Bu nedenle hakikati ispat sadedinde herhangi bir öneme sahip değildir.⁵⁵³

Eş'arîler ise vahiyde vuku bulduğunu düşündükleri neshi, hükmün kalkması ya da hükmün bitmesi ile yorumlamaktadırlar. Eş'arîlerin bu yaklaşımı da her halükarda Allah'ta meydana gelen değişikliği itiraftır. Çünkü ortadan kalkan ve biten bir şey var olduktan sonra yok olmuş demektir.⁵⁵⁴

Eş'arîler Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu söylemekte ve bu ilmin malum vuku bulmadan önce malumun vuku bulacağına iliştiğini (tealluk), ama vuku bulduktan sonra bu

⁵⁴⁹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 145.

⁵⁵⁰ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 111.

⁵⁵¹ Râzî, **Erbaîn**, s.118; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 111.

⁵⁵² Abdülcebbar, a.g.e., s. 129.

⁵⁵³ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, ilmin ma'lumların yenilenmesiyle yenilediğini görüşünü benimsemiş ve yenilenmeyi ifade etmek için hudûs değil teceddüd kavramını kullanmıştır. İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 111.

⁵⁵⁴ Râzî, **Erbaîn**, s.118-119; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 100.

ilişmenin yok olduğunu ve o ilmin artık malumun vaki olduğuna iliştiğini savunmuşlardır. Bu söylem bahsi geçen ilişmelerin değiştiğini ifade eden açık bir söylemdir. Yine Eş'ariler Yüce Allah'a ait olan kudretin ezeldenbelirli bir şeyi var etmeye iliştiğini, o şeyin varlık sahasına çıkmasıyla birlikte ilişmenin yok olduğunu söylemiş ve bunu var olan bir şeyin tekrar var edilememesi ile gerekçelendirmişlerdir. Bu, söz konusu ilişmenin yok olduğunun açık bir ifadesidir.⁵⁵⁵

Bunun gibi ezeli irade, varsayılan belirli bir vakitte bir şeyin varlığını yokluğuna tercih etmeye bağlıdır. O şeyin varlığı bahsi geçen vakitte tercih edildiği anda o bağın var olarak kalması mümkün değildir. Çünkü tercih edilen şeyi tekrar tercih etmek mümkün değildir. Ma'dum konusunda da aynı şey söz konusudur. Ma'dumun görülmediği ve işitilmediği konusunda görüş birliği olduğuna göre âlem, var olmadan önce görülen bir şey değildi ve sesler de duyulmuyordu. Renkler ve sesler yaratılınca görüldü ve işitildiler. Tüm bunlar bahsi geçen ilişmelerin hudûsunu itirafla eşdeğerdir.⁵⁵⁶

Filozoflar ise bu bakış açısıyla alakasız görünseler de İbn Teymiyye'ye göre hakikatte bu görüşü savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre nispetler hariçte mevcuttur. Buna göre Allah meydana gelen her hâdisle birlikte vardır. Yüce Allah'ın herhangi bir hâdisle birlikte bulunması zâtında meydana gelmiş nisbî bir nitelik olduğuna göre Allah'ta meydana gelen nitelikler sürekli değişir.⁵⁵⁷

Hâdislerin Allah'ta kâim olmasını tüm ekollere ilzam eden Râzî'nin Allah'ta hâdislerin kaim olmasının imkânsızlığı için öne sürdüğü temel üç delil vardır. Meselenin daha iyi irdelenebilmesi için bu delillerin ve İbn Teymiyye'nin onlara getirdiği eleştirilerin incelenmesi yerinde olacaktır.

1. Delil ve İbn Teymiyye'nin Eleştirisi

Allah'a ait olan tüm sıfatların mutlaka kemal sıfatlar ve yüce nitelikler olması zorunludur. Eğer sıfatlarından birisi hâdis olsaydı Allah'ın zâtı, bu sıfatın hudûsundan önce kemal sıfatından yoksun olurdu. Kemal sıfattan yoksun olan her şey eksiktir. Bu, bize söz konusu sıfat meydana gelmeden önce zâtının eksik olduğu sonucunu verir ki Allah olarak

⁵⁵⁵ Cüveynî, **İrşâd**, s. 219.

⁵⁵⁶ Râzî, **Erbâin**, s.118-119; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 111; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 100.

⁵⁵⁷ Râzî, **Erbâin**, s.118-119; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 111; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 100. Nisbî nitelikten maksat Allah'ın her bir yaratılana nisbeten nitelik değiştirmesidir. Mesela X'i yaratmış ve onun yaratıcı olmuştur. X'in yaratıcı olmak bir niteliktir. Sonra Y'yi yaratmıştır ve bu sefer de Y'nin yaratıcı olarak nitelenmiştir. Böylece yaratılanlara nisbeten sürekli bir değişiklik söz konusudur.

tasavvur edilen şey için buimkânsızdır. Netice olarak Allah'ın zâtında bir sıfatın meydana gelmesi imkânsızdır.⁵⁵⁸

İbn TeymiyyeRâzî'nin öne sürdüğü bu delilinin beş yönden çürütülebileceğini söylemiştir:

1-Allah'ın eksikliklerden münezzehe olduğumüsellem bir öncüdür ve tartışma konusu dışındadır. Allah'ta meydana gelen sıfatlara gelince; bu sıfatların aşağıdaki üç türden biri olması gerekir:

- Noksanlık içeren sıfat.
- Kemaliyet içeren sıfat.
- Ne noksanlık ne de kemaliyet içeren sıfat.

Eş'arîyye ve diğer bazikelam ekollerine göre Allah'a ait olan râzıklık, hâliklik ve fâillik gibi fiili sıfatlar, ezelde onda bulunmamaları açısından kemal sıfatlar, sonradan meydana gelmeleri açısından ise noksanlık içeren sıfatlar değildir.

İbn Teymiyye'ye göre bu açıdan onun zâtında kâim olduğu varsayılan fiilî sıfatlarla, zatından ayrı oldukları varsayılan fiilî sıfatlar arasında bir fark yoktur. Çünkü her ikisi de Allah'a ne bir eksiklik ne de bir kemâliyet verirler. Bu açıdan Allah'ın zâtında kâim olan sıfatlar noksanlık sebebi olarak değerlendirilmiyorsa zâtı dışında gerçekleşen fiillerin de noksanlık sebebi olarak değerlendirilmemesi gerekir.

2) Söz konusu sıfatlar kemal şartı olarak ele alınsın veya alınmasın Allah'ta kâim olmadıklarını gösteren bir delil var olmalıdır. Bu delil ya aklî ya da naklî olmalıdır.

Bu delilin aklî olduğusöylenemez. Çünkü akılda bunu imkânsız kılacak bir bilgi söz konusu değildir. Bu delilin naklî olduğu da söylenemez. Çünkü kitap ve sünnette ne kat'î ne de zannî delaletle bunu imkânsız kılacak bir bilgi yoktur. İcmaya gelince bu konuda Müslümanlar arasında eskiden beri görüş ayrılığı vardır. Selef arasındaki görüş ayrılığı ile birlikte meselede icma olduğunu söylemek mümkün değildir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ Râzî, **Erbaîn**, s. 120; İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 116.

⁵⁵⁹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 117- 118.

3) Allah'ın bu fiilleri kabul edebiliyor olması kemaliyet içeren bir sıfattır. Ezelde seçtiği fiilin fâili olması da böyledir. Belli bir şeye yönelik eylediği fiilâlemdeki bazı hâdisleri meydana getirmesi gibidir. Bu durum onun için herhangi bir eksiklik teşkil etmemektedir.⁵⁶⁰

4) Eksiklik mücmel⁵⁶¹ bir ifadedir ve üç manaya hamledilebilir:

- Kendisinde olması gereken ya da kendisiyle nitelenmesi zorunlu olan bir şeyin yokluğundan doğan eksiklik. Böyle bir eksikliği Allah için kullanmak mümkün değildir.

- X sıfatı var olduktan sonra Allah daha kâmil oldu manasında bir eksiklik. İbn Teymiyye'ye göre bu durum tartışmaya açıktır. Zira bu manada onun zatında kaim olduğu varsayılan fiillerle onda ayrı olan fiiller arasında bir fark söz konusu değildir.

- Daha önce yokken sonradan meydana gelmiş olması manasında bir eksiklik. Kelamcılarca kastedilen eksiklik budur. İbn Teymiyye'ye göre kelamcıların da kabul ettiği Allah'tan ayrı olan fiiller de aynı sonucu vermektedir. Bu nedenle Allah'tan ayrı olan fiillerin eksiklik doğurmayacağını savunan kelamcıların Allah'ta kaim olan fiillerin de eksiklik doğurmayacağını kabullenmeleri gerekir.

5) Güneş, ay, yıldızlar ve felekler sürekli hareket etmelerine rağmen renkleri ve kütleleriyle nitelendikleri gibi hareketle nitelenmezler ve hareketle değişmezler. Hareket belirli hareketten sonra onun niteliği olduğu gibi belirli hareketten önce de onun niteliğidir. Allah'ta kaim olan fiiller de bu harekete benzetilebilir.⁵⁶²

2. Delil ve İbn Teymiyye'nin Eleştirisi

Eğer onun zâtı hâdis bir sığata kabil olsaydı bu durum onun zâtının zorunlu niteliklerinden biri olur ve dolayısıyla ezeli olurdu. Bu durumun sübutu kabul edilenin yani makbulün varlığının imkânını gerektirir. Eğer zatın, hâdislere kabil olması ezeli olsaydı hâdislerin ezelde var olması mümkün olurdu. Fakat bu muhaldir. Çünkü hâdis başlangıcı

⁵⁶⁰ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 119.

⁵⁶¹ Mücmel: Birçok manaya gelen ve herhangi bir açıklama olmaksızın kendisiyle kastedilen mana ne olduğu bilinmeyen lafız. Cürcânî, a.g.e., s. 285.

⁵⁶² İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 120.

olan şey iken ezeli başlangıcı olmayandır. Dolayısıyla ikisini bir araya getirmek mümkün değildir.⁵⁶³

Bu delil üç öncüle mebnidir:

1- Eğer Allah'ın zâtî hâdis olan sıfatı kabul edebilseydi buzâtın lazımlarından olurdu. Aksi takdirde arazlardan olurdu. Dolayısıyla zât kabul edebilmeyi kabul edebilir olurdu. Buna durumda ya kabul edebilmenin teselsülü gerekir ki bu imkânsızdır ya da bu, söz konusu teselsülün, zâtın lazımlarından olan bir kabul edebilmede, sona ermesi gerekir.

2- Kabul edebilmenin ezeli olması durumunda kabul edilenin ezelde var olması mümkün olur. Çünkü bir şeyin diğerini kabul edebilir olması, kabul edebilen ile kabul edilen arasında var olan bir nispettir. İki şey arasında nispet oluşabilmesi için her iki şeyin de var olması zorunludur. Yani nispetin imkânı birbirlerine nispet edilen şeylere ait varlığının imkânına bağlıdır. Buna göre Allah'ın hâdislerle nitelenme imkânı, ezelde farzedilen hâdislerin varlık imkânının da ezelde var olmasını gerektirir.⁵⁶⁴

3- Hâdislerin ezelde meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü bu yoktan var olmak ile sürekli var olmak kavramlarının bir araya gelmesi demektir. Bu da mümkün olmayan bir durumdur.

İbn Teymiyye'ye göre "Allah hâdis sıfatları kabul eder ve hâdislerin bir başlangıcı olmalıdır" ifadesi "Sıfatları kabul eden Allah'ın kabul edilen sıfattan önce var olması gerekir. Çünkü kadîm varlığın, kendisinden sonra var olan hâdisleri kabul etmesi durumunda kabul eden konumunda olan kadîmin kabul edilenden önce var olması zorunlu olur. Buna kâdir ile makdûr ilişkisi örnek verilebilir. Çünkü güç yetirenin zorunlu olarak kendisinden sonra var olan makdûra güç yetirmesi durumunda güç yetirenin makdûr olandan önce var olması zorunludur" ifadesiyle aynıdır ve aralarında hiçbir fark yoktur.

Allah'ın bu hâdisleri kabul etmesi ile onlara güç yetiriyor olması, aynı anda bulunma ile sonra var olma durumlarında eşittir. Çünkü hâdisler ya başlangıcı olmayan hâdislerin mümkün olması sebebiyle ezelde mümkündür ya da değildir. Mümkün ise Allah'ın ezelde onları kabul etmesi ve onlara güç yetirmesi mümkün demektir. Yok, eğer

⁵⁶³ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 120.

⁵⁶⁴ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 121.

ezelde hâdisleri kabul etmesi mümkün değilse ezelde onlara güç yetirmesi de mümkün değil demektir.⁵⁶⁵

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın kemal sıfatlara sahip olmasının zorunluluğunu ve o sıfatları kabul etmesinin zorunluluğunu ispatlamak amacıyla sunulan her iki delil de nakzolunur.⁵⁶⁶ Zira bunun nakzi, izafelerle (nisbî sıfatlar) yapılır. Çünkü tüm âlimler Allah'ın izafi şeylerle nitelenmesinin mümkün olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Bunların en barizi fiilî sıfatlardır. Bu sıfatlar Eş'arîler, Mutezîle ve filozoflardan birçok âlime göre izafî şeyler kabilindedir. Yani kemal niteliği ile birlikte hâdisleri zatında kabul etmesine mebni yapılan itirazlara rağmen Allah izafi şeylerle nitelendiği ve bu izafi şeylerin hâdis olduğu konusunda ittifak söz konusudur.

Râzî, buna izafî şeylerin hakîkî sıfat olmadığını söylemek suretiyle cevap vermiştir. Bu durumda izafî şeyler hariçteherhangi bir varlığa karşılık gelmemektedir.⁵⁶⁷ Bu cevaba göre Allah'ın yaratan, rızık veren, hayat veren, öldüren, âdil olan, ihsan eden, affeden vb. olması hariçteherhangi bir varlığa sahip olmayan şeyler olur. İbn Teymiyye'nin yaptığı nakle göre âlimlerin çoğu bunun aklî zorunluluk gereği yanlış olduğunu söylemişlerdir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye bunların hariçte herhangi bir varlığa sahip olmadığını söylenmesi durumunda Allah'ın kendisinde kaim olan hâdislere nispeti ile ondan ayrı olanlara nispeti arasında herhangi bir fark olmayacağını söylemiştir. Çünkü Allah'la ondan ayrı olan söz konusu hâdisler arasında nispet ve izafeler mevcuttur. Zatında kaim olan izafeler için söylendiği gibi pekâlâ bu nispet ve izafeler için dehariçte var olan şeyler değil, denebilir.

Râzî, “ezelde fiilin var olması imkânsızdır savı ile birlikte kudretin ezeli olup fiile te'sir ettiğini söylemek çelişki arzeden bir durumdur” şeklinde yapılan ittiraza, “güç yetirenin varlığı kendisine güç yetirilenin varlığından önce olmalıdır. Kabul edenin varlığı ise kabul edilenden önce olmak zorunda değildir. İkisi farklı şeyler olup birbirlerine kıyas

⁵⁶⁵ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 124.

⁵⁶⁶ Bir illetin bulunmasına birlikte hükmünün yani mal'lulünün bulunmadığını ispatlamak suretiyle hasmın delilini çürütmek. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, Mektebetü'r-Rüşt Nâşirûn, Riyad 2004, c. 3 s. 937.

⁵⁶⁷ Râzî, **Erbaîn**, s. 119, 121.

edilemezler” cevabını verir.⁵⁶⁸ Ancak İbn Teymiyye’ye göre izafelere dayalı yapılan itirazdan daha güçlü olan bu itiraza verilebilecek doğru bir cevap yoktur.⁵⁶⁹

İbn Teymiyyekâdir olmak ile kabil olmak arasındaki farkı kâdir olanın var oluş açısından makdûrdan önce gelmesi ile açıklayan Râzî’ye cevaben şunları söylemiştir: Her iki öncül de kabul edilemezdir. Çünkü kudretin makdûrdan önce bulunmasının zorunlu olduğunu söyleyenler sadece Mu’tezile ve onlar dışında bazı marjinal gruplardır. Ehl-i ispati(sıfatları kabul edenler) göre ise meşhur olan görüş kula ait olan kudretinin makduruyla aynı anda bulunuyor olup zamansal olarak ondan önce bulunmamasıdır. Ondan önce bulunması mümkündür dense bile cumhura göre aynı anda bulunmaları da mümkündür.⁵⁷⁰

3. Delil ve İbn Teymiyye’nin Eleştirisi

Yüce Allah’ın Kur’an’da buyurduğu üzere İbrahim (a.s.) “gecenin karanlığını kaplayınca bir yıldız gördü. Rabbim budur, dedi. Yıldız ufûl edince, Ufûl edenleri sevmem, dedi.”⁵⁷¹ Ufûl kelimesi değişmeyi ifade eder. Bu nedenle bu ayet değişen ve dolayısıyla kendisinde hudûsvuku bulan bir şeyin ilah olamayacağına delalet eder.⁵⁷²

İbn Teymiyye, “ufûl” kelimesinin gözden kaybolma, batma manasına geldiğini ve hiçbir dil ve tefsir âlimine göre, hareket ve intikalden ibaret olan salt değişimi ifade etmediğini söylemiştir.⁵⁷³

Ona göre Mutezîle ve onları takip eden bazı gruplar tarafından da kullanılan bu delil Râzî’nin öne sürdüğü delillerin en zayıfıdır. Hatta bu delil iddia ettikleri şeyin tam tersine daha çok delalet etmektedir. Yani onlardan çok hasımlarının işine yaramaktadır. Çünkü İbrahim (a.s) güneşin doğuşundan batışına değin “bu benim rabbimdir” demiştir. Eğer değişim ilah olmamaya delil olsaydı güneşin doğması değişim delilini kullanması için yeterli olurdu. Değişimin varlığıyla birlikte gün boyunca güneşten rububiyeti

⁵⁶⁸ Râzî, **Erbaîn**, s. 121.

⁵⁶⁹ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 122.

⁵⁷⁰ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 123.

⁵⁷¹ **Kur’ân**, En’âm, 6/76.

⁵⁷² Râzî, **Erbaîn**, s. 121; Mâtürîdî, a.g.e., s. 44; Eş’arî, **İstihsân**, s. 40; Nesefî, **Bahr**, s. 46; İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 141-143.

⁵⁷³ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 147.

nefyetmemesi değişimin ulaşmak istediği sonuçla yani ilahın ispatı ile çelişmediğini göstermektedir.⁵⁷⁴

Yine İbrahim (a.s) bunlar göklerin ve yerin rabbidir demedi, bilakis kavmi yıldızlara tapıyor, menfaat dilemek ve zararlı olan şeyleri uzak tutmak için onlara dua ediyorlardı. Gökcisimlerine ibadet ederek şirk koşuyorlardı. Bu sebeple İbrahim'in (a.s)kavmine, ibadete layık olanın sadece Allah olduğunu, taptıkları yıldızların ibadete ve duaya layık olmadığını açıklamak istediği söylenebilir ki sözün sonunda şöyle demiştir: “Ey kavmim! Hiç şüphesiz ben şirk koştuklarınızdan uzağım. Ben kötülüğe sırtımı döner halde yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdim ve ben şirk koşanlardan değilim”⁵⁷⁵. Böylecekavmine Allah yerine taptıkları şeylerden uzak olduğunu söylemiştir.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ İbn Teymiyye, **Derü't-Teâruz**, c. 1 s. 148.

⁵⁷⁵ **Kur'ân**, En'âm, 6/78-79.

⁵⁷⁶ İbn Teymiyye, **Hudûsü'l-Âlem**, s. 125-126.

BÖLÜM III

SONUÇ

Âlemin, Allah dışındaki her şeyi ifade ettiği konusunda görüş birliği olsa da kelamcıların, âlemi cevher ve arazlar üzerinden tanımlaması bir takım problemlere yol açmıştır. Âlemde akıl ve nefisler gibi ne cevher ne de araz olan varlıkların mevcudiyetini savunan filozoflar, kelamcıların âleme getirdikleri bu tanıma dayanarak oluşturdukları kıyasların doğru olmayacağını söylemişlerdir.

İbn Teymiyye filozofların akıllar ve nefisler teoremindeki çelişkilerinin ve âlemin hudûsunu ispatlamak için cevherde meydana gelen hudûsun yeterliliğini ortaya koymasıyla kelamcıları savunmuştur. Bununla birlikte kelamcıları, hudûs delilinde izledikleri yöntem konusunda birçok yönden eleştirmiştir.

İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar ve dehrî olmayan filozoflar âlem kavramının Allah dışındaki her şeyi ifade ettiği ve duyumsanan âlemin hâdis olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Kelamcılar ve İbn Teymiyye, filozoflara ay üstü âlemin hükmü noktasında muhalefet etmişlerdir. Filozoflar ay üstü âlemin ve tüm akıl, nefis ve feleklerin zamana tabi olmaksızın bir anda var olduklarını ve bu manada kadîm olduklarını söylerken kelamcılar ve İbn Teymiyye tüm âlemin hâdis olduğunu söylemişlerdir.

Kelamcılar ve filozoflar, Allah'ın âlem zamansal olarak öncelemediğini söylerken İbn Teymiyye bunun zamansal bir öncelik olduğunu iddia etmiştir. Filozoflara göre iki türlü vakit vardır; ân ve zaman. Onlara göre ay üstü âlem kâdem kavramına dâhil olan ânî vakte tabidir. Yani ay üstü âlemde bulunan akıllar vs. peşi sıra değil bir anda ve hep birlikte var olmuşlardır. Ay altı âlem ise hâdis kavramına dâhil olan zamanî vakte tabidir. Tertip ve harekete bağlıdır.

Kelamcılarda ise bu ayırımı pek rastlanmamaktadır. Onlara göre Allah zamana tabi değildir. Zamana tabi olan her şey Allah dışındadır ve âleme dâhildir. İbn Teymiyye ise zamanı Allah'ın fiili ve sözleri olarak tanımlamıştır. Allah'ın belirli fiillerini âlemden türsel fiilini ise âlem dışından sayan İbn Teymiyye zamanı da böyle bir ayırımı tabi

tutmuştur. Buna göre İbn Teymiyye nazarında türsel ve mutlak zaman Allah'ın zatında kaimken belirli zaman, âlemmuhtevasına dâhildir.

Filozoflar heyulânî âlemden öncesini zaman çerçevesinde değerlendirmemişlerdir. Platoncu yaklaşımda heyulânîâlemden öncesi“Rabbânî âlem” olarak isimlendirilmiştir. Bu durumda filozofların duyumsanan âlem üstündeki âlemi Allah olarak ele aldıkları ve ilim, akıllar, nefisler ve felekleri, Allah'ın sıfatlarını ve melekleri temsilen dile getirdikleri düşünülebilir. Nitekim kadîm olduğu iddia edilen bu varlıklarla kelamcıların kabul ettiği kadîm nitelikler arasında pek fark yok gibidir. Zira filozoflar, kelamcıları sürekli kudret ve diğersıfatların kıdemi ile ilzam etmişlerdir. Kelamcılar bu ilzama sıfatların Allah'ın ne zati ne de gayrı olduğunu ve kadîmin iliştiği şeyin kadîmle birlikte var olmasının zorunlu olmadığı fikrini temellendirerek cevap vermeye çalışmışlardır.

Filozoflarla kelamcılar arasındaki bu tartışma burada arz edildiği gibi betimleme ve kavram farklılığından kaynaklanmış olabileceği gibi gerçek ve manevî bir tartışma da olabilir. Yani kelamcıların sebepler zincirinde Allah olarak tanımladığı son, filozoflarda Allah'ın bir niteliği veya fiili olabilir veya kelamcılara göre sebepler zincirinde Allah olarak tayin edilen sonu filozoflar biraz daha geriye götürmüş olabilirler. Filozoflar bu itibarla Allah'ı illet veya İbn Sînâ ve Fârâbî'nin dediği gibi fâil illet olarak belirlemiş ve âlemi bir parçasıyla kadîm bir parçasıyla hâdisdiğeri bir parçasıyla da hem kadîm hem dehâdis saymışlardır.

İbn Teymiyye ise hem filozofların hem de kelamcıların çelişkilerini ortaya koymak suretiyle Allah'ın kemal niteliklerini savunmuştur. Filozoflar meseleye vücûp-îmkân cihetinden, kelamcılar genelde kıdem-hudûsyönünden yaklaşırken İbn Teymiyye ise meseleyi Allah'ın kemal nitelikleri dairesinde ele almıştır.

Selefin benimsediği görüşü esas aldığı söyleyen İbn Teymiyye, varlığı yaratan ve yaratılan şeklinde ikiye ayırmanın doğru olmadığını söylemiştir. Zira ona göre Allah'ın zatında yaratan veya yaratılan olmayan fiiller kâimdir. Hâdis olan bu fiiller âlemden bir parça değildir.

Bununla birlikte İbn Teymiyye'ye göre Allah evveldir ve ondan önce hiçbir şey yoktur. Allah kâmil sıfatlara sahiptir. O, hiçbir zaman âtil olmamıştır. O, istediği zaman konuşur, istediği zaman istediği fiili eyler.

İbn Teymiyye kelamcılarla beraber filozofların öne sürdüğü illet delilini eleştirmiştir. Ona göre illet delilini savunmak müsellemler olan “Duyumsanan âlem değişiyor” öncülüyle çelişir. Yani illetin kadîm olduğunu söyleyen ma’lûlünün de kadîm olduğunu söylemek zorundadır yada ma’lûlün hâdis olduğunu iddia eden illetinin de hâdis olduğunu iddia etmek zorundadır. Zira illet ile ma’lûlünün aynı anda bulunmasının zorunluluğu tüm ekoller tarafından kabul edilen bir bilgidir. Buna binaen İbn Teymiyye’ye göre İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının geliştirdiği fail illet iddiası bir paradokstur. Çünkü fâil-meful ikiliğinde meful zamansal olarak failden sonra gelmek zorundayken illet-ma’lûl ikiliğinde ma’lûl illetle aynı anda bulunmak zorundadır.

İbn Teymiyye âlemin hâdis olduğunu savunanları iki gruba ayıran ilk kişidir. Bunlar, Allah’ın sonradan yarattığını söyleyen kelamcılar, Aristoteles öncesi filozofların çoğu ve Allah’ın geçmişe doğru sürekli yarattığını söyleyen selef ulemasıdır. Her iki grup da Allah’ın fâil olduğunu kabul etmiş ve âlemin yaratılmasından önce zamanın var olmadığını savunmuştur. Fakat Selef ve dolayısıyla İbn Teymiyye geçmişe doğru teselsülü kabul ederken kelamcılar bunu kabul etmemişlerdir.

Kelamcılar bu suretle sonsuzu zihinsel olarak sınırlamış ve kadîm olanda herhangi bir değişimin olmayacağını savunmalarına rağmen kadîm için yeni bir durum varsaymışlardır. Bu tasavvur yani belli sınırlar içerisinde sonsuzu tasavvur kelamcılarını büyük problemlerle karşı karşıya bırakmıştır.

Kelamcılarını eleştirisinde en çok hudûsdelili üzerine yoğunlaşan İbn Teymiyye kelamcılarının ulaştığı sonucu kabul ederken benimsedikleri öncüllerin hem yanlış olduğunu hem de kelamcılarını filozoflara mahkûm ettiğini belirtmiştir. Ona göre hudûs delili kelamcılarını dört büyük probleme itmektedir:

- 1- Müreccihsiz tercih.
- 2- Teselsül veya kısır döngü.
- 3- Zatî imkânsızlığın imkâna dönüşmesi.
- 4- Herhangi hâdis bir sebep olmaksızın bir hâdisin meydana gelmesi.

Ona göre bu problemlerden kurtulamayan kelamcılar ya tevakkufetmiş ya da bazen âlemin hâdis olduğunu bazen de kadîm olduğunu söylemiş ve meseleye dair net bir sonuç ortaya koyamamışlardır.

İbn Teymiyye kelamcılarının bu problemlerin içinden iki öncülü kabul etmek suretiyle çıkabileceğini söylemiştir. Ona göre bu öncüller hadd-i zatında doğru olmakla birlikte kelamcılarını filozofların tahakkümünden kurtaracak olan öncüllerdir:

1- Filozofların da kabul ettiği şart ve eserlerde vuku bulduğu varsayılan teselsülün kabulü:

Kelamcılar bunu kabul etmemişlerdir. Onlara göre hâdis zincirinin bir başlangıca sahip olması, cisimlerin hudûsunu ispat için olmazsa olmaz bir öncüdür. Bunun aksi, âlemi sınırlı bir şey olmaktan çıkaracaktır.

İbn Teymiyye buradaki temel problemi tür ile fert arasındaki farkın anlaşılması olarak belirler. Ona göre Celaleddîn Devvânî'nin de dediği gibi türün sonsuz olması fertlerin sonsuz olmasını gerektirmez.

İbn Teymiyye'nin türden maksadı tümel bir kavram değil hâdislerin teselsülüdür. Bu sebeple onun bazı kitaplarında kullandığı “âlem türsel olarak kadîmdir” cümlesinden âlemin kîdemini savunduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü birçok kitabında âlemin hâdis olduğunu defaatle dile getirmiştir. Ona göre âlem her parçasıyla hâdistir. Âlemde bulunan herhangi bir parçanın kîdemini gerektiren her düşünce yanlıştır. Ona göre âlemin türsel olarak kadîm olmasının sebebi ise Allah'ın sonsuz olması ve hiçbir zaman âtil olmamasıdır. İbn Ebi'İzz, Devvânî, Muhammed Abduh gibi kelamcılarının da belirttiği üzere âlemin türsel olarak kadîm olması âlemin kadîm olması manasına gelmez.

Kelamcılar, fâil-mef'ûl ikiliğinde bir başlangıç noktasının olması gerektiğini söylemişse de bu sonsuzu tasavvur etme ve mümkün olmamasıyla birlikte sonsuzu zihinde canlandırma çabasından kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre de mef'ûl olan âlem failden sonra olmak zorundadır. Ona göre buzorunluluk sadece belirli bir mef'ûlün başlangıcını ispatlar ama mef'ûl türünün bir başlangıca sahip olduğunu göstermez.

İbn Teymiyye bunu cennet nimetlerine kıyaslamıştır. Cennette nimetlerin ebedî olması bu nimetlerin fertlerinin sonlu olmasıyla çelişmez. Her bir nimet bitse de o nimetin türü ebedîdir. Gelecek zamanda gerçekleşecek olan bu durumun aynısı geçmiş zaman için

de geçerlidir. Cennet nimetlerinin ebedîliği nasıl Allah'ın âhir olmasına engel teşkil etmiyorsa âlemde bulunan varlıklara ait türün ezeli olması da Allah'ın evvel olmasına mani değildir.

2- Filozofların da inkâr etmekle birlikte sudur zincirinin felekü'l-aksanoktasında kabullenmek zorunda kaldıkları kadim varlıkta hâdislerin meydana geldiği hususunun kabulü:

Kelamcılar Allah'ın varlığının ispatını cisimlerin hudûsuna cisimlerin hudûsunu ise onlara hulûl eden arazların hudûsuna bağlamışlardır. Bu nedenle onlara göre Allah'ın varlığının ispatı hâdislere mahal olmamasından geçer. Kelamcılara göre Allah'ın hâdislere mahal olduğunu söylemek, muhalefetün li'l-havâdis niteliğine aykırı olmasından öte âlemin hudûsunu ispat etme noktasında büyük bir problemdir. Zira bu suretle cisimlerin hâdis olduğunu ispatlamak mümkün olmamaktadır.

Öte yandan Fahreddîner-Râzî tüm düşünce gruplarının ve mezheplerin Allah'ta hâdislerin kaim olduğunu kabul etmek durumunda olduklarını belirtmiş ve bu problemten izafi niteliklerin varlıksal olmadığını söyleyerek çıkmaya çalışmıştır. Allah'a hâdislerin hulûl etmesini mümkün ve hatta zorunlu gören görüşü birçok yönden eleştiren Râzî ve diğer kelamcılara cevap veren İbn Teymiyye ise bu öncülün Allah'ın kemali gereği zorunlu olduğunu, aksinin Allah için bir atâlet müddeti tayin etme ve zatîmkânsız olanın mümkününe dönüşmesi gibi problemleri doğuracağını söylemiştir.

Yaratma ile yaratılanı farklı şeyler olarak ele alan İbn Teymiyye kelamcılarının bu problemin tüm varlıkları kadim ve mahlûk olarak tasnif etmelerinden kaynaklandığına özellikle vurgu yapmıştır. Ona göre Allah, zatı ve sıfatlarıyla kadimdir. Onun yaratma sıfatı kudret sıfatına bağlı olup hâdistir ama onda kaim olduğu için âlemin bir parçası yani yaratılmış değildir. İbn Teymiyye'nin bundan maksadı türsel fiildir. Belirli fiili âlemden sayar. Ona göre İbn Melkâ'nın da dediği gibi âlemin hâdis olmasının tek yolu Allah'ta hâdislerin vuku bulmasından geçmektedir ve sözkonusu hâdistürü ezeldir. İbn Teymiyye'ye göre hâdis türünün ezeli olması Allah'ın geçmişte atıl olmamasıyla eşdeğerdir.

KAYNAKLAR

- ABDÜLCEBBÂR, Ahmed, **Şerhü Usulî'l-Hamse**, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988.
- ALPER, Hülya, “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî’de Ma’dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, **İstanbul Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt no: 28, 33-58.
- ARİSTOTELES, **Organon-Topikler**, Hamdi Ragıp Atademir (Çev.), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967.
- ASKALÂNÎ, İbn Hacer, **Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Lübnan 2007.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, **el-Farkü Beyne'l-Firak ve Beyanü'l-Firkati'n-Naciyeti Minhüm**, Mektebetü İbn Sîna, Kahire ts..
- BAĞDÂDÎ, Ebû'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib, **eş-Şerhü'l-Kebîr li Makûlâtî Aristo**, Dârü't-Tekvîn, Dımaşk 2010.
- BAĞDÂDÎ, **Usûlü'd-Din**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, **Kitabü't-Temhîd**, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut 1957.
- BEYÂZÎZÂDE, Kemaleddin Ahmed b. Hasan el-Bosnavî, **İşârâtü'l-Merâm min İbaratî'l-İmam Ebi Hanife en-Nu'man**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007
- BEZZÂR, Ebû Hafs Ömer b. Ali, **el-E'lâmü'l-Aliyye fi Menâkıbi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye**, Dârü'l-Kitabi'l-Cedîd, Beyrut 1976.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl, **Sahîhü'l-Buhârî**, Dârü's-Selâm, Riyad 1999.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Engin Yayıncılık, İstanbul 2002.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, **Kitabü't- Ta'rîfât**, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 2007.
- CÜVEYNÎ, **el-Kâfiyetü fi'l-Cedel**, Mektebetü'l-Küllıyyât el-Ezherıyye, Kahire 1979.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn, **Lümaü'l-Edille fi Kavâidi İ'tikâdi Ehlissünneti ve'l-Cemâa**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- CÜVEYNÎ, **Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd**, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1950.
- ÇELEBİ, İlyas, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- DÜNYA, Süleymân, **Tehâfütü'l-Felâsife (Ta'lik)**, Dârü'l-Meârif, Kahire 2007.
- DÜZGÜN, Şaban Ali (Ed.), **Kelam**, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.

- EBHERÎ, Mufaddal b. Ömer Esîrûddîn, **Îsâgojî**, Taha Alp (Çev.), Yasin Yayınevi, İstanbul 2010.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as, **Sünenü Ebî Dâvûd**, Dârü's-Selâm, Riyad 1999.
- EBÛ ZEHRÂ, **Muhammed, İbn Teymiyye Hayâtuhu ve Asruhû- Ârâuhuve Fıkhuhu**, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1991.
- EBÛ'L-BEKÂ, Eyyûb b. Mûsa, **el-Külliyât**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2011.
- EHDARÎ, Abdurrahmân, **es-Süllemü'l-Mürevnek fi İlmi'l-Mantık**, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2006.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl, **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 2010.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, **İstihşânü'l-Havd fi İlmi'l-Kelam**, Dârü'l-Meşârî, Beyrut 1995.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, **Kitabü'l-Lüma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeygi ve'l-Bida**, Matbaatü Mısır Şirketü Müsâhemetün Mısıriyye, Mısır 1955.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, **Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn**, Dârü Sâdır, Beyrut 2006.
- EŞ'ARÎ, **Risâletün ila Ehli's-Sağr**, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medîne 2002.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, **el-Cem Beyne Re'yeyi'l-Hekîmeyn**, Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.
- GAZZÂLÎ, **el-Mednun bihi ala Gayri Ehlihi**, Sabit Ünal (Çev.), İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları Nu:3, İzmir 1988.
- GAZZÂLÎ, **el-Münkiz mine'd-Dalâl ve'l-Mûsıl ila Zi'l-İzzeti ve'l-Celâl**, Dârü'n-Nefâis, Dımaşk 2009.
- GAZZÂLÎ, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2009.
- GAZZÂLÎ, **Mi'yârü'l-İlm fi'l-Mantık**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2013.
- GAZZÂLÎ, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, Dârü'l-Minhâc, Cidde 2008.
- GAZZÂLÎ, **Tehâfütü'l-Felâsife**, Dârü'l-Meârif, Kahire 2007.
- GELENBEVÎ, İsmail, **Hâşiyetü Gelenbevî Ala Şerhi'l-Adudiyye li'd-Devvanî**, Matbaaî Âmira, İstanbul 1317 h..
- GIRNÂTÎ, Ahmed b. İbrahim, **Milakü't-Tevili'l-Kâtı bi Zevi'l-İlhâdi ve't-Ta'til fi Tevcihi Müteşâbihî'l-Lafzi min Âyi't-Tenzîl**, Dârü'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 2007.

- HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyin, **Kitabü'l-İntisâr fi'r-Reddi alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid**, Mektebetü'd-Dâri'l- Arabiyyeti li'l-Kitab, Beyrut 1993.
- HERERÎ, Abdullah, **el-Makâlâtü's-Sünniyye fi Keşfi Dalalati Ahmed b. Teymiyye**, Şeriketü Dâri'l-Meşârî', Beyrut 2007.
- HILLÎ, Hasan b. Yusuf, **Keşfü'l-Murâd fi Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd**, Müessesetü'l-E'lemî, Beyrut 2005.
- İBN ARABÎ, Muhyiddîn, **Fususu'l-Hikem**, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts..
- İBN EBÎ'L-İZ, Ali b. Ali b. Muhammed, **Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2008.
- İBN FÂRİS, Ebü'l-Hüseyin Ahmed, **Mekâyîsü'l-Lüğa**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2008.
- İBN HALDÛN, Abdürrahmân b. Muhammed, **Mukaddimetü İbn Haldûn**, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2007.
- İBN İMÂD, Ebû'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî ed-Dimaşkî, **Şezeratü'z-Zeheb fi Ahbarî Men Zehebe**, Dârü İbn Kesîr, Beyrut 1991.
- İBN KAYYİM, Muhammed b. Ebi Bekir el-Cevziyye, **el-Kâfiyetü's-Şâfiye fi'l-İntisâri li'l-Firkati'n-Nâciye**, Dârü Âlemi'l-Fevâid, Mekke 1428.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm**, Dârü İbn Hazm, Beyrut 1998.
- İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim Ebu Muhammed ed-Deynûrî, **Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadîs**, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1988.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, **Sünenü İbn Mâce**, Dârü's-Selâm, Riyad 1999.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mekrem el-Afrîkî, **Lisânü'l-Arab**, Dârü'n-Nevâdir, Küveyt 2010.
- İBN RECEP, Abdürrahmân b. Ahmed, **ez-Zeylü alâ Tabakâti'l-Hanâbile**, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2005.
- İBN RÛŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, **Faslü'l-Makâl fi Ma Beyne's-Şeriatî ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl**, Dârü'l-Meârif, Kahire ts..
- İBN RÛŞD, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2014.
- İBN SÎNA, Ebû Ali, "el-İşârât ve't-Tenbîhât", **Şerh'ül-İşârât ve't-Tenbîhât lit-Tûsî**, Dârü'l-Meârif, Kahire ts..
- İBN SÎNA, **Kitabü's-Şifa- Metafizik**, Ömer Türker ve Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

- İBN TEYMİYYE, Ali b. Ahmed İBN HAZM, **Merâtibi'l-İcmâ ve Yelîhi Nakdü Merâtibi'l-İcmâ**, Dârü İbn Hazm, Beyrut 1998.
- İBN TEYMİYYE, **Der'ü Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl**, Dârü'l-Fazîle, Riyad 2008.
- İBN TEYMİYYE, **er-Risâletü's-Safediyye**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İBN TEYMİYYE, **Mecmûatü'l-Fetâvâ li İbn Teymiyye**, Dârü'l-Vefâ, Kahire 2005.
- İBN TEYMİYYE, **Mes'eletü Hudûs i'l-Âlem**, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2015.
- İBN TEYMİYYE, **Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye**, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1986.
- İBN TEYMİYYE, **Risâletü Şerhi Hadîsi İmrân b. Husayn**, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1999.
- İBN TEYMİYYE, **Risâletü Şerhi Hadîsi'n-Nüzûl**, Dârü'l-Âsime, Riyad 1993.
- İBN TEYMİYYE, **Risâletü't-Tedmûriyye**, Mektebetü'l-Übeykân, Riyâd 2000.
- İBN TEYMİYYE, Şeyhü'l-İslam Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhâlim, **el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ**, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 2009.
- İBN TUFEYL, İBN SÎNA, SÜHREVERDÎ, **Hayy b. Yakzan**, Darü'l-Hüdâ li's-Sekafeti ve'n-Neşr, Beyrut 2005.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman el-Kureşî el-Bağdâdî, **Telbîsü İblîs**, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Beyrut 2007.
- İBNÜ'N-NEFÎS, Ali b. Ebi Hazm el-Karaşî, **Şerhü'l-Vüreykât fi'l-Mantuk**, Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, Tunus 2009.
- İCÎ, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmet, **el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm**, Mektebtü'l-Mütenebbî, Kahire ts..
- İSFAHÂNÎ, Râğıp, **Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân**, Dârü'l-Kalem, Beyrut 2002.
- İSFERÂYÎNÎ, Ebû'l-Muzaffer, **et-Tabsira fi'd-Din ve Temyüzü'l-Fırkati'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikin**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- İSKENDEROĞLU, Muammer, "İslam ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine", **Marife Bilim Birikim**, Cilt No. (5), s. 43-54.
- KÂRÎ, Ali, **Şerhü'l-Fıkhi'l-Ekber**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- KİNDÎ, Yakûp b. İshâk, **Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye**, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950.
- KUR'ÂN-I KERÎM.**
- MAKDÎSÎ, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, Riyad 2004.

- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. Mahmud, **Kitâbü't-Tevhîd**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- MUHAMMED HASAN MUHAMMED HASAN İSMAİL, **er-Risâletü's-Safadiyye (Tahkîk)**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, **Sahîh-ü Müslim**, Dârü's-Selâm, Riyad 2000.
- NESEFÎ, Meymûn b. Muhammed Ebü'l-Muîn, **Bahrü'l-Kelam**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- NESEFÎ, **Tabsiretü'l-Edille fi Usulî'd-Dîn**, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1990.
- PLATON, **Minos-Epinomis**, Furkan Akdemir (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2013.
- RÂZÎ, **el-Mebahisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyat ve't-Tabiiyye**, Matbaatü Meclisi Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye bi'l-Hind, Haydarâbâd 1343 h..
- RÂZÎ, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, **Kitabü'l-Erbain fi Usûlü'd-Dîn**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009
- RÂZÎ, Fahreddîn, **Muhassalü Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hükemâi ve'l-Mütekellimîn**, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Ezher ts..
- RÂZÎ, Fahreddîn, **Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbihât**, Menşurâtü Mektebeti Ayetüllâh el-Uzmâ en-Necefi, İran 1403.
- RÂZÎ, İbn Ebî Bekir, **Muhtarü's-Sihâh**, Dârü'l-Hadîs, Kahire ts..
- RÂZÎ, Kutbüddîn, **el-Muhakemât Beyne Şerheyi'l-İşârât**, el-Matbâatü'l-Âmira, İstanbul 1290 h..
- RİFÂÎ, Muhammed el-Veli, **İstihsânü'l-Havz fi İlmi'l-Kelam Kitabının (Ta'lik)**, Dârü'l-Meşârî, Beyrut 1995.
- SABRÎ, Mustafa, **Mevkîfü'l-Âlem mine'llah-Vahdet-i Vücûd**, Hüseyin Atay (Çev.), İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1979.
- SÂLİHÎ, Muhammed b. Ahmed b. Abdü'l-Hadi el-Dimaşkî, **el-Ukûdü'd-Dürriyye min Menâkıbi Şehyi'l-İslâm İbn Teymiyye**, el-Fârûkü'l-Hadîse li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kahire 2002.
- SEÂLİBÎ, Ebu Mansûr, **Fıkhu'l-Liğa ve Sırrü'l-Arabiyye**, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1998.
- SUYÛTÎ, Celalüddîn, **Tefsîrû'l-Celâleyn**, Dârü İbn Kesîr, Dimaşk 2005.
- SÛBKÎ, Ali b. Abdülkâfi el-Kebîr, **ed-Dürretü'l-Müdfe fi'r-Reddi ala İbn Teymiyye**, Matbaatü't-Terakkî, Dimaşk 1247 h..

- SÜHREVERDÎ, Şihabüddin, **Hikmetü'l-İşrâk**, Eyüp Bakıryazıcı ve Üsmetullah Sami (Çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- SÜVEYDÂN, Murad Şükrî, **Defü's-Şübehi'l-Habeşiyeye an Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye**, ed-Dârü'l-Osmâniyye, Amman 2008.
- ŞEHREZÛRÎ, Şemsüddîn, **Nüzhetü'l-Ervâh**, Eşref Altaş (Çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkerim, **Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- ŞENKÎTÎ, Muhammed el-Emîn, **Âdâbü'l-Bahsi ve'l-Münâzara**, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 2009.
- TABERÎ, Muhammed b. Ali, **el-İzâh fi Usûli'd-Dîn ve Kavâidihi**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2010.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, **Câmiü't-Tirmizî**, Dârü's-Selâm, Riyad 2000.
- TOPALOĞLU Bekir, Çelebi İlyas, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- TÛFÎ, Necmüddîn Ebû'r-Rabî' Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm, **Şerhü Muhtasari'r-Ravza**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2003.
- TÛSÎ, Nasîrüddîn, "Tecrîdü'l-İtikad", **Keşf'ül-Murad fi Şerh-i Tegrîd'il-İtikad**, Müessesetü'l-E'lemî, Beyrut 2005.
- TÛSÎ, **Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Dârü'l-Meârif, Kahire ts..
- TÛSÎ, **Telhîsü'l-Muhassal**, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, Ezher ts..

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Cihan ÖZAYKAN
Doğum Yeri ve Tarihi : Silvan 15/09/1987

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Uluslararası Medîne İslam Üniversitesi-Şeriat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi : Bartın Üniversitesi- İslami İlimler Fakültesi
Bildiği Yabancı Diller : Arapça
Bilimsel Faaliyet/Yayınlar : Bartın Üniversitesi- İslami İlimler Fakültesi Dergisinin 3. sayısında yayımlanan “Ehl’i-Sünnet ve’l-Cemaat Kavramı ve Sosyal Karşılığı” başlıklı makale. Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinin tertip ettiği “İslamofobi ve Terör” başlıklı sempozyumda sunduğum “Terör, İslamofobi ve İslam Hukukundaki Bazı Cezâât Uygulamalar” isimli bildiri. İbn Teymiyye’ye ait olan “Mes’eletü Hudûsi’l-Âlem” isimli kitabın tercümesi (henüz neşr edilmedi).

İş Deneyimi

Projeler ve Kurs Belgeleri : Medîne İslam Üniversitesi Arapça Dil Kursu Belgesi
Çalıştığı Kurumlar : Bartın Üniversitesi- İslami İlimler Fakültesi

İletişim

E-Posta Adresi : cozaykan@bartin.edu.tr

Tarih : 17/02/2017