

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

MUTEAHHİR DÖNEMDE KIDEM VE HUDÛS
TARTIŞMALARI:
FÂİL-İ MUHTÂR VE MÛCİB Bİ'Z-ZÂT TANRI
ANLAYIŞLARI
-RÂZÎ, ÂMİDÎ, TÛSÎ-

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

KÛBRA SÛMEYYE ÇAMUR

(Haziran-2018)

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

MUTEAHHİR DÖNEMDE KIDEM VE HUDÛS
TARTIŞMALARI:
FÂİL-İ MUHTÂR VE MÛCİB Bİ'Z-ZÂT TANRI
ANLAYIŞLARI
-RÂZÎ, ÂMİDÎ, TÛSÎ-

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

KÛBRA SÛMEYYE ÇAMUR

Tez Danışmanı:
Doç. Dr. Eşref Altaş

(Haziran-2018)

ONAY

Kübra Sümeyye Çamur tarafından hazırlanan “Muteahhir Dönemde Kıdem ve Hudûs Tartışmaları: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi’z-Zât Tanrı Anlayışları – Râzî, Âmidî, Tûsî” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim dalı- İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı:

[Doç. Dr. Eşref Altaş]

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

[Prof. Dr. Ömer Türker]

Kurumu: Marmara Üniversitesi

[Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Üçer]

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

İMZA

.....


.....


.....


Tez Savunma Tarihi: 26 Haziran 2018

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.



Kübra Sümeyye Çamur

Danışmanlığımı yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı taahhüt ederim.



Doç. Dr. Eşref Altaş

ÖNSÖZ

İslam düşüncesi çalışmaları sadece tarih ile ilgili bir çaba değil, aynı zamanda günümüz meseleleri ile yakından ilgili bir teşebbüs barındırmaktadır. Bundan dolayı bu çalışma, konu edindiği meseleyi sadece tarihsel olarak değil, günümüz düşünce ve felsefe bağlamında da öneme haiz bir mesele olarak ele almaktadır. Tanrı'nın âlemi zâtından doğan zorunluluk ile mi, ya da özgür seçimi ile mi yarattığı tartışması, kelimacılarla filozofların düşünce yönelimlerini belirleyen önemli bir fark teşkil etmektedir. Müteahhirin döneminde özellikle 13.-15. yüzyıllar arasında ortaya konulan zengin ve verimli düşünceler, gerekçeler ve teorilerin, özellikle Fahreddin er-Râzî, Seyfuddîn el-Âmidî ve Nasiruddîn et-Tûsî üzerinden takip edilmesi mümkündür. Zira Râzî, tahkik yöntemine sadık bir şekilde felsefe ve kelimadan yola çıkarak fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât tanrı anlayışlarını eserlerinde tartışmıştır. Düşünsel olarak, son eserlerinden biri olan *el-Metâlibu'l-âliye*'de de gördüğümüz gibi, fâil-i muhtâr sisteminden ayrılmamış ve tüm mesaili dikkate alarak makulleştirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Âmidî bu çizgiden ayrılmamıştır ama bununla beraber, iki sistem arasındaki tartışmayı yeni sorunsallar ve problemler ile zenginleştirmiştir. Nasiruddîn Tûsî, diğer düşünürlerle kıyasla daha uzlaştırmacı bir pozisyonda durmaktadır. Tûsî'nin çabaları çalışmada görüleceği gibi, tartışmanın kendisinde birçok yönlerinde farklı ufuklar sunmuştur.

Bununla birlikte, bu mesele, sadece kelimacılar ile filozoflar arasında değil, günümüzde de birçok alanlarda tartışılan problemlerle de bağlantılıdır. Din felsefesi, Hristiyan teolojisi, ateizm ve deizm ile ilgili olduğu gibi, felsefi çalışmalarda ontoloji, zaman felsefesi ve modalite kavramları bağlamında da bu tartışma kendisini göstermektedir. Önümüzdeki çalışma düşüncelerine başvurulmuş kişiler açısından İslam düşüncesine yaslanmaktadır ama bununla birlikte meselenin kendisini tahlil etmeyi amaç edinmiştir.

Bu tezin her bir cüzünde ve her bir mertebesinde katkı, yorum ve yol gösterici olan, tezin her bir satırını okuyan ve önerilerde bulunan danışman hocam, Doç. Dr.

Eşref Altaş'a sınırsız şükranlarımı arz ederim. Râzî sonrası düşünce bağlamında, ama Râzî'yi hazırlayan düşünce mirasını anlamada da yardımcı olan ve engin bilgisinden istifade edebildiğimden, benimle anlayamadığım her bir metni okumak için zaman ayırdığı için ve her daim manevî olarak teşvik ettiği için hocama müteşekkirim. Ayrıca bu tezi okuyup, tashihte bulunan Prof. Dr. Ömer Türker'e teşekkür ederim. Bu süreçte Türkiye'de Yüksek Lisans eğitimimi sürdürmek için kaçınılmaz olan maddî desteklerinden dolayı IGMG Almanya kuruluşunun yetkilerine teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca ilmî hayatımın parçası olan EDEP vakfındaki sınıf arkadaşlarıma ve hocalarıma teşekkür ederim. Tez süresince hem kaynaklarından hem de kütüphanede bulunan araştırmacılar ile yapılan ufuk açıcı tartışmalardan faydalandığım İSAM Kütüphanesi çalışanlarına ve Araştırmacı Yetiştirme Programına (AYP) desteklerinden dolayı şükranlarımı arz ederim. Tüm ailemin, ama özellikle anne ve babamın üzerimdeki emekleri ve her daim desteklerinden dolayı şükranlarımı sunarım. Son olarak hem yol göstericim hem de yol arkadaşım olan, sadece manevî desteklerinden dolayı değil, aynı zamanda fikri serüvenimde de her daim mürşidim olduğu için eşim, İbrahim Bahçi'ye arz-ı şükran ederim. Gayret bizde, tevfik Allah'tandır...

15.05.2018

Üsküdar

ÖZET

MUTEAHHİR DÖNEMDE KIDEM VE HUDÛS TARTIŞMALARI:
FÂİL-İ MUHTÂR VE MÛCİB Bİ'Z-ZÂT TANRI ANLAYIŞLARI
-RÂZÎ, ÂMİDÎ, TÛSÎ-

Çamur, Kübra Sümeyye

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Eşref Altaş

Haziran, 2018. 111 Sayfa

Bu çalışmada İslam düşüncesinin felsefe ve kelam disiplinlerini birbirinden ayıran iki kavram ele alınmaktadır: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi'z-Zât tanrı anlayışları. Tanrının âlemi zorunluluk yoluyla yarattığını savunan ve bir bütün olarak varlığın düzenini zorunluluk tarzında anlayan filozofların düşünce tarzı ile, Tanrının âlemi kudret ve iradesi ile yarattığını ve varlığı imkân kavramı üzerinden anlayan kelamcılarının düşünce tarzları kıyaslanmaktadır. Bu, düşüncenin geneline sirayet eden temel çıkış noktası olduğu için, konu sınırlandırılarak kıdem ve hudûs tartışmaları bağlamında ele alınmaktadır. Ayrıca bu iki kavram Fahreddin er-Râzî, Seyfuddîn el-Âmidî, Nasiruddîn et-Tûsî'nin düşünce ve tartışmaları üzerinden takip edilmektedir. Bu çalışmada metodik olarak, var kılmanın üç amili merkeze alınmıştır. Birinci bölümde var kılan mûcid ile bağlantılı meseleler fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât tanrı anlayışları üzerinden açıklanmaktadır. Bununla birlikte fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât tanrı anlayışları bağlamında Tûsî'nin birleştirici yaklaşımı ve Âmidî üzerinden tartışılan fâil-i muhtâr ve kadîm âlem nazariyelerinin uyumu hakkında mülâhazalarda bulunmaktadır. İkinci bölümde varlık vermenin (îcâd) mahiyeti bağlamında, tercih,

sıfatların taalluku, mûcibiyyet, öncelik-sonralık gibi kavramlar ele alınmaktadır. Son olarak mesele var kılınan nesnelere (mevcûd) üzerinden tahlil edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: fâil-i muhtâr, mûcib bi'z-zât, Râzî, Âmidî, Tûsî, kıdem, hudûs, muteahhir dönem



ABSTRACT

IS GOD A FREE-AGENT OR NECESSARY EMANATING? IN REFERENCE TO
POST-CLASSICAL DISCUSSIONS ABOUT CREATION OUT OF NOTHING
AND THE ETERNITY OF THE WORLD

-RÂZÎ, ÂMIDÎ, TÛSÎ-

Çamur, Kübra Sümeyye

Master Thesis, Department Of Philosophy, Islamic And Turkish Philosophy

Advisor: Doç. Dr. Eşref Altaş

June, 2018

This study deals with the concepts of *Fâil al-Mukhtâr* and *Mûjib bi-z-Zât* and compares their philosophy of being and conception about how things come into existence. According to the *mutakallimûn* who adopted the *Fâil al-Mukhtâr* approach, God created the World by his power and will out of nothing. This kalâm approach is grounded on the possibility/contingency regarding the problem of creation and the ontological issues. On the other hand, the philosophers who adopt the *Mûjib bi-z-Zât* approach claim that the World as an eternal being necessarily emanated from God. The discussion here is only concerned with the issue of creation in the arguments of the three prominent scholars: Fakhr al-din ar-Râzî, Sayfuddîn al-Âmidî and Nasiruddîn at-Tûsî. This study is also grounded on the three moments of creation, namely the Creator, the Creation, and the Created. The first chapter explains the issues about the Creator from the perspectives of both the *mutakallimûn* and the philosophers. Moreover, this chapter also includes some remarks concerning the eclectic position of Tûsî and the conformity between *Fâil al-Mukhtâr* theory and eternity of the World discussed through Âmidî's thoughts. The second chapter examines such issues about the nature of creation (*ijâd*) as the problem of choice, the relation between God's

attributes and the creatures, necessitating (*mûjibiyyah*) and anteriority-posteriority. Finally, the issue is analyzed through created objects (*mawjûd*) in the third chapter.

Key words: Râzî, Tûsî, Âmidî, eternity, free-agent, emanation, postclassical, divine freedom



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Kübra Sümeyye Çamur

Uyruğu: Alman

Doğum Tarihi ve Yeri: 26 Haziran 1993, Krefeld/Almanya

Elektronik Posta: kubrasumeyye.camur@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Westfälische Wilhelms Universität Münster, Almanya, İslam İlahiyatı ve Felsefe (Çift-ana dal)	2015
Yüksek Lisans	İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı (tez dönemi)	2016-

YABANCI DİLLER

Almanca (çok iyi), Arapça (çok iyi), İngilizce (iyi)



İÇİNDEKİLER

ONAY	i
BİLDİRİM	iii
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
ÖZGEÇMİŞ	xi
İÇİNDEKİLER	xiii
GİRİŞ	1
BÖLÜM I: MÛCİD İLE İLGİLİ MESELELER	11
1. 1. FÂİL NEDİR?.....	11
1. 2. ZÂTIN VARLIK VERMESİ.....	13
1. 2. 1. Açıklama Gücü.....	14
1. 2. 2. Kelamcılara Göre Mûcib bi'z-zât Düşüncesinin Getirdiği Problemler	18
1. 3. ZÂTIN BİR ŞARTA BAĞLI OLARAK YARATMASI.....	25
1. 3. 1. Râzî ve Âmidî'ye göre Zâtın bir Şarta Bağlı Olarak Yaratması.....	26
1. 3. 2. Zâta Şartın Eklenmesiyle Tam İlet Olan Müessir ya da Tûsî'nin Çabaları	27
1. 4. ZÂTA ZAİD BİR SIFAT İLE YARATMA	37
1. 4. 1. Açıklama Gücü.....	39
1. 4. 2. Getirdiği Problemler.....	42
1. 4. 3. Kastın Ezeliyyeti- Âmidî'nin Kadîm Âlemi Muhtâra Dayandırdığı İddiası.....	46
BÖLÜM II: İCÂD İLE İLGİLİ MESELELER	51
2. 1. MÛRECCİHSİZ TERCİH MÛMKÛN MÛ?	51
2. 2. SIFATLARIN TAALLUKU	57
2. 3. MÛCİBİYYETİN VUCÛDÎ OLMASI	61
2. 4. ÖNCELİK VE SONRALIK	63
BÖLÜM III: MEVCÛD İLE İLGİLİ MESELELER	69
3. 1. VAR KILINAN NESNE MÛMKÛN VE/VEYA MUHDES	69
3. 2. TAALLUK NAZARİYESİNİN KISIRDÖNGÜYÜ GEREKTİRMESİ ...	79
3. 4. KUDRET İMKÂNSIZA TAALLUK ETMEZ.....	85
SONUÇ.....	93
KAYNAKÇA.....	103

GİRİŞ

Konunun Mahiyeti: İslam düşünce tarihinin iki farklı metafizik sisteminden Kelâm ile İbn Sînâcî felsefe arasındaki en belirgin fark, tanrı anlayışlarında bulunabilir. Varlık veren zorunlu varlığın imkân yoluyla mı, ya da zorunluluk ile mi varlık verdiği sorusu, sadece teolojik bir konu olan yaratma meselesiyle bağlantılı değil, aynı zamanda varlığın modalitesi, bilginin oluşumu ve tabiat felsefesi ile ilgili meselelerde tezahürü görülen bir cevap gerektirmektedir. Bu teze kaynaklık teşkil eden metinlerde geçtiği şekliyle İslam düşünce tarihinin iki önemli disiplinini birbirinden ayıran en önemli kavramlar fâil-i muhtâr ile mûcib bi'z-zâttır. Mûcib veya muhtâr tanrı anlayışları fizik bahislerine illet veya adet teorisi şeklinde yansımaktadır. Aynı şekilde, epistemoloji alanında bilginin teheyü¹ ile gerçekleşmesi, mûcib tanrı anlayışı ile bağlantılı iken, bilginin âdet yoluyla gerçekleşmesi muhtâr tanrı anlayışı ile irtibatlıdır.² İcî'nin, *Kitâbu'l-Mevâkıf* adlı eserinden fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât tanrı anlayışlarının genel düşünce sisteminde ne tür bir belirleyiciliğe sahip olduğu takip edilebilmektedir. İcî, "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesinin mûcib tanrı anlayışının bir gereği olduğunu ve irade sahibi bir tanrıyı kabul etmenin, bir müessirden birden fazla eserin sudurunu mümkün görmeyi beraberinde getirdiğini söylemektedir.³ Bu tahlillerde muhtâr ve mûcib kavramlarının nefis teorisinden, tabiat teorisine, hatta güneşin hareketinden⁴ cisimlerin mütecanis olmasının zorunluluğuna⁵ kadar çok farklı konulara temel teşkil ettiği görülebilir.

Bu iki farklı tavır uluhiyyet alanının ötesinde, temel kaidelerin vaz edildiği metafiziksel alanda da fark arz etmektedir. Zorunlu varlığın icâb yoluyla varlık verdiği önermesi, modalite kavramlarından olan imkân ve zorunluluk ilkeleri açısından da bir

¹ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 41.

² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), I, 328.

³ İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beirut: Dâru'l-Cemîl, 1997/1317), I, 432.

⁴ İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, II, 277.

⁵ İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, II, 470.

görüş teşkil etmektedir. Filozoflar varlıkta zorunluluk kipini zemin kabul ettiklerinden, imkânı zorunluya irca etmeye çalışırken buna mukabil kelamcılar imkânı çoğaltmaya yönelir.⁶ Bu açıdan bakıldığında -daha sonra tezde detaylı bir şekilde açıklanacağı gibi – filozoflar zorunluluğu içeren imkân kavramını hem metafiziksel hem fiziksel hem de epistemik alanda uygulamaktadır. İbn Sînâ'nın kavramsallaştırmasıyla, zorunlu varlığın varlık vermesi *imkân-ı âmm* yoluyla olmaktadır ve bu tesiri zorunlu olduğu halde tesir etmeyi ifade etmektedir. Buna karşılık metafiziksel alanda irade ve kudret kavramını, fizik ve epistemik alanda âdet kavramını merkeze yerleştiren kelâmî yaklaşım biçimi ise, *imkân-ı hâss* kavramı ile ifade edilebilecek bir tavır sergilemektedir. Nitekim imkân-ı hâss tesirin zorunlu olmadığı (mümkün olduğu) halde tesiri ifade etmektedir.

Önümüzdeki çalışma imkân ve zorunluluk kavramları çerçevesi içerisinde ontolojik bir alanda konumlanan kıdem ve hudûs tartışmaları bağlamında iki farklı metafizik sistemin ana ilkesini tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın genel çerçevesi bu olmakla beraber, azami derecede sınırlandırılarak ele alınmaktadır. Zira bu çalışmada kıdem ve hudûs kavramları müstakil olarak işlenmemektedir. Bundan dolayı, kelamcılara göre âlemin hâdis olduğuna dair getirilen gerekçelerin tümü değil sadece fâil-i muhtâr ile mûcib bi'z-zât tanrı anlayışları etrafında getirilen gerekçeler tahlil edilmiştir. Aynı şekilde bu çalışmada fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât kavramları müstakil olarak değil, kıdem ve hudûs tartışmalarının kesişim noktasında analiz edilmiştir.

Bu iki kavram, alt konuları belirleyen kaideler teşkil etmekle beraber düşünce sistemlerinin genel yapısını da göstermektedir. Bundan dolayı fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât tanrı anlayışları modaliteler ile de yakından irtibatlıdır. İslam düşüncesinde varlığın faili veya fâil nedeni Allah olduğundan, tanrı tasavvuru varlığın modalite yapısını belirlemektedir. Tanrı'nın ihtiyar ile yaratan olduğunu düşünen bir metafizik sistem, varlıkta imkânın prensip olarak kabul edildiği bir ontolojiye sahip olmaktadır. Zorunlu varlığın zâtı nedeniyle varlığı gerektiren bir fâil neden/ illet olduğu savunulduğunda, varlıkta ve bununla birlikte epistemoloji, tabiat ve hatta

⁶ Ömer Türker, “Üç Mesele- 1: Âlemin Ezeliliği”, *Gazzâlî Konuşmaları*, M. Cüneyt Kaya (edt.), (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 69.

kemal/mükemmellik hakkında zorunluluk modalitesi kabul edilmektedir. Aynı şekilde bu irtibatı Peter Schulthess şöyle vurgulanmaktadır:

“İmkân kavramı hakkındaki tasavvur çok keskin bir şekilde felsefi sistem tarafından belirlenmektedir, ama aynı zamanda ters bir şekilde modalite kavramları hakkındaki tasavvur da felsefi sistemi belirlemektedir.”⁷

Modalite kavramları olan imkân ve zorunluluk, birbiriyle tanımlandığından kısır döngüye götüren ama aynı zamanda zorunlu kavramlardır. Bununla beraber bu kavramlar farklı özelliklere sahiptir. Zorunluluk bu kavramlardan en açığıdır ve iki özellik taşımaktadır. Zorunlu varlığın zâtı diğer herhangi bir varlıktan bağımsız ve müstağnidir. Ayrıca zâtı varlığını gerektirir. Mümkün ise böyle olmayandır.⁸ Râzî'nin zorunluluk kavramı için tespit ettiği özellikler ontolojik olarak varlığı zorunlu olanın özelliği olarak anlaşılabilir. Nitekim zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları metinlerde, var olanların var olmaları açısından kendilerine ilişkin durumları ifade eden umûr-ı âimme kategorisi içerisinde görülmektedir. Lakin imkân ve zorunluluk kavramları bununla sınırlı değildir. Öncelikle iki türlü imkân kategorilerinden bahsetmek mümkün. 1) İstidadi imkân 2) Zâtî imkân.

1) *İstidadi imkân*: Felsefede kabul edilen bir imkân kavramıdır. Vucudî bir kavramdır ve keyfiyet kategorisinde konumlanır. Bu imkân kavramı nesnenin mahal/maddesi ile bulunur ve yakınlık/uzaklık, kuvvetlilik/zayıflık gibi derecelendirmelere haizdir. Misal olarak nutfenin istidadi insana, unsurların istidadından daha yakındır. Nutfe, bir insanın var kılınması için imkânı ifade eden hazırlıktır.

2) *Zâtî imkân*: Kelamcıların da kabul ettiği bir imkân kavramıdır ve bu kavram onlara göre itibaridir. Nesnenin mahiyeti varlığa katıldığında, o şey hakkında zâtî imkân düşünülmektedir. Bu imkân mümkünün mahiyetinin gereğidir ve yakınlık/uzaklık, kuvvetlilik/zayıflık gibi derecelendirmelere tâbi değildir. Zâtî imkân ise birçok alt kategorilere taksim edilmektedir.

⁷ Peter Schulthess, “Kontingenzen: Begriffsanalytisches und grundlegende Positionen in der Philosophie im Mittelalter”, *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenzen in der mittelalterlichen Literatur*, S. Reichlin, C. Herberichs (edt.), (Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 2009), 1.

⁸ Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi'l-ilmî'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât I-II*, nşr. M. Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1410/1990), I, 206-208.

a) *İmkân-ı âmm*: Zorunluluğu iki taraftan sadece birinden olumsuzlamayı ifade etmektedir. Olumsuzlamada imkân-ı âmm şu iki cümleyi doğru kılmaktadır: 1) Allah'ın varlığı mümkündür. 2) İnsanın varlığı mümkündür. İmkân-ı âmm birinci cümlenin zorunlu olarak da doğru olmasını içermeksizin, Allah'ın varlığının imkânsız olmadığını yani Allah'ın yokluğunun zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Böylece imkân-ı âmm hem zorunluyu hem de ikinci türde açıklayacağımız imkân-ı hâssı içermektedir. Olumsuzlamada imkân-ı âmm için şu örnekler verilebilir: 1) Şerik-i Bâri'nin yokluğu mümkündür. 2) İnsanın yokluğu mümkündür. Birinci cümle Şerik-i Bâri'nin imkânsız olduğu hakkında bir bilgi vermemektedir. Sadece Şerik-i Bâri'nin varlığının zorunlu olmadığını içerecek şekilde, yokluğunun mümkün olduğunu söylemektedir. Onun yokluğunun zorunlu olduğu hakkında bir cümle değildir. Böylece imkân-ı âmm nefy cümlelerinde imkânsız kavramların yokluğunu da içine almaktadır.

b) *İmkân-ı hâss*: Bir nesnenin varlığının zorunlu olduğunu veya yokluğunun zorunlu olduğunu nefyetmeyi ifade eder. “İnsan mümkündür” denildiğinde hem varlığının zorunlu olmadığını hem de yokluğunun zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Felsefî terim olarak kullanılan⁹, varlık ve yokluğa eşit derecede uzak olmayı ifade eden kavram imkân-ı hâss olmaktadır.

c) *İmkân-ı ehass*: Bir nesneden zâtî zorunluluğu, ya da sahip olduğu özellikler veya önermenin kurulduğu vakit itibariyle iki taraftan da (varlık ve yokluk) zorunluluğun olumsuzlanmasını ifade etmektedir. Örnek olarak: “İnsan yazardır” cümlesi imkân-ı ehass anlamında kullanılırsa, o zaman insanlığın mahiyetinin ne zât ne vasıf ne de kaziyenin gerçekleştiği vakit açısından yazar olmayı gerektirmediğini ifade etmektedir.

d) *İmkân-ı istikbali*: İcap veya olumsuzlama belirlenmemişken geleceği itibara alarak bir nesnenin mümkün olduğunu ifade etmektedir.

⁹ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân- Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 171-174.

Bu, zâtî imkân kavramları sırasıyla umum-husus ilişkisi içindedir. İmkân-ı âmm en genel imkân kavramıdır, zira hem zorunlu hem de imkân-ı hâssı içermektedir. İmkân-ı hâss ise, imkân-ı ehassı ve imkân-ı ehass, imkân-ı istikbaliyi içermektedir.¹⁰

Günümüz felsefede ise imkân ve zorunluluk kavramları mümkün dünyalar semantiği içerisinde ele alınmaktadır. Mümkün, en az bir dünyada doğru olan önerme ya da nesnedir. Zorunlu ise, tüm dünyalarda doğru olan önerme ya da nesne anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda aletik, epistemik, doxatik ve deontik modalitelerden bahsedilmektedir. Epistemik modalite kavramının içeriği şu cümleyi kastedilmektedir: “A’nın bilgisine göre, x mümkündür/zorunludur.” Doxatik anlamda modalite ise: “A’nın zannına göre, x mümkündür/zorunludur.” ve deontik modalite: “A mubahtır/yasak değildir.” anlamına gelmektedir. Bu çalışmanın irtibatlı olduğu modalite kavramı ise aletik modalitedir. Aletik modalite genel olarak açıklandığında, “A mümkündür/zorunludur.” cümlesine tekabül etmektedir. Böyle bir cümlenin referans noktası ise üç şekilde olabilir. 1) Mantıksal zorunluluk/imkân, 2) Metafiziksel zorunluluk/imkân, 3) Tabî zorunluluk/imkân.¹¹

Yukarıda geçtiği şekliyle üç anlamda zorunluluk hiyerarşik bir şekilde birbiri ile irtibatlıdır. Mantıksal zorunlu/mümkün olan her şey aynı zamanda metafiziksel ve metafiziksel olarak zorunlu/mümkün olur. Böyle olan her şey aynı zamanda tabî zorunlu/mümkün olmaktadır. Metafizik sistemde imkân modalitesini güçlendiren Eş’arî kelamcılar’a göre, genel çerçeveyi çizen ilke Allah’ın kudretinin sadece mümkün olan nesnelere taalluk ettiği kaidesidir. Bunun, İbn Sînâcî ve Eş’arî düşünceler içerisinde fark oluşturan önermelerin başlangıcı olduğu söylenebilir. Çalışmanın üst şemsiyesine sadece işaret etme amacını taşıyan bu kısımda son olarak muhtâr tanrı anlayışının varlıkta ve âlemde kabul edilen katı zorunluluğu kırdığını ve genel olarak tanrı anlayışının modalite tartışması ile bağlantılı olduğuna işaret edilmelidir:

¹⁰ Tahânevî, *Keşşâfû ıstulâhati’l-fünûn ve’l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995/1416), I, 267-270; Mahmut Kaya, “İmkân”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), XXII, 225.

¹¹ *Handbuch: Metaphysik*, Markus Schrenk (edt.), (Stuttgart: Metzler, 2017), 381-382.

“Yaratma teolojisi açısından yeni bir yönelim ve olasılığın mutlaklaştırılması, tabî vakıalardaki zorunluluğun izafileşmesine izin vermektedir. Böylece, sadece tenakuzdan hâli olması ile vasıflanan farklı âlemlerin olasılığını mümkün kılmaktadır.”¹²

Çalışmanın Yöntemi: Tezde diyalektik yöntemi kullanarak fâil-i muhtâr ve mûcib bi’z-zât tanrı anlayışları ve her iki tarafın delilleri ve muarazaları tahlil edilecektir. Araştırma dönemsel olarak muteahhir dönem İslam düşüncesinin temsil gücü yüksek üç şahsiyetin düşünceleri ve metinleri üzerinden yürütülecektir. Genel olarak muteahhir dönemin kurucu düşünürü olan Fahreddin er-Râzî ve hem Eş’ârî kelamcısı olan hem de *Keşfü’l-temvihât* gibi metinlerinde Râzî ile İbn Sînâ arasında yanlış anlaşılmalara bertaraf etmeye çalışan bir düşünür olan Seyfuddîn el-Âmidî ve son olarak hem felsefî gelenek içerisinde metinler telif etmiş, hem de *Kavâidu’l-akâid* ve *Tecridu’l-akâid* gibi kelimî metinlerin müellifi Nasiruddîn Tûsî’nin düşünceleri merkeze alınacaktır. Bu çalışmada mesele, bu üç düşünürün tahkik ve tahlilleri üzerinden ele alınmakla beraber, çalışmadaki amaç bu düşünürlerin nihai görüş veya ekollerini tespit etmek değildir. Bilakis daha çok fâil-i muhtâr ve mûcib bi’z-zât tanrı anlayışlarının açıklama gücü veya getirdiği düşünsel problemler açısından meseleyi merkeze alan bir çalışma olmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte bu üç düşünürün seçilmesinin sebepleri bulunmaktadır. Öncelikle Râzî iki düşünceyi tahkik yöntemine uygun bir şekilde tüm deliller ve meseleleri tasvir ederek tartışmaktadır. Ayrıca Râzî’nin âlemin kıdemini savunduğu gibi bazı iddialar dikkate alındığında, onun fâil-i muhtâr ve âlemin hudûsu hakkındaki görüşlerin tahlili önem arz etmektedir. Bu meselenin özellikle Âmidî etrafında işlenmesi, Cürcânî’nin iddia ettiği şekliyle, Âmidî’nin kadîm âlemin fâil-i muhtâra dayanabileceği spekülasyonunu tahlil etmeye de fırsat vermektedir. Son olarak Tûsî, muhtâr ve mûcib tanrı anlayışlarını birleştirici bir konumda bulunduğundan çalışmada onun eserleri ve düşünceleri analiz edilmektedir.

Bu minvalde çalışma üç ana kısma ayrılmaktadır. Araştırmanın mevzusu varlık vermenin mahiyeti olduğundan, üç ana başlık öne çıkmaktadır. İlk olarak mesele varlık veren (*mûcid*) açısından ele alınacaktır. Râzî ve İbn Sînâ arasında önemli bir tartışma konusu olan, fâilin ne olduğu meselesi tartışıldıktan sonra, varlığın ilkesi ve fâili olan

¹² Schulthess, Kontingenz, 23.

Allah'ın zât ile, zâta zâid bir sıfat ile veya zâtın bir şarta bağlı olarak varlık vermesi tahlil edilecektir. Tüm şıklar tüketilerek, her bir şık açıklama gücü ve getirdiği problemler açısından analiz edilecektir.

İkinci kısımda varlık verme (*icâd*) hakkında araştırma yürütülecektir. Allah'ın bir tercihe binaen var kıldığı düşünüldüğünde nasıl problemler ile karşılaşılacağı veya böyle düşünmenin hangi noktaları açıklayacağı irdelenecektir. Aynı şekilde kıdem ve hudûs tartışmaları açısından önemli olan sonralık ve öncelik (ba'diyyet / kabliyyet) kavramları tartışılacaktır. Eş'arî kelimeler geleneği itibariyle Allah'ın zâtına zâid olan sıfatların nesnelere taalluk ettikleri önermesi, taalluk kavramı üzerinden tahlil edilecektir.

Üçüncü kısımda ise tartışmanın bir diğer zemini olan var edilen nesnelere (*mevcûd*) ele alınacaktır. Yine iki düşüncenin değişim ve âlemdeki kesreti açıklama gücü tahlil edilecektir. Aynı şekilde taalluk kavramı bağlamında, kendisine taalluk edilen şeyin mahiyeti hakkındaki problemler ele alınacaktır. Bununla birlikte son olarak Allah'ın muhal olan şeyleri yaratmaya kâdir olup olmadığı veya farklı bakış açısından söylemek gerekirse, Allah'tan muhal olan şeylerin sudur etmesinin mümkün olup olmadığı tartışılacaktır. Tez son olarak genel bir tahlil ve hülâsa ile sonuçlanacaktır.

İlgili Literatür: Çağdaş İslam Felsefesi çalışmaları, ama özellikle İstanbul İslam Felsefesi çalışmaları son senelerde muteahhir dönem İslam düşüncesine yoğunlaşmıştır. Bu kısımda bu çalışmanın konusu ile birebir olmasa da ilgili olan çalışmalara dikkat çekilecektir. Tezin konusu hem muteahhir dönem hem kıdem-hudûs hem de fâil-i muhtâr, mûcib bi'z-zât tanrı anlayışlarıyla ilgili olduğu dikkate alındığında, bu üç faktörü bir arada toplayan müstakil bir eserin bulunmadığı tespit edilmesi gerekir. Lakin her üç alan ile ilgili birçok ikincil literatürden istifade etmek mümkün gözükmektedir.

Muteahhir düşüncesinin genel gidişatını belirleyen Râzî, Âmidî ve Tûsî ekseninde şüphesiz en önemli çalışmalardan biri Eşref Altaş'ın "*Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*"¹³ adlı eseridir. Bu çalışma, Râzî'nin tüm

¹³ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

eserlerini dikkate alarak mantık, fizik ve metafizik meselelerinde Râzî'nin İbn Sînâ düşüncesine getirdiği yorumlar ve eleştiriler tahlil edilmiştir. Benzer bir çalışma yöntemi Tûsî ve İbn Sînâ bağlamında Agil Şirinov "*Fahreddin Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*"¹⁴ adlı makalesinde yürütmüştür. Aynı şekilde Heidrun Eichner Âmidî ve Râzî ekseninde muteahhir dönemde felsefe-kelam ilişkilerini ele almıştır: "*Al-Amidi and Fakhr al-Din al-Râzî: Two 13th-Century Approaches To Philosophical Kalâm*".¹⁵ Jules Janssens "*Al-Amidi And His Integration Of Philosophy Into Kalam*"¹⁶ adlı makalesinde Âmidî'nin felsefe-kelam arasındaki tartışmalar bağlamında ne tür bir konumda bulunduğunu analiz etmektedir. Ayrıca Cürcânî üzerinden kudret sıfatı ve muhtâr/mûcib tanrı anlayışları bağlamında yürütülen tartışmaların sürekliliğini ele alan Hatice Toksöz'ün "*Cürcânî'nin Kudret Kavramıyla İlgili Değerlendirmeleri: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği*" adlı makalesine dikkat çekilmelidir.¹⁷ Muteahhir dönem hakkında daha birçok eser ve çalışma saymak mümkün olsa dahi, fâil-i muhtâr/mûcib bi'z-zât ya da kıdem/hudûs konularını doğrudan ele almadıklarından dolayı bu örneklerle yetinmek yeterli olacaktır.

Kıdem-hudûs tartışmalarının muteahhir dönemdeki yansımaları bağlamında Muammer İskenderoğlu'nun "*Fakhr al-Dîn al-Râzî And Thomas Aquinas On the Question Of The Eternity Of the World*"¹⁸ adlı doktora tezi anılması gerekmektedir. Bu çalışma hakkında tezin bir kısmında eleştirel bir yorumu da göz önünde bulundurarak konu için önemli bir konumda durduğu söylenmesi gerekir. Ayrıca Shiraz Husein Agha'nın Râzî'nin âlemin bir başlangıcı olduğu hakkında getirdiği gerekçelerin bir kısmını tahlil eden makalesi örnek olarak verilebilir: "*The Creation of The World in Time According to Fakhr Al-Razi*".¹⁹ Andreas Lammer de makalesinde kelam-felsefe

¹⁴ Agil Şirinov, "Fahreddin Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya (edt.), (İstanbul: Kültür A.Ş., 2009): 275-284.

¹⁵ Heidrun Eichner, "Al-Amidi and Fakhr al-Din al-Râzî: Two 13th-Century Approaches To Philosophical Kalâm", *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak, İbrahim Bor (edt.), (İstanbul: Ensar Yayınları, 2009): 333-345.

¹⁶ Janssens, Jules, "Al-Amidi and His Integration of Philosophy into Kalam", *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak, İbrahim Bor (edt.), (İstanbul: Ensar Yayınları, 2009): 305-322.

¹⁷ Hatice Toksöz, Cürcânî'nin Kudret Kavramıyla İlgili Değerlendirmeleri: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, M. Cüneyt Kaya (edt.), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015): 131-161.

¹⁸ Muammer İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî And Thomas Aquinas On the Question Of The Eternity Of the World*, (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002).

¹⁹ Shiraz Husein Agha, "The Creation of The World In Time According To Fakhr al-Razi", *Centar za religijske nauke "Kom"- Journal of Religious Sciences*, 2017, s.VI (2): 49-75.

bağlamında tartışılan kıdem-hudûs meselesini Âmidî ve Ebherî üzerinden tahlil etmektedir: “*Eternity and Origination in the Works of Sayf al-Din al-Âmidî and Athîr al-Dîn al-Abharî*”.²⁰

İslam düşüncesinde fâil-i muhtâr ve mûcib bi’z-zât tanrı anlayışları müstakil bir eserde ele alınmamıştır. Lakin genel olarak özgür tanrı ve zorunlu tanrı bağlamında Din Felsefesi alanında birçok çalışmalar yürütülmektedir. Örnek olarak analitik din felsefesi geleneğinde önemli bir rol üstlenen William L. Rowe’un “*Can God Be Free?*”²¹ adlı eseri dikkate alınmalıdır. Yine Thomas D. Senior “*Defending Divine Freedom*”²² adlı makalesi ile bu tartışmalara katkı sağlamaktadır. Ayrıca tanrının yaratma alanı olarak zaman ve sonsuzluk hakkında bir derlemede Antik Felsefe, Yahudi ve Hristiyan din felsefesinde ve İslam düşüncesinde serdedilen yaklaşım biçimleri ve tezler ele alınmaktadır.²³ Genel olarak din felsefesinde kişi-tanrı ve ilk illet olan tanrı arasındaki tartışmalar bu bağlamda dikkate alınması gerekir.

²⁰ Andreas Lammer, “Eternity And Origination In The Works of Sayf al-Din al-Âmidî and Athîr al-Dîn al-Abharî: Two Discussions from the Seventh/Thirteenth Century”, *The Muslim World*, s. 107, (Temmuz-2017): 432-481.

²¹ William L. Rowe, *Can God Be Free?*, (New York: Oxford University Press, 2004).

²² Thomas D. Senior, “Defending Divine Freedom”, *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Jonathan Kvanvig (edt.), (New York: Oxford University Press, 2008): 95-168.

²³ Reinhard G. Kratz, Hermann Speickermann (edt.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns: Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven*, (Berlin: De Gruyter, 2009).

BÖLÜM I: MÛCİD İLE İLGİLİ MESELELER

1. 1. FÂİL NEDİR?

Çalışmanın birinci kısmı varlık verme kavramının üç ana biriminden birini teşkil eden mûcîd kavramına yönelmektedir. Bu bağlamda önümüzdeki kısımda tahlil ettiğimiz düşünce sistemlerinde fâil kavramının nasıl anlaşıldığı ve tartışmanın bu yönü ele alınacaktır.

İbn Sînâ genel olarak fâil ve mefulü şu şekilde tanımlamaktadır: “Herhangi bir şey yok olduğu ve akabinde yokluktan sonra herhangi bir şey sebebiyle var olduğu zaman bu durumda biz ona meful deriz.”²⁴ İbn Sînâ’ya göre fâil ve meful kavramlarının tanımına “hareketi ile sebep oldu”, “doğası ile sebep oldu” veya “tevellüd veya ihtiyar yoluyla bir şeyin varlığına sebep oldu” kaydını eklemeye gerek yoktur. Zira bu kayıtların bulunması, fiilin fiil olmasıyla çelişen bir manayı içermemektedir.²⁵

Gazzâlî, İbn Sînâ’nın fâil kavramını kullanmasını “Müslümanlara şirin görünmek için sadece lafzını söylemekle”²⁶ yetindiğini ve kelimeyi kullanıp, hakiki anlamını reddettiğini iddia etmektedir. Zira Gazzâlî’ye göre fâil, genel anlamda sebep olmayı ifade etmekle beraber, özel anlamda kendisinden fiil irade ve ihtiyar ile vuku bulandır. Cansız olan bir nesneye fiil ancak mecazen söylenir ve gerçek fiil irade ile ortaya konulan fiildir. Bir vakıa biri irade sahibi olan, diğeri ise irade sahibi olmayan iki tarafa atfedildiğinde, akıl bu vakıayı irade sahibi olan tarafa nispet eder. Gazzâlî, örnek olarak bir kimsenin başka birini ateşe attığında, ateşe değil, o kişiyi ateşe atan insana katil suçlamasında bulunulduğuna işaret eder. Şunu belirtmek gerekir ki, Gazzâlî filozofları âlemin sebebinin Allah olmadığını iddia ettikleri yönde bir suçlama

²⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 135.

²⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 135.

²⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazmalar Eserler Kurumu, 2014), 136.

yapmamaktadır. Ama Gazzâlî'ye göre filozofların ilkelerinden yola çıkarak– ki bununla illet-malul birlikteliği, Bir'den ancak bir çıkar ilkesi ve Allah'ın hiçbir sıfat ve -özellikle irade sıfatı- ile muttasıf olmadığı ilkeleri kastedilmektedir- Allah için “fâil” kavramı kullanılması tutarsızdır. Ayrıca sadece fâilin irade sahibi olmasının değil, aynı zamanda fiilin yoklukla öncelenmesinin ve hâdis olmasının da fiil kavramında tazammun edildiğine işaret etmektedir.²⁷ Aslında ateş, filozoflara göre de yakın illet olmakla beraber, ateşe katil denilmemesinin sebebi, onun irade sahibi olmamasıdır. Sonuç itibariyle Gazzâlî'ye göre fâilin irade sahibi olması gerektiği düşüncesi dil, örf ve aklın verdiği bir hüküm olmaktadır.²⁸

Râzî ise fâilin ne olduğu tartışmasının salt dil ile alakalı bir tartışma olduğunu, bu nedenle bu konuda başvurulması gereken merciin dilciler olduğunu söyler. Ona göre dil ehlinin verdiği hükme uygun bir şekilde kelamcıların yaklaşım biçimi doğrudur.²⁹ Nitekim dilciler ateşe yaktığından dolayı fâil dememektedir. Kavramsal açıdan bu tartışma lafzî bir tartışma olmakla beraber, aynı zamanda ateşin tesir etmesi ile irade sahibi bir varlığın sebep olması arasında bedihî olarak bir fark bulunmaktadır. Râzî, mûcib bi'z-zât tanrı anlayışı ile muhtâr tanrı anlayışını aynı gören bir eleştiriye karşılık, aç bir kişinin önüne koyulan iki çörek ile bir ateşin eşit uzaklıkta iki tarafına koyulan yanmaya kabil iki cismi örnek verir: Râzî bu durumda ateşin yanıcı maddeleri aynı derecede ısıtması ile, aç olan kişinin iki çörek arasında bir tercihte bulunmasının farklı olduğuna bedihî bilginin hükmettiğini söylemektedir. Bu açıklama fâilin, “doğası gereği bir şeye sebep olandan” ayrıştırılmasının bedihî olduğunu ifade etmektedir.³⁰ Sonuç olarak şöyle denilebilir: Râzî'ye göre neyin fâil olduğu lafzî bir tartışma olmakla beraber, lafzın mefhumu göz önünde bulundurulduğunda ihtiyâr ile bir şeyin gerçekleşmesine sebep olan ile, doğası ile bir şeyin gerçekleşmesine sebep olan arasında bedihî olarak fark bulunmaktadır.

Tûsî ise Râzî'nin aksine bunun dille ilgili olduğunu kabul etmez. Çünkü ona göre İbn Sînâ'nın fâil ve fiil kavramını tanımlamadaki kastı, farklı manaları ve

²⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 140 vd.

²⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 136.

²⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât I-II*, nşr. Ali Rıza Necfzade, (Tahran: Encümen asar mefahir firhenci: 1384), II, 390.

³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl I-IV*, nşr. Said Abdullatif Fude, (Beyrut: Dâruz-Zehâir, 1436/2015), I, 452.

vecihleri içeren fiil kavramını müşterek bir zemin üzerinden tanımlamaktır ve Tûsî fiilden mefulün sudurunun bir yön tarafından tahsis edilmesinin, fiil kavramının tanımıyla çelişmediğine işaret etmektir. Ayrıca Tûsî Gazzâlî ve Râzî'nin dilcilere dayanarak fâilin ancak irade sahibi olabileceği iddialarına karşı çıkmaktadır. Ona göre dilcilere göre de fâil, sadece irade sahibi olan değildir. Tûsî buna Gazzâlî'nin daha önce mecaz ve istiare diye nitelediği bazı örneklerle delil getirir.³¹ Gerçi Tûsî fiil kavramının irade sahibine has kılınmadığına dair getirilen örneklerin mecazi olarak anlaşılmasının mümkün olduğunu söyler. Bununla birlikte, bu kullanımların mecaz ifade etmesi böyle lafızların çelişki içermediğini göstermektedir. Sonuç olarak bu, dilde böyle bir kullanımın mümkün olduğuna delalet eder.³² Tûsî, İbn Sînâ'nın fiil için önerdiği tanımın geçerli olduğunu ve dil açısından bir sorun teşkil etmediğini savunmaktadır. Bununla birlikte daha sonra geleceği üzere, Tûsî İbn Sînâ düşüncesinin her fâilin muhtâr olduğunu kabul ettiğini söylemektedir.

1. 2. ZÂTIN VARLIK VERMESİ

Filozoflara göre Allah âlemi zorunluluk tarzında var kılmaktadır. İbn Sînâ varlığın Allah'tan genel imkân (imkân-ı âmm) ile sudur ettiğini söylemektedir. Genel imkân, tesir etmemenin imkânsız olması anlamını taşımaktadır. Bunun mukabilinde özel imkân (imkân-ı hâss) kavramı kullanılmaktadır.³³ Buna uygun bir şekilde Semerkandî mücib Tanrı'yı "Kendisinden fiilin suduru zorunlu olan" şeklinde tanımlamaktadır.³⁴ Var kılınan nesne, zâtî hâdis olmakla beraber, Zorunlu Varlıkla eşzamanlı var olmuştur. Çünkü zorunlu varlık her yönden basittir ve hiçbir sıfat ile muttasıf değildir. O'nun bilgisi, iradesi ve yaratması zâtı ile aynıdır. Bundan dolayı

³¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât I-II*, nşr. Kerim Feyda, (Kum: Müesseset Matbuât Dîni, 1383), III, 88. Tûsî'nin fâilin sadece irade ile fiil yapana atfedilmediğine dair örneği şu şiiirdir: (و عينان قال الله كونا فكانتا فعولان) Burada şair içkiye fiil kelimesini hamletmiştir ve bu irade sahibi olmayan bir nesneye de dilde fiilin atfedilebileceğini göstermektedir.

³² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 89.

³³ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicazi Sekka, (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373), III, 125.

³⁴ Semerkandî, *es-Sehâifü'l-ilâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, (Küveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985), 319.

zâtın varlığı âlemin varlığını gerektirmektedir.³⁵ İbn Sînâ düşüncesine göre âlemin zorunluluk tarzında var kılınmasının gerekçeleri bulunmaktadır.

1. 2. 1. Açıklama Gücü

Zâtın Bir ve Basit Olması: Allah'ın âlemin varlığının illeti olması, zorunluluk yoluyla olan bir durumdur. Nitekim Allah herhangi bir sıfat ile muttasıf olmadığı halde, O'nun hakkında söylenebilecek şey, onun mutlak birlik ve mutlak kemal sahibi olduğudur. Allah her yönden mükemmel olduğundan dolayı âlemi yaratması için herhangi bir sıfatın veya şartın eklenmesi veya engelin kalkması düşünülemez. Bundan dolayı Allah'ın zâtının varlığı zorunlu olarak âlemin varlığını da gerektirmektedir.

Allah'ın basît olduğu ilkesinden yola çıkarak mûcib olduğu sonucuna varan akıl yürütme ise şu şekildedir: Bir eserde tesir edebilmesi için gerekli olan her şey müessirde ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Eğer mevcut ise bu durumda eserin müessir ile eşzamanlı olarak varlığa gelmesi zorunludur. Ancak t_1 zamanında değil de t_2 zamanında eser hâsıl oldu denilirse, o zaman müreccihsiz tercih vuku bulmuş olur. Çünkü tesirde dikkate alınan hiçbir şeyin değişmeyeceği var sayılmıştı. Sonuç olarak tesirde muteber olan her şey bulunuyorsa, fiilin suduru zorunlu olmaktadır. Eğer muteber olan her şey bulunmuyorsa fiilin suduru imkânsız olur.³⁶

Ayrıca basitlik ilkesi Allah'ta hiçbir değişimin mümkün olmadığını içerir ve O'nun ilmi ve yaratması zâtı ile aynıdır. Bu nedenle onun bilgisi zorunlu olarak dışarda var olur. Bu da onun zorunluluk tarzında yarattığını ifade eder.³⁷ Bundan dolayı O'nun inayeti süreklilik arz eden bir hâl olmaktadır.³⁸ Bununla birlikte Allah'ın illiyet çerçevesi içerisinde sadece bir tabî kuvvet olmaması kendisinden sâdır olanı bilmesi ile gerekçelendirilmektedir.³⁹ Allah'ın hayır nizamına aykırı olmayan fiillerin ondan

³⁵ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 453.

³⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî I-IX*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1987), III, 77.

³⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III, 80.

³⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 176-177.

³⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IV, 113.

sudurunun bilgisi iradedir. Tabî kuvvetler hiçbir biliş sürecinde bulunmadıklarından dolayı, Zorunlu Varlığın zorunluluk tarzında varlık vermesinden ayrışmaktadır.⁴⁰ Allah'ın bilgisi ise varlığı ile aynıdır bundan dolayı, bilgisi var kılmayı gerektirir. Nitekim Allah'ın vâkî olduğunu bildiği her şeyin vukuu zorunludur, vâkî olmadığını bildiği her şeyin vukuu ise imkânsızdır. Sonuç olarak Allah'ın bazı nesnelere üzerindeki kudreti zorunluluk yoluyla, çünkü ilminin gereğidir ve bazı nesnelere üzerindeki etkisi ise imkânsızlık yoluyla. Böylece Zorunlu Varlığın imkân/sıhhat tarzında tesir ettiği söylenemez.⁴¹

Kemal İlkesi: Öncelikle bir düşünce sisteminin kemal ve noksanlık tasavvurları ile tanrı anlayışı önemli ölçüde ilişkilidir. Nitekim Urmevî Tanrı anlayışı konusunda filozoflar ve kelamcılar arasındaki ihtilafların kemal ve noksan kavramlarına râcî olduğunu söylemekte ve bu ilkenin nasıl işletildiğini şu üç başlıkta açıklamaktadır:

Birincisi zâtta kemal ve noksanlık: Tenzihî esas alanlara göre Allah'ın mekân ve cisimle muttasıf olması, onun mevcudata benzemediği ilkesine aykırı olduğundan bir eksiklik. Teşbihî esas alanlara göre ise Allah'ın mekândan ve cisimden tenzih edilmesi ona yokluk atfetmektir. Eş'ârîlere göre görülmenin şartı varlık olduğundan rüyetullah mümkündür. Mu'tezile'ye göre görülmenin şartı karşılıklılık olduğundan, karşılıklılık ise bir ciheti gerektirdiğinden onun görülmesi bir eksiklik.

İkincisi sıfatta kemal ve noksanlık: Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı kadîm olamaz, çünkü o zaman kendisine emir verilen olmadan emir verilmiş olurdu. Bu ise noksanlık ifade eder. Buna mukabil Eş'ârîler ise, Allah'ın kelâmının kadîm olduğu kabul edilmediği takdirde, Allah'ta değişim kabul edilmiş olacağından ve değişim Allah için muhal olduğundan, kelâmın kadîm olması gerektiği düşüncesini savunmuştur.

Üçüncüsü Allah'ın fiillerinde kemal ve noksanlık: Mu'tezile düşüncesine göre Allah Teâlâ kulların fiillerinin yaratıcısı olsaydı, o zaman Allah kötülüğü murat eder ve onu yapan olurdu. Bu ise noksanlık ifade ettiğinden Allah hakkında imkânsızdır. Buna karşılık Ehl-i sünnete göre Allah'ın mülkünde kendi kudret ve iradesi dışında herhangi bir şey vuku bulursa bu onun uluhiyyetini zedeler. Bu ise noksanlık ifade

⁴⁰ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 458.

⁴¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 80.

edeceğinden, Allah hakkında imkânsızdır.⁴² Sonuç olarak Urmevî'nin misallendirdiği gibi, kemâl ve noksan mefhumları düşünce okullarına göre değişmektedir ve buradan tanrı anlayışı bağlamında çok farklı sonuçlar türemektedir.

Bu konu bir araştırmaya tabî tutulmaya muhtaç ise de konumuzla alakalı olarak, İbn Sînâ düşüncesinde irade etme kavramının tazammununda kastetme kavramı bulunmaktadır. İlâveten kastetme kavramı kemali kastetmeyi içerdiğinden dolayı, Allah'ın mürit olması imkânsız görülmüştür. Râzî'nin açıklamalarına göre Allah'ın zâtı ile varlık verdiği düşüncesinde kullanılan gerekçelerden biri olan kemal gerekçesi şöyle ifade edilebilir. Bu gerekçeye göre Allah'ın bir şeyi kastederek bir fiil yapması imkansızdır. Çünkü “her mürit ve kasteden, kendisine dönen bir kemale ulaşmak için bir şeye yönelir ve ona kasteder.”⁴³ Kastetmenin bir sebebi olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında, irade kavramı felsefi sistem içerisinde menfaat ve mefsedet kavramlarıyla bağlantılı anlaşılmaktadır. Allah için bu kavramlar söz konusu olamayacağından dolayı, insanda bulunan irade anlamında Allah mürit değildir.⁴⁴ Dolayısıyla eğer Allah kendi zâtı için bir şeyi irade etti ve onu yarattı denirse, Allah'a noksanlık atfetmiş olunur ki, kemâl kavramının yegâne masadakı olan Allah için bu imkânsızdır. Allah'ın kendi zâtı dışında başka bir şey için bir fiili irade ettiği de düşünülemez, zira böyle bir durumda Allah onun hizmetlisi / mahdumu olur. Bu da Allah için imkansızdır.⁴⁵ Sonuç itibarıyla, “Her mürit kemali kastedendir” önermesi ile “Allah için noksanlık düşünülemez” önermeleri dikkate alındığında, Allah'ın mürit olmadığı neticesine ulaşılır. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın âlemi var kılması cömertliği ve inayeti bağlamında anlaşılması gerekir. Nitekim var olan âlem mümkün olan en mükemmel âlemdir ve Allah'tan sudur eden her şey iyidir. İyi olması kendi zâtı için değil, cûd kavramı bağlamında anlaşılması gerekir.⁴⁶

Tikellerin Bilgisi: Allah'ın mahlukatta gördüğümüz anlamda mürit olmadığına dair filozofların bir diğer gerekçesi ise, Allah'ın her bir nesneyi ihtiyarı ile yaratmasının Allah'ın tikelleri bilmesini gerektireceğidir. Allah tikelleri tümel tarzda

⁴² Urmevî, *Lübâbü'l-Erbain*, nşr. Muhammed Yusuf İdris, (Kahire: el-Aslein li Dirasat ve'n-Neşr ve Kalam Research and Media, 2016/1437), 33-35.

⁴³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. M. Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1410/1990), I, 509.

⁴⁴ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 455.

⁴⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 511.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahri, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982), 286.

bilir, çünkü değişimin mahalli olan tikellerin tikel tarzda bilinmesi, bilgide değişim ve teceddüt anlamına gelir. Bu ise Allah'ın kemâl sıfatına halel getirir.⁴⁷

Terk makdûr değildir: Hâriçte vâkî olan her şeyi Allah bilir. Allah'ın vâkî olmadığını bildiği her şeyin vukuu ise imkânsızdır. Bundan dolayı vâkî olan her şey zorunlu olarak var olmuştur, aksi takdirde Allah'ın cahil olması gerekirdi. Bu gerekçe ilim ile iradenin aynı olduğuna vurgu yapmaktadır ve ilmin gerektirdiği her şeyin varlığının zorunlu olduğunu içermektedir. Ayrıca, kelamcılar Allah'ın imkân-ı hâss ile yarattığını söylemektedirler. Buna göre, iki mümkün taraftan biri seçilmektedir. İbn Sînâ'ya göre ise kadirin terke kudreti imkânsızdır. Çünkü yokluk mahza olumsuzlamadır ve kâdire nispeti imkânsızdır. Ayrıca, yokluk süreklilik arz eden bir durumdur. Beka halinde ise yokluk bir müessire isnat edilemez, çünkü bu hâsılın tahsil edilmesi sonucuna götürür. Sonuç olarak kâdir iki mümkün taraftan sadece varlık tarafına tesir eder ve böylece mûcib olur.⁴⁸

İllet-Malûl Birlikteliği: İbn Sînâ düşüncesinin bir diğer ana ilkesi olan illet ve malûlun mukarin (eşzamanlı) olması gerektiği düşüncesi, Allah'ın aleme varlık vermesinde, Allah ile âlem arasında zâtî bir sonralık olsa dahi, zamansal bir sonralığın kabul edilemeyeceği düşüncesinin temelidir. Zira illet-malûl birlikteliğine göre, eğer illet tam ise ve tesiri için herhangi bir engel bulunmuyorsa, malûlun gecikmesi imkânsızdır. Zira her ne zaman malûl gecikirse, bu illetin tam olmadığı düşüncesine götürür ve illete bir şey daha eklenmesi gerektiğini düşündürür. Allah ise -kemâl sıfatından dolayı- her yönden basît ve mükemmel olduğundan, malûlunun gecikmesi imkânsız olmaktadır. Bundan dolayı Allah ile âlem arasında zâtî bir ardardalık olsa dahi, zamansal bir sonralık bulunmamaktadır.⁴⁹

Bu düşünceye göre muhtâr bir tanrı, kemâl sıfatı ile çelişmektedir. Zira filozofların sudur nazariyesi ile açıkladıkları şekliyle Allah tam illettir, çünkü aksi takdirde Allah'ın tesirinin bilkuvve olması ve bilkuvvelikten bilfiillige geçişin bir başka illete veya bir şarta bağlı olması gerekmektedir. Allah, zâtî itibariyle ve her yönden – yani varlık verme yönünden de- zorunlu olandır ve bundan dolayı malûlünün

⁴⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 512.

⁴⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 84.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, III, 50.

gecikmesi imkânsızdır ve dolayısıyla âlem kadîm olmaktadır. İbn Sînâ bu düşüncesini şöyle açıklamaktadır:

“Gerçekte bir şeyin bir başka şeyin illeti olabilmesi için o şeyin onunla birlikte bulunması gerekir. Eğer onun illet olmasının şartı, zâtının ta kendisi ise onun zâtı var olduğu sürece, ikincisinin varlığının illet ve sebebi olur. Yok eğer illet olmasının şartı zâtı değilse, onun zâtından başka bir şeyin varlık kazanması ve varlık kazanmaması zâtı gereği mümkündür ve iki taraftan birisi, diğerinden evlâ değildir.⁵⁰

Muhtâr ve mûcib görüşlerini savunan düşünürlerin müttefik oldukları bir nokta muhtâr tanrının ancak hâdis bir âlem ile bağdaşabileceği ve mûcib tanrı anlayışının da ancak kadîm olan bir âlem tasavvuruyla birleşeceği düşüncesidir. Farklı bir ibare ile açıklamak gerekirse: İbn Sînâcı düşünceye göre bir kıyas kurulmaktadır: 1. Allah tam illettir. 2. Tam illetin malûlu gecikmemektedir. Sonuç: O halde âlem de Allah’tan zamansal olarak ayrılamaz; yani âlem kadîmdir. Râzî ise önermeleri men’ etmekten ziyade, kıyasta varılan sonuca muarazalar getirmektedir.

1. 2. 2. Kelamcılara Göre Mûcib bi’z-zât Düşüncesinin Getirdiği Problemler

Âlemin Kıdemi: Râzî bir şarta bağlı olmadan Allah’ın zâtı itibariyle varlık vermesinin, âlemin kıdemini gerektirdiğini söyler. Zira kadîm olan Allah için tüm şartların tam olduğu varsayıldığında, malûlun de kadîm olması gerekir. Buna karşılık âlem hâdis olduğundan dolayı, Allah’ın zâtı itibariyle zorunluluk tarzında varlık vermesi mümkün değildir.⁵¹ Eğer kadîm illetten, malûl kadîm olarak sudur etmez ise, o zaman malûlun sudurunun bir şarta bağlı olduğu farz edilir. Aynı şekilde Râzî karşıt bir argüman olarak şöyle bir eleştiriyi ele almaktadır: Allah kadîm illet olmakla beraber zâtının hakikati âlemin belirli bir vakitte sudur etmesini içerebilir. Buna göre niçin kadîm olan bir illetten hâdis bir âlemin sudur ettiğinin savunulması mümkün olmasın? Râzî ise sunulan bu ihtimali, illetin bir şarta bağlı olarak yarattığı kategorisi altında anlaşılması gerektiğine işaret ederek, söz konusu şartın vaktin husulü olduğunu

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ’*: *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 147-149.

⁵¹ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, I, 443.

söyler.⁵² Bundan dolayı bu eleştiriyi zâtın bir şarta bağlı olarak varlık vermesi kategorisinde görmektedir ve kendi düşüncesini nakz eden bir tarafı olmadığını söyler.

Râzî, yukarıdaki gerekçelendirmeye bir diğer vecih ilave etmektedir. Eğer eser, zâtın lazımı olarak düşünülürse, o zaman eserin yokluğu müessirin yokluğunu gerektirmektedir. Âlem başkası tarafından zorunlu olmakla beraber, kendinde mümkün bir varlık olduğundan dolayı, yokluğu pekâlâ düşünülebilmektedir. Ama âlemin yokluğu düşünüldüğünde, o zaman onun lâzımı olan zâtın da yokluğu düşünülmesi gerekir.⁵³ Sonuç olarak, Râzî âlemin hâdis olduğu öncülünden yola çıkarak, kadîm bir âlem sonucuna götüren mûcib bi'z-zât tanrı anlayışını reddetmektedir.

Râzî'nin ve Tûsî'nin metinlerinden farklı olarak Âmidî, meseleye nassdan yola çıkarak Allah'ın kudret sıfatını tespit etme imkânını sorgulamakla başlar. Mezkûr meselenin nassa dayanarak çözümlenmesinin ancak zan ve tahmin seviyesine ulaşabildiğini söyler ve yakînî bilgi için bunun yeterli olmadığına işaret eder.⁵⁴ İkinci olarak, Âmidî meseleye akıl açısından yaklaşır ve Allah'ın mûcib değil, kâdir olduğunu şu şekilde gerekçelendirir: Eğer âlemin hâdis olduğu ispat edilirse, o zaman âlemin varlık nedeninin dört şekilde olması mümkündür. Ya Allah âlemi zatı ile gerektirir, ya da zâtına zâid bir sıfat ile gerektirir.

Eğer Allah âlemi zâtı ile gerektirirse, o zaman âlemin var kılınması i) ya bir şarta bağlı olur, ii) ya da olmaz. O zaman o şartın kıdem ve hudûs durumlarına bağlı olarak hangi durumda olduğunun düşünülmesi gerekir. Eğer şart kadîm ise, o zaman zâtın ve şartın kıdemi, âlemin kıdemini gerektirmektedir. Şartın hâdis olduğunu düşündüğümüzde ise, o zaman yine o şartın hudûsu hakkında aynı tartışmayı yaparak, zâtın o şartı gerektirmesi veya o şartın varlığı için yine bir şartın gerekmesi hakkında konuşuruz ki, bu meseleyi baştan ele almayı gerektirmektedir. Eğer Allah'ın âlemi var kılması ii) bir şarta bağlı olmadan zâtın tesiri ile olursa, o zaman âlemin kıdemi gerekmektedir. Bu ise, tezin konusu olmadığı için bu meseleye girilmemekle birlikte,

⁵² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 446.

⁵³ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 96; Aynı delil için bkz. Tûsî, *el-Edilletü'l-celiyye*, nşr. Abdullah Ni'me, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-lübnânî li't-tibâ'e ve'n-nşr, 1986), 62-63.

⁵⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdî, (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004/1424), I, 280.

kelam kitaplarının âlemin hudûsu hakkındaki gerekçelendirmelere dayanarak reddedilmektedir.⁵⁵

Bununla birlikte, Âmidî âlemin hudusunu gerekçelendirme amacıyla kısa bir açıklama getirmektedir. Allah'ın dışındaki varlıklar ya varlıkları kendinden olan var olanlardır, ya da varlıkları başkasına bağlı olan var olanlardır. Kendinde var olanın ispatını Âmidî ispât-ı vacip meselelerine atıf yaparak açıklar. Başkası tarafından var kılınan ise, eğer Allah'ın dışında bir varlık ise, o zaman mâsiva olan âleme dâhil olur. Âlem ise hâdis olduğundan, varlığının Allah'a dayandırılması gerekir.⁵⁶

Bu bağlamda, Âmidî kendi görüşüne karşı muhtemel bir eleştiri getirir. Eğer Allah'ın kendi zâtıyla var kıldığını kabul etmekle beraber, var kılmanın ezeliyyetin kalkmasına bağlı olduğu düşünülse, o zaman zâtı ile mûcib olan Allah'ın hâdis âlemi var kıldığı düşüncesi savunulamaz mı? Âmidî bu eleştiriye şöyle cevaplar: Allah'ın zâtıyla âlemi var kıldığı farz edilirse, o zaman ezeliyyetin kalkmasının farz edildiği tüm vakitlerde Allah'ın âlemi var kılması gerekirdi. Bu ise, âlemin var kıldığı vakitten daha önce var olduğu sonucu getirir, ki bu imkânsız olduğundan dolayı, Allah'ın ihtiyar ve kudret ile yarattığı sonucu çıkmaktadır. Sonuç olarak Âmidî'ye göre Allah'ın zâtının âlemi var kılıcı olması, âlemin kıdemi ile neticelendiğinden reddedilmesi gerekir.⁵⁷

Tûsî'ye göre İbn Sînâ, âlemin Allah'ın ezeli bir fiili olduğunu düşünmektedir. Âlemin kadîm olması ise, Allah'ın faillîğinin ezelde tam olması sebebiyledir. Râzî ve Âmidî'nin aksine, Tûsî'ye göre bu Allah'ın muhtâr olmadığı anlamına gelmemektedir. Ona göre filozoflar Allah'ın muhtâr olmadığını söylememektedirler, bilakis Allah muhtârdır ama onun ihtiyarı, cismani canlılardaki gibi zâtında çokluğu gerektirmemektedir.⁵⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'taki bu yorumuna karşılık *el-Fusûl* adlı eserinde mümkün varlıklarda müessir olan zorunlu varlığın kâdir olduğunu, eğer mûcib olsaydı o zaman mümkünlerin kadîm olması gerektiğini söylemektedir. Burada Tûsî, mûcib nazariyesi ile âlemin kadîm olduğu düşüncesinin beraberliğinin zorunlu olduğunu söyle açıklar:

⁵⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, III, 297 vd.; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 223.

⁵⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 281.

⁵⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 288.

⁵⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 98.

“Mücibin eserinin, müessiri ile eşzamanlı olması zorunludur. Nitekim eğer eser sonradan olsaydı, o zaman belirli bir zamanda var olması -eğer müessir dışında başka bir müessir daha kabul edilmemişse- bir müreccih olmaksızın tercihin vuku bulduğu anlamına gelirdi. Eğer (eserin vukuu) müessir dışında başka bir müessire bağlı olursa, o zaman onun müessirinin tam müessir olmadığını söylememiz gerekir. Halbuki başlangıçta, mücibin tam müessir olduğu farz edilmişti. O halde bu bir çelişki olur.”⁵⁹

O halde Tûsî genel olarak kadîm illetten, kadîm malûlun gerektiğini kabul etmektedir, ancak âlemin hâdis olduğunu söylemektedir. Ama Tûsî Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi Eş‘arî düşünürlerin suçlamalarının aksine İbn Sînâ’ya göre Allah’ın muhtâr olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Nitekim Tûsî, filozoflara göre her fâilin irade ile fiil yaptığını ve her fâilin muhtâr olduğunu, ama aynı zamanda mefûlün fâilin varlığına mukarin (eşzamanlı) olmasının, ya da olmamasının fark etmediğini söylemektedir.⁶⁰ Bundan dolayı Tûsî’ye göre filozoflar ve kelamcılar arasındaki ihtilaf, fâilin muhtâr olup olmamasında değil ve fakat tartışma dâî konusundadır. Öyle görünüyor ki Tûsî “kelamcılar” ifadesi ile daha çok dâî fikrini esas alan Mu‘tezile kelam okulunu kastetmektedir. Sonuç olarak, Tûsî de mücib bi’z-zât olan Tanrı’nın fiilinin kadîm olması gerektiğini savunmaktadır. Bununla birlikte, felsefe ve kelamın muhtâr tanrı hakkındaki görüşleri arasındaki ihtilafın kaynağını Felsefe ve Mu‘tezile teorileri arasındaki farklılıklara göre çözümlenmek istemektedir.

Tahsis Problemi: Âlemin fâilinin mücib bi’z-zât olmasının getirdiği bir diğer problem de tahsis problemidir. Râzî, müreccih (kudret sıfatı) ve tahsisin (irade sıfatı) kabul edilmeden âlemdeki farklılıkların açıklanamayacağını söylemektedir.⁶¹ Nitekim, cisimlerin hepsi cinsdeştir (mütecanis) ve birbirlerinden sıfatlarıyla ayrışmaktadırlar. Belirli cisimlerin belirli sıfatlarla muttasıf olmalarının bir sebebi olması gerekir. İbn Sînâ’ya göre bunun açıklaması şu şekilde olabilir. İlk illetten gelen varlık feyzi hep aynıdır ama kavabil (feyzi kabul eden) istidat (hazırlayıcı) ve tabiatlara göre feyiz farklı şekillerde taşahhus eder.⁶² Böylece âlemdeki farklılıklar ve kesret – “Bir’den bir çıkar” ilkesini zedelemeyen- feleklerin hareketleriyle açıklanmaktadır.

⁵⁹ Tûsî, *el-Edilletü'l-celiyye*, 58.

⁶⁰ Tûsî, *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hazim, (Lübnan: Dâru'l-ğurbe, 1992/1413), 39.

⁶¹ İbn Sînâ, *Uyûn 'ul-hikme*, III, 127-128.

⁶² İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 442.

Râzî buna karşılık düşünce tarihinde önemli bir tartışma noktası olan ve okült nitelikler olarak bilinen meseleyi de kapsamına alacak bir soru sorar: Râzî'ye göre tahsis sorununu kavabil ve tabiatlara râcî olarak görmek meseleyi çözmekten ziyade sadece farklı bir noktaya taşımaktan ibarettir. Zira bu noktada aynı şekilde, hangi cismin hangi tabiata sahip olduğu veya belirli tabiatın neden belirli özellikleri gerektirdiği sorusu hala cevapsız kalmaktadır. Râzî bu yaklaşımı şu şekilde eleştirmektedir: “[Cisimlerin] sıfatlar[ın]daki farklılık kuvvet ve tabiatlardaki ayrılığa geri dönmektedir. O zaman, kuvvet ve tabiatların (farklılıkları) başka kuvvet ve tabiatlar sebebiyle var olması gerekir. Bu ise teselsül ile sonuçlanır.”⁶³

Yine Râzî, varlık verenin zâtı ile varlık verdiği düşüncesinin mücidin var kılınan nesnelere nispetinin aynı olduğu sonucu gerektirdiğini söyler ve buna binaen eğer mücib tanrı anlayışı kabul edilirse, âlemdeki kesretin açıklanamayacağını iddia eder. Nitekim bütüne nispet tek olursa, o zaman cisimler sıfatları kabul etmede birbirinden farklılaşmazlar ve bazı sıfatların, bazı cisimlerde hâsıl olması daha öncelikli olmamaktadır. Çünkü kabul ve tesirde bir özelleştirme bulunmamaktadır. Ayrıca eğer “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesine de sadık kalınacaksa, o zaman mücib olan ilk illetten bir malûl sudur etmesi gerekir ve onun malûlünün de tek bir malûl olması gerekir. Böylece Râzî'nin nazarında sudur sistemine göre, âlemdeki küçük su damlaların kesretini bile açıklamak mümkün olmamaktadır:

“[Bu düşünceye göre] âlemde su damlacıklarının ve toz parçalarının zerrelere olmaması gerekirdi. Ancak bir zerrenin diğer bir zerreye illet olduğu düşünülebilir. Ama bunun yanlış olduğu bilinmektedir.”⁶⁴

Ayrıca sadece âlemde bulunan çokluk değil, aynı zamanda âlemdeki intizam, fâilinin bir tercihe dayanarak yarattığına delalet etmektedir. İnsanın anatomik yapısı gibi ince bir yapıya sahip olan her nesne, fâilinin tasavvurat ve tasdikâtı bilerek yarattığına delalet etmektedir.⁶⁵

Zorunlu varlığın dışında metafizik illetler meselesi: Tahsis problemi felsefede akılların felekler ve unsurlar için illet olmaları ile çözülmeye çalışılmaktadır. Bundan dolayı Râzî, ilaveten varlıkta Allah'ın dışında metafizik illet olacak herhangi bir

⁶³ Râzî, *Uyûnü'l-hikme*, III, 128.

⁶⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 89.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, III, 128.

nesnenin bulunmadığını ispatlamayı amaçlamaktadır. Tahsis sorunu ancak tek bir illetin var olan tüm malûllere nispetinin aynı olduğu düşünülduğünde hâsıl olmaktadır. Bu problemi çözme açısından sudur sisteminde akılların ve feleklerin hareketinin varlık verici unsur olmaları önem taşımaktadır. *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserin mezkûr kısmı, dinlerin ve farklı inançlar açısından varlık verenin ne olduğuna dair cevapları ele alıp tahkik etmektedir. Râzî genel olarak Allah'ın dışında varlık nedeni olabilecek şeyin a) ya cisim, b) ya cismânî, c) ya da ne cisim ne de cismânî olabileceği alternatiflerini sıralamaktadır.⁶⁶

İmdi c) şıkkında ifade edilen ne cisim ne cismânî bir illet görüşü, Râzî'ye göre filozofların görüşü olup filozoflar zorunlu varlık dışında başka şeylere de metafizik birer illet olarak varlık illeti vasfını atfetmektedirler. b) şıkkında ifade edilen varlık veren illetin cismânî olduğu yaklaşımı da zorunlu varlığın dışında varlık illeti olduğunu iddia eden bir yaklaşımdır ve bu yaklaşım bununla zatlarda kâim olan ve belirli sıfatları gerektiren manaları kastetmektedir. Misal olarak hareket eden bir nesnedeki hareket manasıdır. a) şıkkında ifade edilen varlık veren illeti cisim olarak kabul edenler açısından bakıldığında ise bu cisim ya unsurîdir ya da felekîdir ya da ne unsurî ne de felekîdir.⁶⁷ Eğer varlık veren illet, felekî ve unsurî olmayan bir cisim ise, o zaman bu âlemin hudusunu karanlık (şer) ve aydınlık (hayır) olan iki ilaha atfeden Seneviyye'nin görüşüdür. Zorunlu varlığın yanında metafizik illetin felekî olduğunu söyleyen görüş ise, filozoflar ve Sabîilerin görüşüdür. Nitekim sudur sisteminde felekler ve yıldızlar canlı ve nâtık varlıklardır ve feleklere süfli âlemin düzenleme yetkisi verilmiştir. Son olarak metafizik illetin unsurî ve cansız olduğu iddiası tabiatçılara (taba'îye) aittir. Varlık illetinin unsurî ve canlılardan olduğunu söyleyenler ise Râzî'ye göre Hristiyanlar ve Mu'tezile ekolüdür. Râzî sonraki kısımlarda Mu'tezile okulu içindeki farklı görüşleri tavzih etmektedir.⁶⁸

Allah'ın dışında varlık illetinin bulunmasının zorunluluğu hem tahsis sorunundan dolayı hem de sudur düşüncesinin “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesi gereğince kabul edilmesi gereken bir tez olmaktadır. Bundan dolayı, Râzî filozofların görüşünü tahlil ederken, öncelikle “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesini ele alarak

⁶⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 463.

⁶⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 464.

⁶⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 464.

eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu tahlilden sonra, filozofların düşüncesindeki ikinci aşamaya yönelir ve Allah'tan ilk sudur edenin akıl olduğu gerekçelerini, abese irca yöntemiyle eleştirir. Genel olarak Râzî'nin sudur düşüncesinin zorunluluğa binaen oluşturduğu varlıktaki hiyerarşiyi kırmadaki yöntemi, katı zorunlu olarak kabul edilen önerme ve tezlerin çürütülmesidir. Bundan dolayı sudur nazariyesinde Zorunlu Varlıktan ilk olarak sadır olanın neden zorunlu olarak akıl olması gerektiği ve heyûla, sûret veya cisim olmasının neden kabul edilemeyeceğini sorgulamaktadır.⁶⁹ Daha sonra sudur nazariyesinin her bir aşamasını ele alarak tahkike tabi tutmaktadır.

Râzî, diğer dinî gelenek ve düşüncelerin Zorunlu Varlık dışında kabul ettikleri metafizik illetleri ele alır ve genel olarak filozofların düşünce yapısına benzeterek tahlil eder. Nitekim bu meseleyi Allah'ın kudret sıfatı bağlamında ele almasının en önemli sebeplerinden biri, Allah'ın dışında metafizik illeti kabul eden düşünce yapılarını eleştirmek ve bunun en temelinde felsefî düşünce geleneğinin yattığını varsayarak, diğer ekolleri bu sisteme nispetle ele almaktadır. Râzî, Hristiyan dininde kabul edilen teslisin filozofların sudur nazariyesi ile benzer olduğunu söylemektedir. Nitekim, Yahya b. Adıyy'e atıf yaparak, teslisin baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesinin filozofların Zorunlu Varlığın akıl, âkil ve makûl ile bağlantılı olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Böylece Râzî, öncelikle Allah'ın dışında başka bir varlık veren olmadığını delillendirip, mûcib tanrı anlayışı savunulduğu takdirde âlemde bulunan kesretin açıklanmasının mümkün olmadığını söyleyerek tahsis meselesini sorunsallaştırmaktadır.

Benzer bir eleştiriye Âmidî yöneltir ve o sadece âlemin içindeki kesreti değil, âlemin bir bütün olarak diğer zaman dilimlerinde değil de belirli bir zaman diliminde var kılınmasının da bir tahsis edene muhtaç olduğunu ve bundan dolayı mûcib tanrı anlayışının bunu açıklayamayacağını söylemektedir.

Sonuç olarak ele aldığımız kelamcılara göre mûcib olan bir tanrı, âlemde bedihî olarak bilinen kesreti açıklayamamaktadır. Sudur sisteminde feleklerin hareketi istidat ve teheyü teorisine göre âlemdeki kesrete neden olsalar dahi ve en mükemmel âlemin sudurunun zorunlu olduğu düşünülse dâhi, Râzî'nin getirdiği eleştiri cevapsız

⁶⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 474.

⁷⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 549.

kalmaktadır. Belirli hazırlık ve kavabilin neden belirli özellikleri taşıdığını açıklayamamaktadır. Aynı yaklaşım biçimini Semerkandî sergilemektedir. Semerkandî, âlemin Zorunlu Varlığın zâtından zorunluluk yoluyla ve hiçbir irade ve tahsis olmadan sudur ettiği düşünüldüğünde cisimsel olan her nesnenin dairevî olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira cismin -basît veya mürekkep olsun fark etmez- tabiatına daha uygun olan şekil dairedir. Zarurî olarak dış dünyadaki nesnelerin böyle olmadığını bildiğimizden dolayı mücib tanrı anlayışı makul gözükmemektedir.⁷¹

Benzer bir şekilde Nasiruddîn Tûsî bir kısım kelamcıları eleştirerek, tahsis meselesini Allah'ın ilim sıfatına dayanarak açıklamak ile yetindiklerini söyler. Zira Tûsî'ye göre Allah'ın ilmi tüm malumlara taalluk etmektedir ve hiçbir öncelik veya sonralık düşünülemez. Ayrıca ilmin taalluku zâtın varlık vermesinden daha kapsamlıdır, çünkü imkânsız ve zorunlu olanlar da malumdur ama makdûr değildirler. Bundan dolayı, Tûsî, Allah'ın zât ve sadece ilim sıfatı ile böyle bir âlemin yarattığını reddetmektedir ve ilaveten irade gibi müreccihin olması gerektiğini ispat etmektedir.⁷²

Sonuç olarak Râzî, Âmidî ve Tûsî âlemde bulunan ve insan için müşahede yöntemi ile zorunlu bilgi teşkil eden kesret ve düzenin, Zorunlu Varlığın zâtından zorunluluk yoluyla varlığa gelmediğini, aksine onun tercih ve tahsis ederek âlemi yarattığına delalet ettiğini söylemektedirler.

1. 3. ZÂTIN BİR ŞARTA BAĞLI OLARAK YARATMASI

Çalışmanın şimdiye kadar ele alınan kısımlarında dolaylı olarak felsefi geleneğin zâtın varlık vermesinin açıklama gücü ve getirdiği problemler ele alındı. Bununla birlikte sudur nazariyesi bu bakımdan ele alınmış oldu. Mücib açısından ele alınacak olan bir diğer kasım ise zâtın bir şarta bağlı olarak varlık vermesidir. Râzî ve Âmidî'nin eserlerinde bu şık kısa açıklamalarla eleştiriye tabi tutulmuş olsa bile, Tûsî'nin yaklaşım biçimi ile farklı bir önem kazanmaktadır. Zira Tûsî, keskin bir şekilde birbirinden ayırıştırılan mücib ve muhtâr tanrı anlayışlarını yakınlaştırmaktadır.

⁷¹ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme I-III*, (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1373). II, 76; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 325.

⁷² Tûsî, *Risâle fî Kavâidi'l-akâid*, 42.

Öncelikle Râzî'nin zâtın bir şarta bağlı olarak varlık vermesini nasıl tahkik ve tahlil ettiği açıklanacaktır, daha sonra Âmidî'nin yaklaşım biçimi aynı şekilde serdedilecek ve sonunda Tûsî'nin çözümlemesi ele alınacaktır.

1.3.1. Râzî ve Âmidî'ye göre Zâtın bir Şarta Bağlı Olarak Yaratması

Râzî, Zorunlu Varlığın zâtının bir şarta bağlı olarak varlık vermesinin üç mümkün durumu beraberinde getirebileceğini ve bu üç şıkkın da geçersiz olduğunu göstermektedir. (1) Birincisi eğer zâtın varlık vermesinin kendisine bağlı olduğu şart hadis olursa, (i) bu şart ya âlemin hudûsu ile eşzamanlı (mukarin) olur ya da âlemin hudûsundan önce olur. Eğer şart âlemin hudûsunu öncelemiş ise, o zaman âlemin hudûsu hakkındaki işlem bu şart için de yapılması gerekir. Bundan dolayı bu şartın da kendisini önceleyen bir hadis şarta bağlı olması gerekir ve bu teselsülle sonuçlanır. Teselsül ise batıldır. (ii) Eğer bu şart âlemin hudûsu ile eşzamanlı (mukarin) ise o zaman her bir şart bir başka şarta muhtaç olur, zira ilk şart da hudûsu için kendisine mukarin olan bir şarta muhtaçtır ve yine sonuç olarak teselsüle götürmektedir. Böylece Râzî zâtın varlık vermesinin kendisine bağlı olduğu hâdis bir şartın tüm şıklarının teselsülle sonuçlandığını göstererek iptal eder.

(2) İkincisi zâtın varlık vermesinin kendisine bağlı olduğu şartın kadîm olmasıdır. Birinci kısımda değinildiği gibi, zâtın kıdemi ve şartın kıdemi âlemin kıdemine götürecektir. Âlemin hâdis olduğu ispat edildiğinden zâtın kadîm bir şarta bağlı olarak varlık vermesi reddedilmektedir.

(3) Üçüncüsü zâtın varlık vermesinin kendisine bağlı olduğu şartın kadîm olmakla beraber, mucibiyyetinin yenilenen bir hüküm olması düşünülebilir. O zaman mucibiyyetinin yenilenmesi (teceddüt) bir illete muhtaçtır. Zira yenilenen her hüküm onu kuvvelikten fiillîğe götüren bir illete muhtaç olmaktadır. Eğer mucibiyyetin yenilenmesinin bir illete bağlı olduğu düşünülürse, yine mucibiyyetin yenilenmesinin illetinin de yenilenmesi için bir illet gerekir ki, sonuç olarak bu şık da teselsül ile biter.⁷³

⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 444.

Âmidî aynı gerekçelendirmeyi kullanmakla beraber bir başka düşünceyi daha dikkate alır. Mucibiyetin yenilenen hükmünün, ezeliyyetin ortadan kalkması olarak anlaşılması mümkündür. Eğer zâtın bir şarta bağlı olarak varlık verdiği iddia edilirse ve bu şartın var kılmayı gerektirmesinin ezeliyyetin kalkması gibi yenilenen bir hükme bağlı olduğu söylenirse, o zaman şartın kıdeminden âlemin kıdemine gidilmesi zorunlu olmaz. Bu düşünce ile aslında mûcib olan bir tanrı anlayışının hâdis olan bir âlem anlayışı ile birleştirilmesi mümkün olup olmadığı tahlil edilmektedir. Âmidî bu düşüncenin geçerli olmadığını söyler ve ezeliyyetin kalkmasının mümkün olduğu her zaman diliminde âlemin varlığı mümkün olduğundan, âlemin hudûsundan önce hâdis olduğu sonucu gerekmektedir ve bu muhaldir.⁷⁴ Nihayetinde, mûcib tanrı anlayışını hâdis bir âlem ile birleştirmek mümkün gözükmemektedir. Zira, eğer âlemin var olabilmesi için ezeliyyetin kalkması bir şart olarak kabul edilse dahi, ezeliyyetin her kalktığı anda âlemin varlığı gerekirdi. Bundan âlemin şu anda var kılındığı kabul edilen bir noktadan daha önceki bir noktada var kılınmış olması sonucu çıkardı ki, bu imkânsız olur. Sonuç olarak Âmidî mûcib bi'z-zât nazariyesi ile hâdis âlemin birleştirilemeyeceğini saptamaktadır.

1. 3. 2. Zâta Şartın Eklenmesiyle Tam İllet Olan Müessir ya da Tûsî'nin Çabaları

Bu çalışmada ele alınan Râzî, Âmidî ve Tûsî genel ilkeler açısından farklı görüşlere sahip olmamakla beraber, meseleyi ele alış biçimleriyle farklı yollar izlemektedirler. Buna binaen, Tûsî genel kalam geleneğine uygun bir şekilde, Zorunlu Varlığın fâil-i muhtar olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Tûsî diğer kalamcılardan farklı bir yaklaşım biçimi sergilemektedir. *Risale fî kavâidi'l-akâid* adlı eserinde Tûsî, Allah'ın kudret ve irade sıfatını tespit etmektedir ve *kâdiri* şu şekilde tanımlamaktadır: “Fiili yapması mümkün olan ve fiili yapması zorunlu olmayandır.”⁷⁵

Aynı şekilde- Râzî ve Âmidî’de gördüğümüz gibi- Tûsî, muhtâr tanrı anlayışının mukabiline mûcib tanrı anlayışını yerleştirmektedir ve mûcib kavramını “filin kendisinden sadır olması zorunlu olan”⁷⁶ olarak tanımlamaktadır.

⁷⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 288.

⁷⁵ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi'l-akâid*, 39

⁷⁶ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi'l-akâid*, 39.

Bununla birlikte Tûsî, Eş'ârî düşüncenin aksine Allah'ın zatının dışında ayrı sıfatlar kabul etmemektedir. Nitekim, Eş'ârî düşüncede Allah ilim ile alîm, kudret ile kâdir ve irade ile mürittir. Tûsî ise bu sıfatları Allah'ın dışında zorunlu varlıklar kabul etmeyi gerektirdiği için reddetmektedir. Bu sıfatların mümkün varlık olduğu da söylenemez, zira eğer sıfatların zorunlu varlık değil de mümkün olduğu kabul edilirse, o zaman sıfatlar Allah'ın zâtı ile aynı olduğu düşünülürken, Zorunlu Varlık hem kâbil hem fâil olması gerekir. Eğer sıfatlar kendinde mümkün olup Allah'ın dışında varlıklar olarak kabul edilirse, o zaman Zorunlu Varlığın mümkün olan sıfatlara muhtaç olduğu sonucu çıkacağından bu imkânsız olmaktadır. Sonuç olarak Tûsî sıfatların zâtın aynısı olduğunu söylemektedir: “Çünkü Yüce Allah niteliklerle nitelenmiştir. Fakat bu nitelikler, gerçekte zâtın aynıdır ve itibar bakımından ondan başkadır.”⁷⁷ Bununla birlikte sıfatları ontolojik olarak yok saymamaktadır. Tûsî, ahval teorisinden farklı bir şekilde, sıfatlara varlık ve yokluk arasında üçüncü bir durum ile çözüm üretmektedir. Varlık alanında zihnî varlık – hâricî varlık olarak ayırım yaparak, sıfatları zihnî varlıklar şeklinde ele almaktadır.⁷⁸

Tûsî'yi Râzî ve Âmidî'den ayıran bir diğer nokta filozofların görüşünün ne olduğu hakkındaki açıklamalarıdır. Bu bağlamda Tûsî'nin filozofların görüşü hakkındaki tartışması, sadece düşünce tarihi açısından önemli olan bir firkanın görüşünü tespit etmeye yaramadığına dikkat etmekte fayda vardır. Aksine, Tûsî filozofların görüşünü formüle ederken, Eş'ârî kelamı ile İbn Sînâ arasındaki en önemli fark olan muhtâr ve mûcib nazariyelerini yumuşatmaya çalışmaktadır ve hem muhtâr nazariyesinde farklılaşmalara gitmektedir hem de mûcib nazariyesini farklı algılamaktadır.

Bu açıdan Semerkandî'nin *es-Sehâif* adlı eserinde yaptığı açıklamalar yol göstericidir. Semerkandî, hiçbir şekilde değişimi kabul etmeyen, yani sabit olan bir varlıktan, yok iken var olan değişen bir varlığın çıkmasını imkânsız görmektedir. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* da değindiği gibi, bu iki tasavvurun bir araya getirilmesi, değişmezlik ile değişimin bir araya getirilmesi anlamına geleceğinden kelamcılar ve filozoflar bunu ittifakla imkânsız görmektedirler. Sonuç olarak, mûcib tanrı anlayışı

⁷⁷ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid I-II*, nşr. Hammâd el-Advani, (Kuveyt: Dâru'z-Ziya, 2012/1433), II, 951.

⁷⁸ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, (İstanbul: İSAM Yay. 2011), 150-151.

âlemin kadîm olması ile beraber savunulabilir ve muhtâr tanrı anlayışı da âlemin hâdis olduğu teziyle beraber kabul edilmesi gerekir.⁷⁹ Filozoflar bundan dolayı âlemin kudemini seçmiş, kelamcılar ise – daha sonra açıklayacağımız üzere- kudret ve irade sıfatı üzerinden bu bağlantıyı kurmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Semerkandî bir diğer yaklaşım biçimine atıf yapmaktadır ki, Tûsî'nin bu minvalde ilerleyip ilerlemediği bir soru işareti olarak durmaktadır. Semerkandî mûcib ve muhtâr tanrı anlayışlarını birleştirmeye çalışan bir görüşten bahsetmektedir. Bu görüşe göre mûcib olan zorunlu varlık “Fiili yapmamayı dilerse, yapmaz” (إن شاء أن لا يفعل لا يفعل). Bu cümlelerin doğru olması için, fiili yapmamayı dilemesinin doğru olması gerekmemektedir. Çünkü şartlı kıyasın doğru olabilmesi için önbitişenin (mukaddem) doğru olması zorunlu değildir.⁸⁰ *el-Meârif fî şerhi's-Sehâif* de isim verilmemekle birlikte tevfiik yaklaşımı İslam filozoflarına (hükemâi'l-islâm) atfedilmektedir.⁸¹ Sonuç olarak Allah'ın zâtı ile zorunlulukla varlık verdiği düşünülmeyle beraber, muhtâr tanrı anlayışını savunan bir teze ulaşılmaktadır: “Zorunlu Varlık istemeseydi, yaratmayabilirdi.”⁸²

Cürcânî, Semerkandî'nin değindiği şartlı-kıyas delilini aynı şekilde zikretmektedir. “Dilerse yapar” şartlı önermesinin öncelikle “yapar” şeklindeki art bitişenin doğruluğu mukaddemin doğruluğuna bağlı değildir. Çünkü ise bağlacı ile ifade edilen bileşik önerme ancak ön bitişen doğru art bitişen yanlışken yanlıştır. Bunun dışındaki diğer bütün durumlarda doğrudur. Bu durumda “Allah dilerse” ön bitişeni bir hipotez, art bitişen ise ispatlamamız istenen yargıdır. “Dilerse yapar” $p \Rightarrow q$ önermesinin doğruluk tablosu $1 \ 1=1; 1 \ 0=0; 0 \ 1=1; 0 \ 0=1$ şeklindedir. Aynı akıl yürütme “Dilemezse yapmaz” şeklindeki şartlı önerme için de geçerlidir. İmdi ilk önermeden yapılan istisnâî kıyas şöyledir: “Allah diler ise Allah yapar. Lakin Allah yapar. O halde Allah diler.” İkinci önermeden yapılan istisnâî kıyas ise şöyledir: “Allah dilemez ise Allah yapmaz. Lakin Allah yapmaz değildir. O halde Allah dilemez değildir.” İki önermeden yapılan kıyasların sonuç olarak bize verdiği Allah'ın dilediği ve yaptığıdır. Dolayısıyla onun muhtâr olmasında “Dilemez ise” gibi bir şart yoktur. Bu da tam olarak onun kudretinin “terk dikkate alınmaksızın fiile gücü yeten” şeklinde

⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 730.

⁸⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, 328. Bu argümanın formel yapısı: $p \rightarrow q / \sim p / \text{sonuç: } q$.

⁸¹ Semerkandî, *el-Meârif fî şerhi's-Sehâif*, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Ktp., Nr. 827, vr. 93b-94a.

⁸² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, 328.

imkân-ı âmm ile yani taraflardan biri ile tanımlanmasını ve iradesinin “dilememe şıkkı dikkate alınmaksızın yaptığını dileyen” şeklinde gerektirir. Şu hâlde şartlı önermenin doğruluğu öncüllerinin gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlı değildir: Allah’ın yaratmamayı dilememesi, bu cümlelerin yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Cürcânî tevfiğ yaklaşımının Âmidî’ye ait olduğunu iddia edip onun kadîm âlemin muhtâr tanrı anlayışına dayandırılması görüşünü desteklediğini söylemektedir.⁸³ Âmidî hakkındaki değerlendirmesinin doğruluğu daha sonraki kısımda ele alınacaktır ama hem Cürcânî hem de Semerkandî’nin uzlaştırıcı olarak gördüğü görüşün, Tûsî’nin görüşü olduğu daha yüksek bir ihtimaldir. Sonuç olarak, Semerkandî bu düşüncede soruşturulması gereken bir mesele olduğunu ve mûcib tanrı için “Dilerse yapar, dilemezse yapmaz” cümlesinin kabul edilebilir olmadığını söylemektedir.⁸⁴

Tûsî, uzlaştırıcı yaklaşımını metinlerinde “filozofların görüşü” olarak ortaya koymaktadır, halbuki İbn Sînâ, kelamcılarının yukarıdaki kâdir tanımını tam da şartlı kıyas açısından eleştirmektedir. Şartlı kıyasın mukaddemi doğru olması gerekmediğinden, Zorunlu Varlığın yapmayı istemediğinde yapmadığının ispat edilmesi mümkün değildir. Bu açıdan, Zorunlu Varlığın fâil olarak nitelenmesi, ancak fiilin tahakkukunda mümkündür. Bundan dolayı, Zorunlu Varlığın bir irade ile yaratmasının farklı olduğu söylenemez.⁸⁵

Tûsî’ye göre, filozoflar her fâilin bir irade ile fiil yaptığını iddia etmektedir. Bundan dolayı, Zorunlu Varlık muhtârdır ve O’nun muhtâr olması fiilinin varlığının O’nun varlığı ile mukarin olup olmamasından bağımsız bir durum teşkil etmektedir. *Şerhu’l-İşârât* metninde şöyle ifade edilmektedir:

“Filozoflara gelince, onlar ezeli olan bir varlığın muhtar failin fiili olmasını imkânsız görmemektedirler. Aksine, onlar ezeli olan ve failiyeti tam olan failin, fiilinin ezeli olmamasını imkânsız görmemektedirler. Ayrıca filozoflar, failin kadir ve muhtâr olmadığını söylememektedirler. Ancak onlar Allah’ın zatında kesret kabul etmezler. Allah’ın failiyeti canlıların failiyetindeki seçenler (müritler) gibi değildir. Aynı zamanda cismani olanların tabiatındaki seçim gibi de değildir.”⁸⁶

⁸³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 733.

⁸⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*, 329.

⁸⁵ Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu*, 464.

⁸⁶ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, III, 99.

Tûsî'ye göre İbn Sînâ ile Mu'tezilî kelamcılar arasındaki asıl fark *dâî* kavramında yatmaktadır. Âlemin kadîm veya hâdis olması, evvel emirde Allah'ın muhtâr veya mûcib olması ile bağlantılı olmaksızın, Allah için dâînin kabul edilmesi ya da edilmemesi ile alakalı olan bir meseleye dönüşmektedir. Böylece Tûsî, Eş'arî kelamcılar ile filozoflar arasındaki tartışma noktasını, Eş'arî kelamı ve felsefe arasındaki bir problematik olan mûcib veya muhtâr meselesinden, Mu'tezile kelamı ve felsefe arasındaki bir problematik olan dâî meselesine taşımaktadır. Nitekim Tûsî, İbn Sînâ düşüncesinin Allah'ın muhtâr olması konusunda kelamcılar ile aynı görüşü paylaştığını söyler ve âlemin kadîm veya hâdis olduğu meselesinin dâîyi kabul etme ya da etmeme ile bağlantılı olduğunu iddia eder. Sonuç olarak, Tûsî'ye göre kelâmda Zorunlu Varlık ile âlemin var kılınması arasında, bir vasıta olmalıdır. Sudur Teorisine göre ise Zorunlu Varlık ile âlemin suduru arasında hiçbir vasıta yoktur.⁸⁷

Telhîsu'l-Muhassal adlı eserinde Tûsî, İbn Sînâ düşüncesi tarafından yöneltilmesi mümkün olan bir muarazaya karşılık, Râzî'den farklı bir cevap vermektedir ve kâdir-i muhtâr tanrı nazariyesinde içeriksel bir farklılık ortaya koymaktadır:

Filozoflara göre müessiriyyet için zorunlu olan ademî veya vucudî tüm cihetlerin toplanmasıyla fiilin terk edilmesi imkânsız olur. Müessirde bir değişim olmadan tesiriyyetin bazen olması ve bazen olmaması ancak müreccihsiz tercihin kabul edilmesiyle düşünülebilir ki, onlara göre müreccihsiz tercih muhaldir. Ayrıca gerekli tüm şartların toplandığı ancak fiilin terkinin mümkün olduğu bir tesiriyyet tamamen tesadüfi olmaktadır ve tesiriyyetin tesadüfi olduğunu kabul etmek, belirli bir vakitte zâtında mümkün olan şeyin, diğer bir vakitte zâtında zorunlu olmasını mümkün kılmaktadır. Böylece Zorunlu Varlığı ispat kapıları kapanmaktadır.⁸⁸ Sonuç olarak filozoflar, Zorunlu Varlıkta değişimin, müreccihsiz tercihin ve tesiriyyetin tesadüfi olmasının muhal olmasından yola çıkarak, tesiriyyet için gerekli olan her şeyin toplanmasında (mustecmi') terkin imkânsız olduğunu iddia etmektedir.⁸⁹

Râzî, filozofların getirdikleri bu muarazayı şu şekilde cevaplandırmaktadır:

⁸⁷ Tûsî, *el-Edilleti'l-celiyye*, 60.

⁸⁸ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, nşr. y., (Beyrut: Dâru'l-edvâ', 1985/1405), 309.

⁸⁹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 270-271.

“Müessiriyyet için zorunlu olan tüm cihetleri toplamış olan bir müessirin bazen bir eser için illet olması ve bazen de illet olmaması neden mümkün olmasın? Ayrıca biz muhtâr için bir müreccih olmaksızın tercihin mümkün olduğunu açıklamıştık.”⁹⁰

Râzî, filozofların imkânsız olarak gördüğü müreccihsiz tercih etmenin Allah için mümkün olduğunu iddia etmektedir ve muarazayı böyle çözmeye çalışmaktadır. Nitekim daha sonraki kısımlarda vuzuha kavuşacağı gibi, ona göre eğer Allah için belirli bir dâînin ilişmesinde fiilin zorunluluğu kabul edilirse, o zaman felsefi düşüncenin varlıktaki katı zorunluluğu savunan sistemine dahil olunmaktadır. Dolayısıyla dâî düşüncesini kabul eden Mu‘tezile sisteminin, Tûsî’nin felsefi pozisyonuna neden yaklaştığını da böylece anlamak mümkün olmaktadır.

Tûsî, getirilen muarazayı Râzî’den farklı cevaplamaktadır ve bunu yaparken, filozofların iki ilkesine sadık kalmaya özen göstermektedir. Birincisi tesiriyyet için zorunlu olan tüm cihetleri toplayan bir müessirin fiilini terk etmesi imkânsızdır. İkincisi ise müreccihsiz tercih imkânsızdır.

Tûsî’nin bu iki ilkeye sadık kalması, ona göre Zorunlu Varlığın muhtâr olduğu tezini nakz etmemektedir. Muhtemelen kendisi farklı bir cevap ortaya koyduğunun farkında olan Tûsî, muârazaya getirdiği cevabın muhakkik kelimciler tarafından serdedildiğini söylemektedir. Ona göre, muaraza reddedilmektedir ama bu muarazanın reddi müreccih olmadan iki müsavi taraftan birisinin tercih edilmesinin mümkün görülmesiyle değil,⁹¹ fakat daha çok tam illetin, tam olabilmesi için birleşmesi zorunlu olan vecihlerin birleşmesi gerektiği ile açıklanmaktadır. Tam illetin tam olabilmesi için toplanması gereken vecihler Tûsî’ye göre şunlardır: Kudretine iki (mümkün) tarafın aynı (müsavi) olduğu müessirin, muhtâr olması ve kendisiyle iki taraftan birinin tercih edildiği dâînin ilişmesidir. Eğer bu vecihler toplanırsa, o zaman Tûsî’ye göre fiilin vukuu zorunlu olmaktadır. Bu noktada fiilin zorunlu olması, Zorunlu Varlığın kâdir ve muhtâr olmasını nakz etmemektedir, zira kudret anlamı sadece iki mümkün tarafın müsavi olduğunu içermektedir.⁹² Tûsî’ye göre varlıktaki zorunluluğu kıran olabilirlik/sıhhat (ar. مكنة) kudret itibar alındığında hasıl olmuştur ama zorunluluk irade

⁹⁰ Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, 312.

⁹¹ Tûsî, Müreccihsiz tercihi imkansız olarak gördüğünü diğer metinlerinde de söylemektedir: bkz. Tûsî, *Risâle fî Kavâidi’l-akâid*, 41.

⁹² Tûsî, *Telhîsu’l-Muhassal*, 313.

ve ilim açısından bulunmaktadır. Bu bağlamda, tezin giriş kısmında dikkat çekmeyi amaçladığımız mesele farklı bir veçheye bürünmektedir. Felsefî düşünce varlığın yapısını zorunluluk üzerinden algılamakta ve metafizik sistemini böyle inşa etmektedir. Kelamcılar ise varlığı imkân ve olabilirlik modaliteleri üzerinden anlamaktadır. Bu itibar dikkate alındığında, Tûsî'nin yaklaşım biçimi bir ara form olarak durmaktadır. Zira Tûsî, hem Mu'tezile düşüncesinin hem felsefenin ilkelerine bir açıdan sadık kalarak Zorunlu Varlığın yine de muhtâr olduğunu savunmaktadır ve bununla birlikte irade ve dâî kavramları üzerinden varlıkta bir zorunluluk anlayışına gitmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Tûsî'ye göre İbn Sînâ ve kelam düşüncesi [aslında Mu'tezile kelamı] arasındaki tartışma Zorunlu Varlığın muhtâr veya mûcib olmasında yatmamaktadır. Tartışma dâidedir ve asıl sorulması gereken soru Tûsî'ye göre şudur: Eğer dâî fâil için hâsıl olursa o zaman fiil zorunlu olur mu, olmaz mı? Tûsî eserlerinde serdettiği görüşünde münferit olmadığını düşünmektedir ve muhakkik kelamcılarının aynı şekilde düşündüğünü söylemektedir. Bununla birlikte mutekaddim kelam âlimlerinin zorunluluktan korktuklarından dolayı, fâile dâînin ilişmesiyle fiilin zorunlu değil ama evlâ olduğunu iddia ettiklerine işaret etmektedir. Tûsî'ye göre böyle bir hassasiyet yersizdir. Zira eğer fiilin böyle bir durumda vaki olmaması mümkün ise, o zaman fiilin evla olması için herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Ama eğer fiilin meydana gelmemesi mümkün değilse, o zaman evleviyyet aslında zorunluluk manasını taşımaktadır ve lafızların değişmesiyle hüküm değişmemektedir.⁹³

Fiilin varlığı için şart olan dâî kavramını Tûsî irade ile eşleştirmektedir. Ayrıca metinlerinde irade yerine dâî kavramını kullanmakta ısrar etmektedir. Râzî ise dâî kavramını elem ve haz mefhumları bağlamında ele almaktadır. Bu minvalde dâî, fiildeki menfaat/mefsedet hakkındaki bilgi, zan veya inancı ifade eder.⁹⁴ Menfaat ve mefsedet Allah için düşünülmesi imkânsız olduğundan, Râzî dâîyi Allah hakkında reddetmektedir.

Sonuç olarak Râzî, dâî ve irade arasında bir fark gözetmektedir ve Eş'ârî düşünceye uygun bir şekilde Allah'ın fiillerinde hiçbir amacı gözetmediğini

⁹³ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi'l-akâid*, 41.

⁹⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 17.

söylemektedir.⁹⁵ Tûsî ise Allah için elem ve lezzet kavramlarının imkânsız olduğunu ama bununla beraber kemal olması bakımından kemalin idraki anlamında, Allah için bir tür lezzetin mümkün olduğunu düşünmektedir.⁹⁶ Ayrıca Tûsî, Mu‘tezile kelamına uygun bir şekilde Allah’ın fiillerinde amaca uygun bir şekilde yarattığını söylemektedir. Aksi takdirde Allah’ın abes ile iştigal ettiği sonucu çıkmaktadır ki, bu muhaldir.⁹⁷

Nihayetinde Tûsî ve Râzî çizgisi arasında bir diğer fark daha belirgin olmaktadır. Râzî, Allah’ın bir dâye göre yaratmadığını, ama Allah bir şeyi irade ettiğinde muradının meydana gelmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir.⁹⁸ Tûsî ise dâ ile iradeyi eşleştirmektedir ve devamında Allah’ın bir garaza yönelik yarattığını düşünmektedir. Sonuç itibariyle, Tûsî’ye göre dâ Allah’ın gözettiği amaç anlamında olabilir. Dâ ilişkiden sonra ise Allah için fiilin zorunlu olduğunu söylemektedir. Böylece Tûsî, aslında Mu‘tezilî-Şîî pozisyonunu⁹⁹ felsefî zorunluluk nazariyesine yakınlaştırmaktadır.

Tûsî nazariyesinde dâ kavramı bağlamında bir diğer önemli mesele, dânin sadece madum (yok) olan nesnelere bir gerekçe olmasıdır. Bu ilke Tûsî’ye göre kelamcılar için zorunlu olmakla beraber, filozoflar bu ilkeyi kabul etmemektedir.¹⁰⁰ Muhtâr ve mûcib tartışmasının kıdem ve hudûs meselesi ile bağlantısı ise dânin sadece madum olan bir nesne için gerekçe olmasında yatmaktadır. Dâ sadece yok olan nesne için bir gerekçe olabildiğinden dolayı, dânin yokluğu yine illetin tamlığı için bir şart oluşturmaktadır. Tûsî’nin açıklamalarında [Mu‘tezilî] kelâm düşüncesinde fiilin sadece dâ ile hâsıl olduğunu savunduğundan ve dâ ancak madum olan bir malûl için gerekçe olabileceğinden, âlem var olmadan önce yok olmalıdır, yani hâdis olması gerekir. Sudur düşüncesi ise, Zorunlu Varlıktan malûlun suduru bir dâ ile şartlanmış olmadığından dolayı, âlemin yoklukla öncelenmiş olmadığını, yani kadîm olduğunu söylemektedir.

⁹⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, III, 289.

⁹⁶ İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, II, 950.

⁹⁷ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, 205-206; İsfehânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, II, 971.

⁹⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, II, 279.

⁹⁹ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, 205.

¹⁰⁰ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi’l-akâid*, 40.

Tûsî'nin bu yaklaşım biçimini daha anlaşılır kılabilmek için, kendisinin sudur düşüncesinde bir problem teşkil eden, hâdis durumların ezeli ilkelere dayandırılması meselesinin tahlili yardımcı olmaktadır. Çünkü nasıl ki, sıfatların reddedilmesiyle kadîm olan Zorunlu Varlığın zâtına hâdis ilkelerin dayandırılması bir problem teşkil ediyorsa, sudur sisteminde de ay-altı âlemdeki hâdis olguların kadîm illetlere dayandırılmasının açıklanması güçlük arz etmektedir. Tûsî'nin yaratma meselesini tam illet kavramsallaştırması dahilinde ele alması, onun zâtın bir şarta bağlı olarak yarattığı düşüncesini savunduğunu göstermektedir.

Sudur nazariyesinde illet-malul birlikteliği âlemin ezeli olmasını gerektirmektedir. Ay-üstü âlem ezeli olmakla beraber, oluş-bozuluş âlemindeki olgular hâdisdir. Akla şöyle bir soru gelmektedir: metafizik illetler malûleriyle eşzamanlı olmaları gerekiyorsa (ki illet-malul birlikteliği ilkesi bunu içermektedir) o zaman, kadîm olan ay-üstü âlem (illet), hâdis olan ay-altı âlemdeki olgular (malûl) ile eşzamanlı olması gerekir ve bu kadîm ile hâdisin birlikteliği anlamına gelir ki, bu bir tenakuzdur. Bundan dolayı, hâdis olguların kadîm ilkelere dayandırılması için Tûsî tam illet kavramını kullanarak bir çözüm önerisinde bulunmaktadır.¹⁰¹

Tam illet hem şartların bulunması hem de engellerin kalkması ile tam olmaktadır. Tûsî, illetin tam illet olması için malûlunun yokluğunu şart kılmaktadır. Böylece feleklerin sermedî hareketlerinin ay-altı âlemdeki olgular için hazırlayıcı illet olmaları ve hâdis olguların varlıkları için malûlun yokluğu şart olmaktadır. Ancak malûlun yokluğunda illet tam olabilmekte ve böylece kevn ve fesad âlemindeki olgulara metafizik illet teşkil edebilmektedir.¹⁰² O halde, illetin malûlunu gerektirebilmesi için, malûlun yokluğu şart kılınmıştır. Böylece malûlun hâdis olması (yok iken var olması) illetin tam olabilmesi için zorunludur. Bu açıklama ile hâdis olgular ezeli ilkelere dayandırılmaktadır. Tûsî'nin sunduğu çözüm önerisi, İbn Sînâcî düşüncesinin ilkelerine uygun bir şekilde hâdis âlemin, muhtâr ve kadîm olan Zorunlu Varlığa dayandırılmasını da açıklamaya elverişlidir.¹⁰³

¹⁰¹ Ayrıntılı bir çalışma için bkz. Muhammed Fatih Kılıç, "Nasîrüddîn et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risale fi'l-illeti'-tâmme)", *Mukaddime*, s. 8/1, (2017): 137-153.

¹⁰² Kılıç, "Nasiruddîn et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı" :143.

¹⁰³ Tûsî, "Rabtu'l-hâdis bi'l-kadîm", *Telhîsu'l-Muhassal*, (ss. 482-484), 482.

Tûsî'ye göre var kılma, muhtâr olan fâilin dâinin eklenmesi ile ve dâinin kendisine gerekçe olduğu malûlun yokluğu ile şartlandığından dolayı, onun görüşü Zorunlu Varlığın bir şarta bağlı olarak yaratması kasîmi altına yerleştirildi. Bu, Tûsî'nin genel olarak Allah'ın muhtâr olduğunu düşündüğünü göstermekle beraber, onun Eş'arî geleneğin anladığı anlamda dilerse yapan dilemezse terk eden ve dâîye ve müreccihe bağlı olmaksızın yaratan ve yaratmasında bir garaz gözetmeyen, üzerine bir şey yapması zorunlu olmayan şeklindeki bir muhtar tanrı anlayışından da ayrıştığını ve Mu'tezilî-Şîî geleneğin çözümlerini dikkate aldığını göstermektedir. Zira *Kavâidü'l-akâid*, *Tecrîd* ve *Fusûl* gibi birçok eserinde Tûsî, Allah'ın kâdir ve murîd olduğunu kabul etmekle birlikte, İbn Sînâcî düşünce sisteminin getirdiği eleştirileri dikkate alarak, düşüncesini farklı terminolojik çerçeve içerisine sokmaktadır. Bu, meseleyi Tûsî'nin tam illet ve müreccihsiz tercihin muhal olması ile bağlantılı ele aldığını dikkate aldığımızda daha belirgin hale gelmektedir. Terminolojik çerçeve farklılaşmakla beraber, Tûsî ile Râzî veya Âmidî arasındaki fark sadece formel bir fark değil, içeriksel bir farktır. Zira, Râzî ve daha sonra Kâtibî gibi kelamcılar, Zorunlu Varlık için müreccihsiz tercihi mümkün görürken, Tûsî'ye göre bu imkânsızdır.¹⁰⁴ Filozofların görüşü nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ve Tûsî'nin meseleye dair yaklaşımında Râzî ve Âmidî'nin çizgisinden ayrıldığı noktalar aşağıdaki tablo göstermektedir:

Tûsî	Râzî / Âmidî
Fâil-i muhtâr	Fâil-i muhtâr
Sıfatlar zâtın aynı	Sıfatlar zâta zâid
Filozoflar muhtâr tanrıyı savunuyor.	Filozoflar mûcib tanrıyı savunuyor.
Allah için müreccihsiz tercih muhal.	Allah için müreccihsiz tercih mümkün.
Dâî = İrade = Garaz	İrade
Allah'ın bir amaca göre yaratması zorunlu.	Allah'ın bir amaca göre yaratması zorunlu değil.
Allah aslaha göre yaratmalıdır.	Allah aslaha göre yaratmak zorunda değildir.

Tablo 1: Tûsî'nin Râzî ve Âmidî'den ayrıştığı noktalar

¹⁰⁴ Tûsî, çev. Murat Demirkol, *Felsefe Mektupları*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 242-243.

Ayrıca Tûsî'nin İbn Sînâ'dan Mu'tezilî kelamına yakınlaşma suretiyle uzaklaştığı da açık olmaktadır. Zira Tûsî'ye göre Zorunlu Varlık yapmak istemeseydi yapmazdı anlamında muhtârdır lakin yaratmadaki zorunluluk dâî nedeniyledir. İbn Sînâ'ya göre ise "İstemeseydi, yaratmazı" cümlesinin vakıada hiçbir mutabakatı yoktur, zira onun dilemesi ile dilememesi arasında -yaratma fiili açısından- vakıada bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca Tûsî'nin dâîye binaen kurduğu zorunluluk, İbn Sînâ'ya göre dâî sebebiyle değil fakat Allah'ın zâtı sebebiyle âlem zorunlu bir şekilde vardır. İbn Sînâ düşüncesi ile, daha sonraki İbn Sînâcı gelenek arasında bir fark olarak saptanılması gereken bu durum, Tûsî'nin muhtâr ve mûcib meselesini farklı ele almasında tezahür etmektedir.¹⁰⁵

1. 4. ZÂTA ZAİD BİR SIFAT İLE YARATMA

Zorunlu Varlığın âlemi zâtıyla, zâtın bağlı olduğu bir şart ile ve son olarak zâta zâid kadîm bir sıfat ile yaratması alternatiflerinden ilk ikisini ele aldık. Daha açık söylemek gerekirse birinci bölümün ilk iki kısmında Zorunlu Varlığın zâtının âleme varlık verdiği veya zâtının bir şarta bağlı olarak varlık verdiği açıklama gücü ve getirdiği problemler itibariyle tartışıldı. Bu kısımda ise, muhtâr tanrı anlayışının savunduğu Zorunlu Varlığın zâtına zâid bir sıfat ile yaratması ele alınacaktır.

Râzî, Zorunlu Varlığın kâdir ve âlim olduğunu savunan her düşünürün, Allah ve malum/makdûr arasında bir taalluku kabul etmesi gerektiğini söyler. Daha sonra, bu taallukun zât ile makdûr/malum arasındaki bir durum mu, ya da zâta kâim hakikî bir sıfat ile makdûr/malum arasındaki bir taallukun olup olmadığı hakkında tartışır.¹⁰⁶ Bu aşamadan sonra, zâta kâim bir sıfatın varlığını kabul eden düşünürler sıfatların malum ve kendinde mevcut olup olmadığı hakkında tartışma yürütürler. Râzî'nin kendisini mensubu olarak gördüğü Eş'ârî mezhebine göre sıfatlar, kendinde malum ve kendinde mevcuttur.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Tûsî'ye benzer bir yaklaşım ve aynı şekilde şartlı-kıyas delilini Kutbuddîn er-Râzî de sergilemektedir. Bunun için bkz. Kutbuddîn Râzî, *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât ve't-tenbîhât III*, nşr. Kerim Feyda, (Kum: Müesseset matbuât dînî,1383), III, 97.

¹⁰⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 209.

¹⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 209.

Zât-sıfat ilişkisi, haberi sıfatlar veya sıfatların gaipte ve şâhitte farklı olmaları gibi tartışmaların yanında, sıfatların sayısı ve taksim edilmesi mesele edilmiştir. Öncelikle, sıfatlar farklı açılardan taksim edilmiş ve kesinlik ifade etmeksizin farklı biçimlerde de taksim edilmesi mümkün görülmüştür. Nitekim, Râzî, *el-Muhassal* adlı eserinde sıfatlar bahsine sıfatların taksimi ile başlamaktadır ve orada sıfatları subutî ve selbî olarak ayırmaktadır.¹⁰⁸ Selbî sıfatlar, sıfat-ı tenzihiyye olarak da isimlendirilmektedir ve Allah için düşünülmesi imkânsız olan sıfatların ondan nefy edilmesi anlamına gelmektedir. Selbî sıfatların belirli bir sayıya indirgenmesi ancak selbî sıfatların zâtî sıfatlar ile aynı anlam ifade ettiğini söylediğimizde mümkün gözükmemektedir. Selbî sıfatlar böyle anlaşıldığında, vücut, kıdem, bekâ, vahdaniyet, kıyam bi nefsihi ve muhâlefetun li'l-havâdis bu kategori altına yerleştirilebilmektedir.¹⁰⁹ Selbî sıfatlar sonsuz cümleler halinde de ifade edilebilir, nitekim Allah için noksanlık ifade eden her şeyin olumsuzlanması gerekir. Bu açıdan baktığımızda, Râzî selbî sıfatların altında farklı meseleleri de ele almaktadır: Genel olarak Zorunlu Varlığın mahiyetinin diğer mahiyetlerden farklı olduğunu söylemektedir ve Mu'tezile ve felâsifenin yaklaşım biçimlerine değinmektedir. İkinci mesele olarak Allah'ın mahiyetinin mürekkep (bileşik) olmadığını delillendirmektedir. Daha sonra, Mücessime'nin görüşünün aksine Allah Teala'nın bir mekânda mutehayyiz olmadığını ispat etmektedir. Dördüncü mesele olarak, Allah'ın başka bir şey ile ittihad etmediğini söyleyip, Allah'ın hiçbir şeye hulul etmediğini açıklamaktadır. Allah'ın bir cihette bulunmadığını, Allah'ın zâtında hâdis olan hiçbir şeyin kâim olamayacağını, aklî olan lezzet ve elemin Allah için imkânsız olduğunu, Allah'ın tat, koku ve renk ile muttasıf olamayacağını ispat etmektedir.¹¹⁰ Daha sonra subutî sıfatları ele alarak Allah için kudret, ilim, hayat, irade, sem', basar ve kelim sıfatlarını kabul etmektedir.¹¹¹

Râzî'ye benzer bir şekilde, Âmidî Zorunlu Varlığın kudret ve irade sıfatı ile yarattığını söylemektedir. Âmidî kudreti şu şekilde tanımlamaktadır: “Zâid sıfat

¹⁰⁸ Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), 161.

¹⁰⁹ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), XXXVII, 100-106.

¹¹⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 154-161.

¹¹¹ Râzî, *el-Muhassal*, 161-187.

vucudî ve kadîm ise ve fiilin terk edilmesi tasavvur edilebiliyorsa bu kudrettir, terk tasavvur edilemiyorsa o zaman yine alemin kıdemi gerekir.”¹¹²

Âmidî’ye göre, irade belirli bir dâîye bağlı olması gerekmez, çünkü Allah’ın fiillerinde hikmete riayet etmesi zorunlu değildir.¹¹³

1. 4. 1. Açıklama Gücü

Tahsis: Râzî kudret sıfatını şöyle tanımlamaktadır: “İhtiyarına bağlı olarak, tesir etmesi ve etmemesi imkânsız olmayan müessirdir.”¹¹⁴ Her eserin bir müessire muhtaç olduğu ilkesini kabul ederek ve âlemin varlığı zorunlu bilgi olarak tasdik edildiğinde, kudret sıfatının ispatı gerçekleşmiş olmaktadır. Eserin müessire dayandırılması evvel emirde, müessirin kudret ve ihtiyar sahibi olduğunu tazammun etmemektedir, nitekim eser tabî bir illet de olabilir.¹¹⁵ Bundan dolayı Râzî, kudret sıfatını, Allah’ın zâtı ile zorunlulukla yarattığı görüşünü abese irca yöntemiyle iptal ederek, tespit etmektedir. Ayrıca mûcib ve muhtâr kavramları Râzî için nakîz kavramlar olup, ara bir form kabul edilmediğinden dolayı, mûcib tanrı anlayışının çelişiklere götürdüğünü açıklayarak, onun nakîzi olan muhtâr tanrı anlayışının ispat edildiğini söylemektedir.¹¹⁶ Zorunlu Varlığın âlemi zorunluluk yoluyla yaratmasının çelişiklere götürdüğünü bu bölümün birinci kısmında açıklamıştık. Genel olarak, âlemin kadîm olması, âlemdeki kesret ve buna bağlı olarak tahsis problemi en önemli eleştiri noktalarından biri idi. Tahsis problemi aşağıdaki öncüllerin kabul edilmesine bağlıdır:

- 1) Tüm cisimler mahiyetin tamamında aynıdır.
- 2) Cisimlerin belirli bir mekânda bulunuşu (tahayyüz) mümkün durumlardandır.
- 3) X için verilen hüküm, onun misli için de verilmesi gerekir.
- 4) Her mümkünün müreccihî olmalıdır.

Bu öncüllerden yola çıkarak Zorunlu Varlığın muhtâr olması saptanmaktadır. Zira cisimleri çeşitli tahayyüz ve özelliklerle donatan bir müreccihin bulunması

¹¹² Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 282.

¹¹³ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 316.

¹¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 443.

¹¹⁵ Râzî, *el-Muhassal*, 161.

¹¹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 443.

zorunludur. Bu müreccih cismin zatı olamaz, zira cisimlerin zatlari aynı ve sıfatları farklıdır. Lakin müşterek olunan şeylerde temeyyüzün olması mümkün değildir. Bundan dolayı cismi belirleyen müreccih cismin dışında olması gerekir. Bu durumda müreccih olarak üç şık karşımıza çıkmaktadır: a) cismin mahalli (yani heyulası) b) cisme hulûl eden yani cismin sureti ve c) ne mahal ne de hulûl olmayan yani cisim dışında mücerred bir zat olması söz konusu edilmektedir. Sonuç olarak Râzî, cismi belirleyen müreccihin mücerred bir zât olması gerektiğini söylemektedir ama bu zat mücib bi'z-zât olamaz, zira onun cisimlere nispeti aynıdır ve bazı sıfatların değil de diğer bazı sıfatların cisimde bulunmasının evla olabilmesi için müreccih fâil-i muhtâr olması gerekir.¹¹⁷

Eş'arî kelamcılarının sunduğu bir diğer gerekçe ise âlemdeki kesretten yola çıkarak kurulan argümandır. Filozofların "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesine göre ve illetin mücib bi'z-zât olduğu kabul edildiğinde âlemdeki çeşitliliğin açıklanması mümkün gözükmemektedir. Bu argüman birinci bölümde mücib bi'z-zât tanrı anlayışına getirilen eleştirilerde detaylıca açıklanmıştır.¹¹⁸

Ayrıca illet-malûl ilişkisinin zorunluluğu zemin kabul edilerek fâil-i muhtâr tanrı anlayışı savunulmaktadır. Buna göre eserin, müessirin gereği/lâzımı olduğu kabul edildiğinde, eserin yokluğunun farz edilmesiyle müessirin de yokluğu kabul edilmesi gerekmektedir. Zira malûl asla illetten ayrı kalmamaktadır. Malûlun yokluğu ise illetin yokluğunu gerektirmektedir. Âlemdeki hâdis olguların yokluğu, sebeplerinin yokluğundandır. Onların sebeplerinin yokluğu, yine sebeplerin sebeplerinin yokluğundan dolayıdır. Bu zincir ilk illete kadar gitmektedir. Bir başka ifade ile: âlemdeki hâdis olgular bir sebepler zinciri içerisinde Zorunlu Varlığa dayanmaktadır. Hâdislerin yok oluşu -illet-malûl ilişkisinden dolayı- ilk illetin de yok oluşunu gerektirmektedir. Bunun ise zorunlu olarak imkânsız olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı âlemi, illetin bir gereği değil, irade ve kudret sahibi olan Zorunlu Varlığın bir fiili olarak anlamak kelamcılar için daha makuldür. Böylece Zorunlu Varlığın

¹¹⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 88-89.

¹¹⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 89.

zorunluluk yoluyla değil, olabilirlik/sıhhat tarzında âlemi yarattığı gerekçelendirilmektedir.¹¹⁹

Bununla birlikte kudret sıfatı Eş‘arî kelamcılara göre sadece Zorunlu Varlığın bir eseri var kılmaya veya kılmamaya muktedir olmasını ifade ettiğinden, tahsis problemi ancak irade sıfatının kabul edilmesiyle ortadan kalkmaktadır. Nitekim Allah'ın fiilleri belirli özelliklere sahip ve belirli vakitlerde vuku bulmak ile özelleştirilmiştir. Belirli özellikler ve vakitte bulunması mümkün olan bir durumu ifade ettiğinden dolayı, farklı özellikler ve farklı bir zamanda vuku bulması imkânsız gözükmemektedir. Bu özellikleri belirleyen sıfat kudret sıfatı olamaz, zira kudret sıfatı sadece var kılmanın (icâd) sebebidir. Aynı şekilde ilim sıfatı da bu durumu açıklayamamaktadır, zira ilim maluma tâbidir. Sem' ve basar sıfatlarının da böyle bir işleve sahip olmaları anlamsız olduğundan, irade sıfatının kabul edilmesi gerekir. Ayrıca Râzî'ye göre, eğer irade sıfatı kabul edilirse, tahsis problemi çözülmektedir ve ilaveten irade sıfatının tâbi olduğu bir dâî gerekmemektedir, çünkü irade sıfatının hakikati tahsistir.¹²⁰

Allah'ın zâtında hudûs kabul etmek imkânsız olduğundan, irade ve kudret sıfatları kadîm sıfatlardır. Bununla birlikte, önceki kısımlarda aynı problemi Tûsî'nin de çözmeye çalıştığını gördüğümüz kadîm ilkeye hâdis varlıkların dayandırılması meselesi, ezeli olan kudret ve irade sıfatlarına hâdis olan eser ve mahlukatın nasıl dayandırılacağı ayrı bir problem teşkil etmektedir. Bu tartışma çalışmanın ikinci kısmı olan icâd bölümünde, taalluk meselesi olarak ele alınacaktır.

Kemal İlkesi: Birinci kısımda aktardığımız Urmevî'nin açıklamaları, sıfatlar ve uluhiyyet bahislerinin kemal ve noksan tasavvurlarıyla yakinen bağlantılı olduğunu gösterdi. Bu bağlamda, kelamcılara göre Allah'ın kâdir ve murîd olduğunu kabul etmek, Allah'ın bir zorunluluk altında olmadığını gerektirmesi açısından kemal ifade etmektedir. Diğer yandan, sudur sistemi, âlemin Zorunlu Varlığın cömertliğinden dolayı zâtının zorunlulukla gerektirmesi kemal olduğunu söylemişti. Bu ikilemi Cürçânî şöyle ifade etmektedir:

¹¹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 96-97.

¹²⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 283.

“(Bazen de söz konusu öncül zât hakkında) dikkate alınır ve şöyle denir: Zâtî zorunluluk, kemaldır ve dolayısıyla Allah’a sübutu gerekir; imkân ise eksiklidir ve dolayısıyla O’ndan nefyi gerekir. (...) Bu öncülün sabit olması ve bu öncülle Allah’ın o sıfatla nitelendirildiğinde istidlal edilebilmesi (için zât o sıfatı kabul etmelidir.) Çünkü zât, o sıfatı kabul etmediği takdirde, sıfatın kemal oluşuyla zâtın onunla nitelenmesine istidlal etmek mümkün olmaz. Nitekim âlemin ezelde yaratılması, onun sürekli bir varlık olması bakımından, Allah Teâlâ için ezelde kemaldır fakat Allah’ın fâil-i muhtâr olması, onunla nitelenmesine engeldir. Çünkü Allah’ın fiili, kasıt, ihtiyar ve iradeyle öncelenmiş olduğundan hâdis olmak zorundadır.”¹²¹

İhtilafın kemal ve noksan tasavvurlarıyla bağlantılı olması, bu kavramların tamamen izafi olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim, Îcî kemal olan sıfatların burhanî deliller ile ispatlanmış olması gerektiğini ve bundan dolayı ancak “burhânla kemal olan bütün sıfatların, zâta zorunlu” olduğunu söylemektedir.¹²²

Âmidî, meseleyi bir diğer açıdan ele almaktadır. Muhtâr tanrı anlayışı, Allah için âlemi yaratmasının öncelikli olduğunu gerektirmemektedir. Çünkü, aslah teorisi veya Allah’ın bir maslahat için yarattığını söylemek kemal açısından mümkün gözükmemektedir. Farz-ı muhal Allah’ın bir evleviyet gözeterek yarattığı kabul edilse dahi, zâtın gerektirmesinin, zâtın gerektirmemesinden neden daha evlâ olduğu sorusu sorulabilir. Bu yaklaşım biçimi ile Âmidî’nin aslında cûd kavramını sorguladığı söylenebilir.¹²³

Sonuç olarak, Allah’ın muhtâr olması ve hiçbir zorunluluk altında bulunmaması Eş‘arî kelamına göre kemâl olacağından, zâtın zorunluluk yoluyla varlık vermesi tabî bir illete benzetilerek noksanlık ifade etmektedir. Bu itibar ile irade ve kudret sıfatının kabul edilmesi kemâle daha uygun görülmektedir.

1. 4. 2. Getirdiği Problemler

Kelamcıların Allah’ın herhangi bir zorunluluk ile kayıt altına alınmamasını kemâl olarak anladıklarına işaret edilmişti. Yine kemâl-noksan kavramları bağlamında Zorunlu Varlığın gecikmeli olarak âlemi yarattığını iddia eden kelamcılar İbn Sînâ

¹²¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 434.

¹²² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 436.

¹²³ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, I, 291.

muattıla (işlevsizleştirilenler) olarak itham etmektedir. Zira Allah'ın, tüm kemal ve cömertlik vasıflarını taşıyan tek varlığın, âlemi ezelde yaratmadığını düşünmek, onun mükemmelliğine halel getirmektedir. Bundan dolayı, İbn Sînâ için tanrının ezeli olması değil, O'nun cömertliği gereğince ezeli olarak yaratması tanrılığını ifade etmektedir.¹²⁴

Tekvin Sıfatı: Muhtâr tanrı anlayışının barındırdığı bir diğer problem, tekvin sıfatı ekseninde gelişen tartışmalarda kendini göstermektedir. Zorunlu Varlığın, iki mümkün durumu yapması ve yapmamasının eşitliği kudreti ifade ederken, belirli bir durum/nesneyi tahsis etmesi irade sıfatı ile açıklanır. Eş'ârî kelamcılarına göre böylece Allah'ın belirli bir durum/nesneyi yaratması açıklanmış olmaktadır. Bununla birlikte, Mâtûrîdî kelamcılarına göre sadece kudret ve irade sıfatının kabul edilmesi bir nesne/durumun yaratılmasını açıklayamamaktadır. Buna ilaveten ezeli olan bir tekvin sıfatının kabul edilmesi gerekir. Bu ihtilaf kudret sıfatının tanımında temellenmektedir. Eş'ârî kelamcılarının filozoflara getirdikleri eleştiriye benzer bir şekilde, Mâtûrîdî kelamcıları Eş'ârî kelamcılarını Allah'a zorunluluk atfetmekle suçlamaktadır. Zira Mâtûrîdîler kudret sıfatının, "bir şeyi yapabilme güç ve iktidârı" anlamına geldiğini dolayısıyla Eş'ârîlerin anlayışının, Allah'ın bir fiili yapabilme gücüne sahip olduğunu ve o işin meydana gelmesini tazammun ettiğini iddia etmektedirler.¹²⁵ Allah'ın kâdir olması, yaratması anlamına geleceğinden, Allah'ın iradesinde hür olmayacağı iddia edilmektedir. Bundan dolayı Mâtûrîdî kelamcılarına göre "yaratmada tesir eden sıfat, kudret sıfatının ikinci (hâdis) taalluku olmayıp, müstakil olan tekvîn sıfatı"¹²⁶ olmaktadır.

Râzî, Mâveraünnehir'de Hanefî âlimlerle tekvin sıfatı hakkında bazı münazaralarda bulunmuştur.¹²⁷ Ona göre tekvin sıfatı iki şekilde tesir edebilir: ya i) imkân yoluyla, ya da ii) zorunluluk (lüzum) yoluyla. Eğer tekvin sıfatının imkân yoluyla tesir ettiği söylenirse, o zaman kudret sıfatı ile anlamsal hiçbir fark

¹²⁴ Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmçıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, s. 15/18, (Ocak/2010): 131.

¹²⁵ Yücedoğru, "Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvîn Tartışması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. II/2, (1987), 258.

¹²⁶ Yücedoğru, "Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin", 258.

¹²⁷ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir, (edt.), (İstanbul: İSAM Yay.2013), 41-90.

bulunmamaktadır ve ayrıca tekvin sıfatını kabul etmek anlamsız gözükmektedir. Eğer, tekvin sıfatının zorunluluk yoluyla tesir ettiği kabul edilirse, o zaman Râzî bunun reddedilmesi gerektiğini söyler. Nitekim, Allah'ın zâtı bu sıfatı gerektirirse ve tekvin sıfatı yaratılan şeyin varlığını gerektirirse, o zaman Zorunlu Varlığın zâtının yaratılan şeyi zorunlulukla gerektirdiği sonucu çıkar. Bu ise filozofların savunduğu mûcib bi'z-zât tanrı anlayışını çağrıştırmaktadır. Râzî, bu yaklaşım biçimini şöyle ifade etmektedir “Bu durumdaki her bir müessir kendi seçimiyle etkide bulunan bir fail değil, zatıyla gerektiren bir müessir olur. Dolayısıyla yüce Allah zâtıyla gerektiren olur ki bu da felsefenin ta kendisidir ve Allah'ın kadir olmasıyla da çelişir.”¹²⁸

Sonuç olarak Râzî, tekvin sıfatını ya kudret sıfatı ile eşanlımlı kabul edip reddetmektedir, ya da Allah'a zorunluluk ile yaratmayı atfedeceğinden reddetmektedir. Benzer bir gerekçelendirmeyi Râzî, *el-Muhassal* adlı eserinde de serdetmektedir.¹²⁹ Bu bağlamda, Râzî'nin getirdiği eleştirinin kendi düşüncesiyle ne kadar tutarlı olduğu sorgulanabilir. Nitekim *Nihâyetü'l-ukûl*'de iradenin taallukunun vacip olduğunu söylemektedir.¹³⁰ Yani, belirli bir nesne/olguya kudret ve irade taalluk ettiğinde o olgu/nesnenin varlığının zorunlu olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte, irade sıfatının taallukunun zorunlu olması Allah'ın mûcib olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Allah o belirli bir nesneyi değil de başka bir nesneyi de yaratabilirdi. Bu dikkate alındığında, Râzî'nin tekvin sıfatına getirdiği eleştiri, aslında irade sıfatı içinde geçerli gözükmektedir. Nitekim Tûsî bu konuda Râzî'yi eleştirmektedir: “Tekvin sıfatının hâdis fiile nispeti, irade sıfatının murâd olunana nispeti gibidir.”¹³¹ Ayrıca Tûsî, Râzî'nin tekvin sıfatının mûcib tanrı anlayışına götürdüğü eleştirisini yersiz bulmaktadır. Çünkü kudret ve tekvin sıfatının birleşmesinden sonra fiilin zorunlu olması, zâtın zorunluluk yoluyla yaratması anlamına gelmemektedir, zira makdûr sıfatlardan sonra gelmektedir.¹³² Tûsî, Râzî'yi eleştirmekle beraber, tekvin sıfatının kabul edilmesine ihtiyaç olmadığını söylemektedir, zira Mâtûrîdîlerin tekvin sıfatını

¹²⁸ Râzî, *Münâzarât- Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 43-44.

¹²⁹ Râzî, *el-Muhassal*, 163.

¹³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 279. (Ar: وجوب تعلق الإرادة المعينة بالمراد المعين لا ينافي كون الذات مختارة.)

¹³¹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 313.

¹³² Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 313.

kabul etmedeki hassasiyetleri, kudret ve irade sıfatının kabul edilmesiyle çözülmüş olur.¹³³

Bu bağlamda, Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinde iradenin taallukunun zorunlu olduğunu söylemesine rağmen, *el-Metâlibü'l-âliyye* adlı eserinde irade sıfatını savunanların görüşünü şu şekilde aktarmaktadır:

“Eğer (sıfatın) tahsisteki tesiri zorunluluk yoluyla olsaydı, o zaman müessir mûcib bi'z-zât olurdu, ama eğer sıfat yoluyla olursa, ulaşılmak istenilen sonuç budur. Çünkü sıfat, iki mümkün taraftan birinin tercih edilmesini zorunluluk ya da tekvin yoluyla gerektirmemektedir. Bu ulaşılmak istenilen sonuçtur. Bu, delilin en iyi açıklanma şeklidir.”¹³⁴

Kudret ve irade sıfatının kabul edilmesi ve irade sıfatının tahsisteki taallukunun zorunlu olduğunu söylemek, mûcib bi'z-zât tanrı anlayışı ile eşanlımlı kabul edilmektedir. Tûsî ise varılan bu sonucu eleştirmektedir, çünkü sıfatların kabul edilmesi zât ile eser arasında bir sonradanlık gerektirmektedir ve böylece fâil, mûcib gibi olmamaktadır. Râzî ise yukarıdaki iktibastan anladığımız şekliyle meseleye farklı yaklaşmaktadır. Kudret ve iradenin taalluklarının husulünde, fiilin zorunlu olması, irade sıfatının belirli nesnelere *tahsis etmesinde* zorunlu olması birbirinden ayrıştırılmaktadır. İrade sıfatının belirli nesnelere taalluk etmesi, tahsiste zorunluluğu ifade etmektedir ve bu açıdan fâil mûcib olmaktadır. Nitekim Râzî tam da bu noktayı reddetmektedir. Halbuki yukarıda açıkladığımız gibi irade, nesneyi hem özellikleri açısından hem de zamanın farklı cüzlerinde bulunma açısından tahsis ederken, herhangi bir zorunluluğa tâbî değildir. Lakin irade belirli bir nesneyi tahsis ettikten sonra ayrıca bir neden/faktörün daha gerekli olduğu söylenemeyeceğinden, kudret ve irade sıfatlarının taallukundan sonra nesnenin hudûsu zorunlu olmaktadır. Sonuç olarak irade *tahsiste* zorunlu değildir ve bu, iradenin taallukunun nesneyi zorunlu olarak var kılmasından farklı bir şeydir. Bu dakik ayırımdan dolayı *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Metâlib*'deki pasajlarda herhangi bir uyumsuzluğun bulunmadığı vuzuha kavuşmaktadır.

¹³³ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 313.

¹³⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, III, 180.

1. 4. 3. Kastın Ezeliyeti- Âmidî'nin Kadîm Âlemi Muhtâra Dayandırdığı İddiası

Zorunlu Varlığın muhtâr olduğu nazariyesine getirilen bir diğer eleştiri, kudret ve irade sıfatlarının ezeli olmasıdır. Zira eğer kudret ve irade ezeli ise, sıfatların taalluku da ezeli olmaktadır ve bundan âlemin ezeli olduğu sonucu türetilir. Böyle yaklaşıldığında, muhtâr ile mûcib arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu, İcî'nin Âmidî'ye nispet ettiği muhtâr tanrı anlayışının kadîm âleme dayandırılması meselesi ile de bağlantılıdır. İcî, filozoflar ve kelamcılar arasında hâdis âlemin muhtâr tanrı anlayışına dayanması ve kadîm âlemin mûcib tanrı anlayışına dayandırılması konusunda ittifak oluştuğunu söylemektedir. Bu ittifakın aksine, Âmidî'nin kadîm âlemin muhtar tanrıya dayandırılmasını da mümkün gördüğünü iddia etmektedir. Buna göre mûcib tanrı, âlemi zâtı ile gerektiğinde, âlemi zamansal olarak değil ama, zâtî olarak öncelediği gibi, muhtâr tanrının da kastının âlemi zamansal değil ama, zâtî olarak öncelemesi mümkün gözükmemektedir. Böyle kabul edildiğinde, Allah ile âlem zamanda mukarin kabul edilmektedir.¹³⁵

Çelebi, *Şerhu'l-Makasid*'dan¹³⁶, Âmidî'nin *Ebkâru'l-efkâr* adlı eserinde böyle bir görüş savunmadığını, ama buna benzer ibareleri kendi görüşüne itiraz kabilinden serdettiğini aktarmaktadır. Nitekim Âmidî karşıt görüş olarak âlemin ezelde mümkün olmasını ve mümkün olanın imkânsız olamayacağını belirterek, ezelde âlemin Zorunlu Varlığın varlık vermesiyle zorunlu olmasını ve varlıkta birlikte olmakla beraber, zâtta öncelik ve sonralık kabul edilmesinin mümkün olduğunu takrir eder. Bu, yüzüğün hareketinin, parmağın hareketine bağlı olduğuna benzeterek örneklendirir.¹³⁷ Bununla birlikte, Çelebi'ye göre İcî haklıdır, çünkü Âmidî'nin muhtemel itirazın cevabını kısa tutması, bu itirazın onun nezdinde güçlü olduğunu vehmettirmektedir.¹³⁸

Siyalkûtî ise, hâşiyesinde Âmidî'nin böyle bir görüşe sahip olup olmadığı hakkında hiçbir açıklama getirmeden, kadîm âlemin muhtâra dayandırılma

¹³⁵ İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, I, 365.

¹³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makasid I-V*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998/1419), II, 10.

¹³⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 282.

¹³⁸ Çelebî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî, (Matbaatu's-s'âde, 1907/1325), III, 183-184.

düşüncesini takrir etmektedir. Fiilin, fiil olabilmesi için bir meşiet (iradeye) bağlı olduğunu söyler. Bir meşiet, eğer zâtın gereği ise ve fiil meşietin bir gereği ise o zaman fiil, zâtın gereği olmaktadır. Böyle bir fâil muhtâr değil, mûcib olur. İrade etme (meşiet) filozofların tanımladığı gibi ezeli inayet olsun, ya da kasıt ile olsun fark etmez. Siyalkûtî bu yaklaşımın, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'de Batlamyus'a isnat edildiğini söyler ve eğer muhtâr en iyisini ister ve bu ondan gerekirse, o zaman muhtâr ile tabî olarak varlık veren arasında fark kalmadığını söylemektedir.¹³⁹ Siyalkûtî'nin bu takriri dikkate alındığında, Tûsî'nin Allah'ın lütufta bulunmasının zorunlu olduğunu söylemesi,¹⁴⁰ onun geliştirdiği yaklaşım biçimine mûcib ile muhtâr arasında farkın ortadan kalktığı eleştirisinin yöneltilmesine izin vermektedir.

Âmidî'nin kadîm âlemin muhtâr tanrıya dayandırılmasını mümkün görmesi muhtemel gözükmemektedir. Bunun *Ebkâru'l-efkâr*'dan birkaç gerekçesi sunulabilir.

Âmidî, yukarıda Çelebî'nin de işaret ettiği itiraza getirdiği cevapta sarahaten âlemin ezelde mümkün olmasının, âlemin ezeliyyetinin mümkün olduğu anlamına gelmediğini söylemektedir. Bu iki cümle arasında keskin bir farkın olduğu saptanmalıdır. Âlemin ezelde mümkün olması, âlemin zâtı dikkate alındığında ezelde imkân ile muttasıf olduğu açıktır. Aksi takdirde âlem hudûsundan önce ya zorunlu ya da imkânsız olduğu söylenmesi gerekirdi. Ayrıca âlemin muttasıf olduğu imkân, itibârî ve zihnî bir kavramdır. Buna mukabil âlemin ezeliyyetinin mümkün olması reddedilir. Bunun açıklaması âlemin hudûsu için getirilen deliller bağlamında mevcûd bölümünde yapılmaktadır. Ayrıca Âmidî zâtî imkân ile sebep açısından imkân arasında bir fark görmektedir. Çünkü, âlem ezelde zâtında mümkün olsa dâhi, dış etken itibariyle imkânsız olabilir. Kendinde mümkün olma ile hâricî bir etkenden dolayı imkânsız olmak birbirini nefy etmemektedir.¹⁴¹ Âmidî, bir nesne için mümkün/imkânsız kategorilerini yeterli görmemektedir. İlâveten hâricî bir etken dolayısıyla mümkün/imkânsız kategorileri eklenmesi gerekmektedir. Bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi, Âmidî âlemin ezeliyyetinin mümkün olduğunu düşünmemektedir.¹⁴²

¹³⁹ Siyalkûtî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî, (Matbaatu's-s'âde, 1907/1325), III, 183-184.

¹⁴⁰ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 205.

¹⁴¹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 288.

¹⁴² Râzî de benzer bir eleştiriyi tahlil etmektedir: Fâil-i muhtâr tanrının yarattığı nesnenin hâdis olması zorunlu olmadığı şeklinde bir eleştiri getirilebilir. Nitekim, âlemin kendisi ve âlemin var kılınma ihtimali ezeldir. Aksi takdirde, âlem imkânsız iken mümkünü dönüştüğü söylenmesi gerekirdi. Bu ise

Âmidî bunun devamında muhalifin bir diğer eleştirisini ele almaktadır: Bu eleştiriye göre âlem için imkânın ezelde olumsuzlanması varlık anlamına gelir. Zira, bir şeyi iki defa olumsuzlamak, olumlamayı gerektirir. Âmidî, böyle bir savunmayı da men etmektedir, zira imkânsızlık vucudî bir sıfat olsaydı, o zaman mahza olumsuzlanan bir şeyin sıfatı varlık olurdu. Bu ise muhaldir. İmkansızlığın olumsuzlanması, yokluk olmasına rağmen, vucudî bir şey değildir. Çünkü imkansızlığın olumsuzlanması mümkün olan yokluğun bir sıfatı olmaktadır. Bununla birlikte, mümkün olan yokluk mahza olumsuzlamadır ve onun bir varlığı yoktur.¹⁴³ Böylece Âmidî, âlemin ezelde yok olmasının imkansızlığının da vucudî bir durum olmadığını söyleyerek, âlemin ezeliyyetini mümkün görmemektedir.

Âmidî'nin kadîm âlemin muhtâra dayandırılabilirdiği görüşünü savunmadığını gösteren bir diğer ipucu ise, kudretin kadîm olmasından, makdûrun kadîm olmasının gerekmediğidir. Çünkü, kudretin tanımı “makdûru gerektiren” değildir. Âmidî'ye göre kudretin tanımı “kendisiyle makdûrun tahakkuk ettiğidir.”¹⁴⁴ Bundan dolayı, kudret makdûru zorunlu olarak gerektirmez, ama kudret kendisiyle makdûrun tahakkuk ettiği bir vasıf olarak algılanmaktadır.

Îcî, Âmidî'ye nispet ettiği görüşü tekrar ederken, kastın ezeliyyetinden, maksudun ezeliyyetinin mümkün görülmesine işaret etmişti. Buna benzer bir tahlili Âmidî hudûs bahislerinde işlemektedir ve yukarıdaki gibi, muarızın getirmesi muhtemel olan bir eleştiriye getirerek kısa bir cevap ile yetinmeyi seçmektedir. Burada Âmidî, varlığı için bir müreccihe muhtaç olan her şeyin hâdis olması gerektiği ilkesini delillendirmektedir. Bu bağlamda muhalif, mûcidin muhtâr ve murîd olduğu kabul etse

imkânsızdır. Bundan dolayı âlemin ezelde var olması mümkündür ve bu imkân fâil-i muhtâr ile âlemin ezeli olmasını birlikte tasavvur etmeyi mümkün kılmaktadır. Râzî bu muhtemel eleştiriye karşılık şöyle bir cevap vermektedir: Âlemin hudûsunun mümkün olmasının bir başlangıcı yoktur. Ama bu âlemin ezeli olmasının doğru olabildiğini gerektirmemektedir. Zira, zamansal anlamda yokluk ile öncelenmiş olmak şartıyla herhangi bir hâdis nesne düşünüldüğünde, bu nesnenin zamansal anlamda yokluk ile öncelenmiş olmasına rağmen hudûsunun imkânının bir başlangıcı yoktur. Lakin imkânının bir başlangıcı olmamakla beraber, bu hâdis nesnenin ezeli olmasını gerektirmemektedir. Zira ezeliyyeti ve zamansal anlamda yokluk ile öncelenmiş olmak bir nesnede bir arada bulunamazlar. Sonuç olarak Râzî'ye göre âlemin hudûsu ezelde mümkün olmakla beraber, âlemin ezeliyyeti mümkün değildir. (bkz. Râzî, *el-Muhassal*, 125.) Râzî birçok eserinde fâil-i muhtâr tanrının fiilinin muhdes olması gerektiğini açıkça belirtmektedir. Bundan dolayı Râzî'nin fâil-i muhtâr tanrı anlayışı savunduğu saptandıktan sonra -ki bu konuda herhangi bir şüpheye yer vermeyecek derecede sarîh açıklamalarda bulunmaktadır- Râzî'nin âlemin hudûsunu savunduğu da kesinleşmektedir. (فكل ما كان فعلا لفاعل المختار فهو محدث) (bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 227.)

¹⁴³ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 288-289.

¹⁴⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 289.

dâhi, âlemin muhtârın kastı ile mukarin olmasının mümkün olduğunu iddia eder. Âmidî, nesnenin bir müreccihe muhtaç olmasının hudûsa bağlı olmadığını bir açıdan mümkün görmektedir. Zira, âlem hudûsundan önce yok idi. Âlemin hudûsundan önceki yokluğunun ezeli olması gerekir, aksi takdirde âlemden önce ya sonsuzluğa giden hâdis âlemler olması gerekir, ya da kadîm âlem olması gerekir. Bu iki şıkkı da reddettiğinden dolayı, Âmidî âlemin varlığından önceki yokluğun ezeli olması gerektiğini söylemektedir. İlâveten yokluk Âmidî'ye göre makdûr olduğundan dolayı, Zorunlu Varlık için ezeli olan bir makdûru kastetmesi mümkün görülebilir.¹⁴⁵ Lakin burada kastedilen nesne âlemin yokluğudur, âlemin varlığı değildir. Sonuç olarak Âmidî, böyle bir sorunun cevabı olmadığını söyler (وهذا مما لا جواب عنه).¹⁴⁶

Âmidî kastın ezeliyyetini bir diğer açıdan daha ele almaktadır. Zamanın kadîm olduğu kabul edilmediği takdirde, kastın bir şeyi tahsis etmesi ve etmemesinin birbirinden ayrıştırılmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Yine böyle bir açıklamayı, mûcib bi'z-zât cihetinden getirilebilen bir eleştiri olarak serdetmektedir.¹⁴⁷ Bu muarazanın cevabında Âmidî, zaman dilimlerinin birbiri ile öncelik-sonralık ilişkileri içerisinde bulduklarını ve bir meta-zaman kabul edilmesinin gerekli olmaksızın, âlemin hâdis olduğunun savunulabileceğini açıklamaktadır. Bununla birlikte dolaylı olsa dahi kastın ezeli olmasına dair bir açıklama getirmiş olmaktadır. Nitekim, ezeli bir zaman kabul edilmeden, kastın belirli bir zaman diliminde nesnelere tahsis ettiği düşünülebilmektedir. Böylece kasıt ezeli olmakla beraber, ezeli bir âlemi gerektirmemektedir.¹⁴⁸

Son olarak Âmidî, daha önce Râzî gibi Eş'arî kelamcılar tarafından ifade edilen bir kavramsallaştırmaya gitmektedir. Yukarıda işaret edildiği gibi, Râzî bazı eserlerinde irade sıfatının taallukundan sonra fiilin gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu ifade etmekteydi. Âmidî de aynı şekilde kudret ve irade sıfatlarının taallukundan sonra nesnenin yokluğunun imkânsız olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı Zorunlu Varlık zâtıyla gerektiren (mûcib bi'z-zât) değil ama, kudretiyle ve iradesiyle gerektiren

¹⁴⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 291.

¹⁴⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, III, 314.

¹⁴⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, III, 347-348.

¹⁴⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, III, 362.

(*mûcib bi'l-kudre ve'l-ihiyâr*) olmaktadır.¹⁴⁹ Bu açıdan, Âmidî daha önce Râzî'nin *el-Muhassal*'da yaptığı gibi zorunluluğu kudret ve irade sıfatına yüklemektedir.

Sadece bu terkip Âmidî'nin filozoflara benzer bir şekilde, âlemin zorunluluk yoluyla var kılındığını savunduğu düşündürebilir. İlâveten, mûcib bi'z-zât ile, *mûcib bi'l-kudre ve'l-ihiyâr* arasındaki tek fark, mûcib bi'z-zât için terkin tasavvur edilmesi imkânsız iken, mûcib bi'l-kudre için terkin tasavvur edilmesinin mümkün olmasıdır. İlk bakışta bu ifadeden yola çıkarak yukarıda Tûsî'nin görüşleri bağlamında ele aldığımız şartlı-kıyas delilini Âmidî'nin de savunabileceği iddia edilebilir. Zira, terkin tasavvur edilebilmesi, vakiada zorunluluğun olmadığı anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte Âmidî, Tûsî'nin tersine filozofların böyle bir düşünceye sahip olduğunu düşünmez. Ayrıca Âmidî'ye göre mûcibin, mûcib olmaması tasavvur edilemez. Aynı ifadeyi Semerkandî şartlı-kıyas deliline getirdiği eleştiride sarf etmektedir: “Mûcib'in yapmamayı istediğinde, yapmaması mümkün olduğu doğru değildir.”¹⁵⁰

Ayrıca Âmidî bu ifadelerinde yalnız değildir. Lakkânî iradenin taallukundan sonra fiilin zorunlu olduğunu ifade ederken “*el-vucub bi'l-ihiyâr*” kavramını kullanmaktadır ve bu durumda ihtiyarın vukuu bulunduğunu söylemektedir.¹⁵¹

Sonuç olarak, Âmidî'nin mûcib bi'l-kudre kavramsallaştırmasından hareketle onun mûcib ile muhtâr arasında birleştirici bir yaklaşım sergilediği düşünülemez. Bu kavramsallaştırmadan hareketle bu iddiayı ileri sürmek, daha önce Eş'arî gelenekte ifade edilen kudret ve fiilin taallukundan sonra fiilin zorunlu olarak ortaya çıkacağı düşüncesini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Âmidî kudretin terke ve fiile elverişli olmasını kabul ettiğinden sırf mûcib bi'l-irâde kavramından onun mûcib bi'z-zâtı savunduğunu söylemek kesinlikle doğru değildir. Yukarıdaki gerekçeler, Âmidî'nin ne Tûsî gibi uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilediği, ne de İcî'nin ona nispet ettiği şekilde âlemin ezeliyyetinin muhtâr tanrı ile uzlaştırıcı olduğunu savunduğu söylenebilir. Meseleyi tartışma noktaları ve gerekçeler açısından zenginleştirme dışında Âmidî düşünce olarak Râzî çizgisinde durmaktadır.

¹⁴⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 288, 290.

¹⁵⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 329.

¹⁵¹ Lakkânî, *Şerhü'n-Nâzım ale'l-Cevhere: Hidâyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhid II*, nşr. Hüseyin Abdüssalihin el-Becaci, (Kahire: Darü'l-Besair, 2009/1430), I, 436.

BÖLÜM II: İCÂD İLE İLGİLİ MESELELER

2. 1. MÜRECCIHSİZ TERCİH MÜMKÜN MÜ?

Zorunlu Varlığın mûcib olduğunu düşündüren gerekçelerden biri, onda değişimin imkânsız olduğu ilkesidir. Nitekim eğer Allah'ın belirli bir kesitte yaratmadığı ve sonra âlemi hudûsa getirdiği düşünülürse, ya i) Allah'ta bir değişim kabul edilmesi gerekir, ya da ii) müreccihsiz tercihin vuku bulduğunun kabul edilmesi gerekir. i) olamaz, çünkü Allah'ın yaratması için muteber olan tüm cihetlerin toplandığı baştan kabul edilmiştir. Aksi takdirde, “Allah t_1 'de yaratmaya kâdir değildi, t_2 'de yaratmaya kâdir oldu” sonucu çıkar. Bu ise imkânsızdır. Geriye ii) müreccihsiz tercihin bulunduğu söylenmesi gerekir. İbn Sînâ müreccihsiz tercihin Allah için imkânsız olduğunu varsaydığı için, Allah'ın hiçbir kesit olmadan, zâtının âlemi gerektirdiğini iddia etmektedir. Buna karşılık kalamcılar bu probleme bir çözüm üretme durumundadırlar. Bu kısımda açıklanacağı üzere kalamcılar fâil olmaksızın bir fiilin/nesnenin meydana gelmesi ile, fâilin bir sâik ya da gerekçeye göre fiil yapması arasında ayırım gözeterek meseleyi çözmektedirler. Bundan dolayı, kalamcılara göre ispât-1 vacip bağlamında serdedilen “Müreccihsiz tercih muhaldir” ilkesi, fâilsiz fiil imkânsızdır anlamındadır. Allah'ın fiillerinde ise sâik ve dâî anlamında müreccihsiz tercih muhal değildir. Müreccihsiz tercihin mümkün olup olmadığı bağlamında ele alınan bu problem, mûcid ile mevcûd arasındaki nispeti oluşturan icâd kavramı ile bağlantılıdır.

Mümkün nesne, varlık ve yokluk taraflarına eşit uzaklıkta olduğundan, var olabilmesi için bir illete/müreccihe muhtaçtır. Bu ilke, ispat-1 vacip için kabul edilmesi gereken bir ilkedir; aksi takdirde âlemin varlığı tesadüfî olur. Râzî, imkân delili çerçevesinde bir ispat-1 vacip için gerekli olan mukaddimelerden biri olarak müreccihsiz tercihin imkânsızlığını saymaktadır.¹⁵² İkinci olarak bu mukaddimenin bedihî mi yoksa burhanî mi olduğu sorgulanmaktadır.

¹⁵² Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 72.

Bu mukaddimenin bedihî olduğuna dair gerekçeler şunlardır: İnsanlar herhangi bir şeyi gördüklerinde veya bir ses duyduklarında, bunun bir sebebi olduğunu bildikleri hususunda ittifak etmektedirler. Hatta çocuklar dahi önlerine bir oyuncak koyulduğunda veya önlerinden bir oyuncak alındığında kimin koyduğunu veya aldığını sorarlar. Bunun ötesinde hayvanlar dahi bir yılanın sesini duyduklarında kaçarlar. Zira yılanın sesi, o yılanın varlığına delalet etmektedir. Sonuç olarak, canlı varlıkların nefislerinde eserden müessire geçiş bulunmaktadır.¹⁵³ Ayrıca Râzî, İbn Sînâ'nın bu mukaddimeyi bedihî olarak gördüğünü, ama bunu tam olarak açıklayamadığını söylemektedir.¹⁵⁴

Râzî, tahkik yöntemi gereğince akıl sahiplerinin çoğunluğunun kabulü veya nefis sahiplerinin çoğunluğunun durumu üzerinden bir önermenin bedihî olup olmadığını tahlil etmektedir. Örnek olarak, âlemin hudusunu savunanların kідemini savunanlardan adet açısından daha fazla olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte âlemin hudusunu savunmak aynı zamanda, Allah'ın fâil değilken, fâil olduğunu iltizam ettiği düşünüldüğünde müreccihsiz tercihin mümkün görüldüğünü düşündürmektedir. Nitekim, hudûsu savunanlar Allah'ta failiyyetin yenilenmesinin bir sebebe bağlı olmadığına ittifak ederler. Ama bu, müreccihsiz tercihin imkânsız olduğu kaidesi ile çelişmektedir.¹⁵⁵ Sonuç olarak, akıl sahiplerinin çoğunluğunun ittifak etmesi bir önermenin bedihî olmasını gerektirmemektedir.¹⁵⁶ Nitekim kelamcılar, müreccihsiz tercihin bulunduğu birkaç örnek sunmaktadırlar: Yırtıcı bir hayvandan kaçan kişinin önüne çıkan iki yoldan birisini seçmesi birçoklarına göre müreccih olmaksızın bir tercihin hâsıl olduğunu gösterir. Aynı şekilde aç olan kişinin önüne koyulan iki lokma arasında yapılan seçim belirli bir müreccihe dayanmaksızın bir tercih olmaktadır.¹⁵⁷

Bu bağlamda şöyle bir soru oluşmaktadır: Allah'ın failiyyetinin bir nedene bağlı olmaması müreccihsiz tercihi mümkün mü kılmaktadır? Nitekim, filozoflar¹⁵⁸ ve

¹⁵³ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 74-75.

¹⁵⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, II, 87.

¹⁵⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 76.

¹⁵⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 80.

¹⁵⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 76.

¹⁵⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 86.

Tûsî¹⁵⁹ için böyle bir yaklaşım ispat-ı vacibin mukaddimelerinden bir kaideyi zedelemektedir.

Râzî, kelamcıların bu meseleye dair görüşlerinin iki yönde olduğunu söylemektedir. Bazıları müreccihsiz tercihi muhal görmekteyirler ve bundan dolayı müreccihin varlığında fiilin evlâ (öncelikli) olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte bu evleviyyet zorunluluk derecesine varmamaktadır. Tûsî, kelamcıların sergilediği bu yaklaşımı, zorunluluktan korkmalarından dolayı olduğu şeklinde yorumlamaktadır.¹⁶⁰ Kelamcılardan diğere bazıları ise Allah için müreccihsiz tercihin imkânsız olmadığını söylemektedirler. Yırtıcı hayvandan kaçan kişi, iki yol arasında bir müreccih bulunmaksızın tercihte bulunmaktadır. Bu örnekler, Allah için de müreccihsiz tercihin mümkün olduğunu göstermektedir.¹⁶¹ Bununla birlikte Râzî, müreccihsiz tercihi imkânsız görüp, fiilin evlâ olduğunu söyleyenlerin görüşünün zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹⁶² Buna mukabil olarak, müreccihsiz tercihi Allah hakkında mümkün görenlerin delillerinin daha güçlü olduğunu iddia etmektedir.¹⁶³

Allah için müreccihsiz tercihin vukuunu mümkün gören kelamcıların hassasiyetini Râzî, muhtâr ile mûcib tanrı arasında bir farkın kalmayacağı şeklinde gerekçelendirmektedir. Zira, müreccihin eklenmesinde fiilin vukuu zorunlu olduğu iddia edilirse, o zaman muhtâr tanrı, mûcib olmaktadır. Ama muhtâr ile mûcib arasındaki fark zaruri bir bilgidir. Râzî, müreccihsiz tercih bağlamında getirilen bu eleştiriyeye bu iki cevap dışında bir cevabın verilemeyeceğini söylemektedir. Nitekim, ya Allah'ın bir muhassısa (müreccihe) dayanmaksızın yarattığı söylenmesi gerekir, ya da muhassıs bulunduğu fiilin vukuunun zorunlu olmadığı savunulması gerekir.¹⁶⁴

Âmidî'ye göre ise fiilin suduru bir müreccihe bağlıdır ve müreccih Allah'ın kudret sıfatıdır. Fiili tahsis eden ve belirginleştiren ise irade sıfatıdır. Bu iki sıfat kabul edildikten sonra başka bir müreccihin kabul edilmesi gerekmez. Ayrıca buradan müreccih olmaksızın Zorunlu Varlığın bir şeyi gerektirdiği sonucu çıkmamaktadır.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi 'l-akâid*, 41.

¹⁶⁰ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi 'l-akâid*, 41.

¹⁶¹ Râzî, *el-Metâlibu 'l-âliye*, III, 79.

¹⁶² Râzî, *Kitâbü 'l-Erbâin fî usûli 'd-dîn I-II*, nşr. Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü 'l-Cil, 2004), I, 178.

¹⁶³ Râzî, *Erbâin fî usûli 'd-dîn*, I, 179.

¹⁶⁴ Râzî, *el-Metâlibu 'l-âliye*, III, 80.

¹⁶⁵ Âmidî, *Ebkâru 'l-efkâr*, I, 290.

Âmidî'nin bu açıklaması, müreccihsiz tercih sorununu kelâmî çizgi içerisinde çözmeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim, Allah'ın kudret ve irade sıfatlarının müreccih ve muhassıs olmaları, âlemin yaratılmasında müreccihsiz tercihin vukuu bulması halini iptal etmektedir. Bir sonraki adımda sorulması gereken soru, irade ve kudret sıfatlarının bir müreccihe göre taalluk edip etmediğidir. Bir diğer ifade ile, Allah'ın fiillerinin belirli bir amaca yönelik olup olmaması meselesidir.

Cürcânî, Âmidî'ye benzer bir şekilde, müessirin yokluğu ile sâik olmaksızın tercih arasındaki farka dikkat çekmektedir. Tercih eden olmaksızın bir tercih imkânsızdır, ama “tercih ettirici olmaksızın tercih; yani tercihle nitelenen bir zât olmaksızın değil, tercihe sevk eden bir sebep olmaksızın tercih”¹⁶⁶ imkânsız değildir. Nitekim muhtâr olan Tanrı dilediği gibi tercih etmektedir.¹⁶⁷

Tûsî ise, kelamcılarının müreccihsiz tercih için verdikleri örnekleri, imkânsızlıkların kabul edilmesine götüreceği için reddetmektedir. Bununla birlikte, zâta dâî eklendiğinde fiilin sudurunun zorunlu olduğunu söylemektedir.¹⁶⁸

Râzî'nin dâî hakkındaki açıklamaları müreccihsiz tercihin nasıl anlaşılması gerektiğini vuzuha kavuşturmaktadır. Neticede Râzî, Allah için müreccihsiz tercihi mümkün görmektedir ve bu mümkün/hâdis olan bir nesnenin, herhangi müreccih olmadan tesadüfî bir şekilde var olabileceği anlamına da gelmemektedir. Buna mukabil Tûsî, müreccihsiz tercihi tam da bu şekilde anlamaktadır ve bundan dolayı bunun ispat-ı vacibi imkânsız hale getirdiğini iddia etmektedir. Râzî ise, meseleyi Allah'ın hiçbir dâî ve saik olmaksızın tercih etmesine bağlamaktadır.

Râzî, dâî kavramını bir fiilin menfaati/ mefsetedi hakkındaki bilgi, zan ve inanç olarak açıklamaktadır. Bu açıdan dâî, garaz kavramından ayrışmaktadır. Zira garaz,

¹⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 706.

¹⁶⁷ Günümüz din felsefesinde benzer bir yaklaşım sergileyen Swinburn, Tanrı'nın özgürlüğünden ancak hiç bir sâik olmadan ve fiilin vukuu için hiç bir açıklama olmadan, iradesi ile yaratan olduğunu kabul ettiğimizde bahsedebileceğimizi söylemektedir: “An action, I suggest, is a free action if and only if the agent's choosing to do that action, that is having the intention to produce the result of that action, has no full explanation- of any kind, whether of the kind described by scientific explanation or of the kind described by personal explanation.” Richard Swinburn, *The Coherence of Theism*, (New York: Oxford University Press, 1993), 146. Ayrıca bkz. Fehrullah Terkan, “El-Ğazâlî'nin İlâhi İradeye Dair Argümanları Ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar”, *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (edt.) Kolektif, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2011): 615-639, 637.

¹⁶⁸ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi'l-akâid*, 41.

fiildeki menfaat/mefsedeti ifade ederken, dâî o fiilin getirdiği menfaat veya mefsedetini fiildeki bilgisidir.¹⁶⁹ Râzî'nin aktarımına göre filozoflar, muhakkik kelimciler, Ebu Hüseyin el-Basrî ve kelimcilerin çoğunluğu fiilin sudurunun dâîye bağılı olmadığına ittifak etmişlerdir.¹⁷⁰ Fiilin sudurunun dâîye bağılı olmadığına getirilen deliller şu şekildedir: i) Kâdir, herhangi bir inanca sahip değilken kendisinden fiil sudur edebilir. ii) Bu ise kâirden fiilin suduru için dâînin zorunlu olmadığını gösterir.

Bu iki önermenin açıklaması şu şekildedir: i) Kâdirin tüm inançlardan boş olabileceğine getirilen örnekler bulunmaktadır. Kişi, parmaklarını hareket ettirmeye kadirdir. Ayrıca kişinin parmağı birçok cisimsel parçadan oluşan bir organdır. Kişi bu parmakların parçaları veya parmaklar arasındaki mesafeyi bilmeksizin onları hareket ettirmektedir. Sonuç olarak, kâdirin bilmediği bir şeyi yapabileceği gösterilmiştir. Bir diğer örnek makdûr olan cinslerin adedini bilmeksizin, o makdûrlara kâdir olmanın mümkün olduğudur. İkinci önerme ise, bilgi olmadığında fiilin sudur etmesinin mümkün olduğudur. Bu önerme kabul edilmezse, üzerinde kâdir olunan bir fiil hakkında bilgi bulunmadığında, bu fiile kâdir olan kişinin kâdir olmaması gerektirir. Fiile kâdir olduğu halde kâdir değildir sonucu çıktığından dolayı bir çelişkiye düşülmektedir.

ii) Fiilin sudurunun dâîye bağılı olmadığına getirilen ikinci delil şu şekildedir: Bir kişi ok atarken isabet etmekle beraber, belirli bir şeye isabet etme dâîsine sahip olmayabilir. Sonuç olarak, dâî bulunmaksızın ok bir şeye isabet etmektedir. Aynı şekilde, uyuyan kişiden fiiller sadır olur. Mesela kişi nefes alır ama uyku anında bilen ya da zanneden değildir. Bir diğer örnek ise, mesleğinde mahir olan birisinin kalbi ve aklı yaptığı işten gafil olsa dahi, yazı yazmak veya tambur çalmak gibi fiillerin kendisinden sadır olmasıdır. Ayrıca Râzî, Âmidî ve Tûsî'nin metinlerinde de görülen meşhur örnekleri zikreder. Kişinin, dâînin yokluğunda, karşısında bulunan ve tüm yönlerden aynı olan iki çörek arasında tercih yapmadığı için açıklıktan ölmesi kabul edilemez. Kişi açıklığını gidermek için hiçbir müreccih bulunmaksızın iki çörek arasında bir seçim yapar.¹⁷¹

¹⁶⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 13.

¹⁷⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 37.

¹⁷¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 37-39.

Ayrıca Râzî, fiilin dâîye bağılı olduğu düşünöldüğünde muhtâr ile mûcib arasında hiçbir farkın kalmayacağını söylemektedir. Zira fiil dâî bulunduğunda zorunlu ve nakîzi imkânsız olmaktadır. Ayrıca dâî bulunmadığında fiilin vukuu imkânsızdır. Bu iki şık dışında başka bir ihtimal olmadığından, fiil ya zorunlu olur ya da imkânsız olur. O zaman, o fiili yapabilmenin (temekkün) ve seçimin bu iki durumda hasıl olmaması gerekir. Bu açıdan, fiil dâînin varlığına bağılı olur ve muhtâr ile mûcib arasında bir fark kalmaz. Bunun yanlış olduğu ise, insanın kendi kudret ve ihtiyarı ile hareket etmesi ile ateşin tabiatı gereğı yakması arasında bir farkın bulunması gibi, zaruri bir bilgidir. Fiilin dâîye bağılı olması; zaruri bir şekilde birbirinden ayrıştıırılan mûcib ile muhtârın birleşmesiyle sonuçlandığı için reddedilmelidir.¹⁷²

Râzî, fiilin dâîye bağılı olduğunu savunanların delillerini tkrir etmektedir. i) Birinci delile karşı fâilin salt kadir olması ile fiilin sudur ettiğı kabul edilmemektedir. Zira mümkün olanın yokluğuna karşı varlığa getiren bir muhassıs olması gerekir. İkinci olarak; kişi parmaklarını hareket ettirmeyi kast etmezse, parmaklarını hareket ettirmez. Ayrıca parmakların hareket ettirilmesinde hiçbir menfaat ve lezzet bilgisi olmadığı kabul edilmemektedir. Aksine parmakların hareket ettirilmesinde bir menfaat vardır, zira bir hal üzerinde devam etmek can sıkıcıdır ve bu hali değıştirmek için kişi parmaklarını oynatır. Ayrıca uyuyan kişi rüyasında gördüğü şeylerden dolayı elem veya lezzet duyabilir ve bundan dolayı uykuda hareket etmektedir. Üçüncü olarak mahir kişinin fiillerinde dâînin bulunmadığı iddiasına karşılık, mahir kişide bilgi sürecinin hızlılığından bilginin yok olduğu zannedilmektedir. Kişi mesleğinde mahir ise, bu işi devamlılık ve azimle sürdürdüğünden dolayı epistemolojik anlamda hayalinden gerekli olan suretleri hızlıca alır ve onları kullanır. Bu süreç çok hızlı olduğundan dolayı yokmuş gibi zannedilir. Ayrıca iki çörek arasındaki seçimin herhangi bir dâî bulunmaksızın olduğu kabul edilmemektedir. Ya bir çöreğın bir elle tutulması daha uygundur ve bu yüzden o seçilir, ya da Allah'ın o anda bir dâî yarattığı düşünölebilir.

Sonuç olarak Râzî, iki tarafın delillerini tkrir ettikten sonra, fiilin dâîye bağılı bir şekilde sudur etmesi gerektiğini savunanların cevabının aslında dayandığı noktayı açıklamaktadır: Onların düşüncesine göre, fiilin dâîye dayanmaksızın sudur etmesi

¹⁷² Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 40.

cahil için mümkün iken, âlim için mümkün değildir.¹⁷³ Râzî bu iki önermeyi iki açıdan eleştirmektedir ve fiilin sudurunun bir dâîye bağlı olmadığını açıklamaktadır. 1) İlim, kudrete eklendiğinde kudretin hakikatini değiştirmemektedir ve kudretin mahiyetini ortadan kaldırmamaktadır. Salt kudret, fiilin sebebi olmak için yetkili (salih) ise, o zaman ilmin eklenmesiyle bu salahiyetin devam etmesi gerekir. Bu da âlim ve kâdir olandan fiilin herhangi bir dâî olmaksızın sudur etmesini mümkün kılmaktadır.¹⁷⁴ Ayrıca, farklı durumlarda müreccih olmaksızın tercihi birinci görüşü kabul eden kelamcıların da kabul ettiklerini iddia etmektedir. Allah'ın diğer vakitlerde değil de belirli bir vakitte âlemi yaratması bir müreccih olmadan tercihtir. Bir diğer örnek ise, cevher-i ferdin belirli bir mekânda bulunması bir müreccih bulunmadan tercihtir. Sonuç olarak Râzî, Allah için müreccihsiz tercihin mümkün olduğunu söylemektedir. Âmidî'nin terkibi bu bağlamda daha açıklayıcı gözükmektedir. Kudret ve irade sıfatları zaten müreccih ve muhassıs olduklarından, ayriyeten bir müreccih aranması gerekmez.

Zorunlu Varlığın bir müreccih/dâî bulunmadan sıfatları ile nesne ve olguları var kıldığı kabul edilse dahi, muhtâr tanrı anlayışında hâdis olguların kadîm sıfatlara nasıl dayandırıldığı çözümlenmesi gerekir. Bundan dolayı mûcid ile mevcûd arasındaki bağlantıyı kuran taalluk kavramı incelenecektir.

2. 2. SIFATLARIN TAALLUKU

Âlemin Allah'ın kudret ve irade sıfatıyla yaratıldığı kabul edildiğinde birkaç problem ile karşılaşılmaktadır. Eğer zât ezeli ise, Allah'a hâdis şeylerin hululü imkânsız olduğundan sıfatlar da ezeli olmalıdır. O zaman yaratılan nesnenin de ezeli olması gerekmez mi? Bu problem çözülmediği takdirde, mûcib tanrı ile muhtâr tanrı arasında bir fark bulunmamaktadır. Zira mûcib tanrının da yarattığı nesnelere kadîmdir. Buna karşılık âlemin hâdis olduğu iddiası sürdürülecek ise, o zaman hâdis nesnelere kadîm olan sıfatlara dayandırılmasının nasıl mümkün olduğu sorununun çözülmesi

¹⁷³ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 53.

¹⁷⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 53.

gerekmektedir. Bunun için özellikle muteahhir Eş'ârî düşüncesi taalluk kavramına yoğunlaşmıştır.

Mutekaddim Eş'ârî düşüncesinde, Allah'ın fiilî sıfatları hakkında yürütülen tartışma aynı meseleleri çözmeyi amaçlamaktadır. Buna göre fiilî sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim olmayıp, hâdis niteliklerdir. Ayrıca Allah rızık, halk gibi fiillerinden çıkarılan isimlerle vasıflandırılmaz. Mu'tezile okulu kelam ve irade gibi diğer kelam mezheplerinde zâtî sıfat olarak kabul edilen sıfatları, fiilî sıfat kategorisinde görmektedir.¹⁷⁵ İbn Teymiyye ise kadîm iradeyi reddetmektedir. Bunun yerine Allah'ın zâtında kâim hâdis ve arka arkaya yenilenen iradeler kabul etmektedir. Çünkü Allah sürekli irade ve kudret sıfatlarıyla yaratmaktadır ve O'nun fiili kendi zatında kaimdir. Fiil ile meful aynı olmadığından dolayı ve fiili hâdis olduğundan dolayı, hâdis bir sebebi olması gerekir. Böylece İbn Teymiyye tikel olan hâdis nesnelere varlığını, hâdis olan sıfatlara yüklemektedir. Aynı zamanda hâdis olan sıfatlar Allah'ın zâtında kaimdir. Bununla birlikte, bu fiillerin cinsi kadîmdir; ama cinsin fertleri (tikel fiiller) hâdis olmaktadır. İbn Teymiyye bu açıklamalarına binaen âlemin cins olarak (nev'an) kadîm olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşım biçimi içerisinde, Allah'ın nasıl hâdis sıfatlara mahal olabileceğinin ve zâtının hem fiil hem de infiale konu olabileceğinin açıklanması başka bir problem teşkil etmektedir.¹⁷⁶

Eş'ârî düşüncesi ise, Mâtûrîdîlerin zâtî ve kadîm olarak kabul ettikleri tekvin sıfatını, fiilî sıfat olarak algılamaktadır. Fiilî sıfatlar Eş'ârî okuluna göre Allah'ın zâtıyla kâim değildir, çünkü Allah'ın zâtında hâdis olan bir şey kâim olamaz. Bundan dolayı Allah âlemi zâtı ile kâim ve kadîm olan kudret ve irade sıfatlarının hâdis taalluklarıyla yaratmaktadır. Ayrıca fiil, kudret sıfatının taalluku olduğundan dolayı, belirli bir zamanda gerçekleşmektedir ve mükevven ile aynıdır. Mükevven ise hâdis olduğundan, kudret sıfatının taalluku da hâdistir.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. III/5, (2015): 175-193, 180.

¹⁷⁶ Said Fude, *Buhûs fi 'ilmi'l-keâm*, (Amman: Dâr ar-Râzî, 2004/1425), 115.

¹⁷⁷ Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009): 388-390.

Râzî'ye göre bu sıfatlar fâil ile meful arasında bir nispet oluşturmaktadırlar.¹⁷⁸ Bununla beraber, izafet kuralları gereğince iki nesne arasındaki izafet, iki nesnenin varlığı ile şartlanmıştır. Ama Râzî'ye göre bu zorunlu bir ilke değildir. Nitekim o, iki taraf arasında izafet takdir edilmesi durumunda, izafet hükmünden önce bu iki tarafın varlığının gerekmediğini şu örnekle gösterir: İmkân, mahiyetin varlık ile nitelenmesinin olabirliğini ifade etmektedir. Bundan dolayı imkân, mahiyet ile varlık arasında özel bir izafeti ifade etmektedir. Bununla birlikte, bu izafetin olabilmesi için mahiyet ve varlığın tahakkuk etmesi şart koşulmamaktadır.¹⁷⁹ Bu mesele ayrıntılı bir şekilde üçüncü kısmı teşkil eden mevcûd bölümünde ele alınacağından dolayı detaylandırılmamaktadır. Sonuç olarak Râzî'ye göre taalluk izafi bir hükümdür.

Taalluk izafi bir hüküm olmakla beraber, salt Allah'ın nesneyi yaratmaya kâdir olması, bilfiil o nesnenin varlığının gerektirilmesi anlamına gelmemektedir. Zira, böyle bir yaklaşım nesnenin kadîm olması ile sonuçlanır. Nitekim Râzî, Sâbûnî ile yaptığı tartışmada kadîm olan tekvin sıfatının kabul edilmesinin tam da böyle bir sonucu beraberinde getirdiğini söylemektedir. Sâbûnî, kudret sıfatını mahlukun vukuunun olabirliğine tesir eden bir sıfat olarak anlamaktadır. İlâveten tekvin sıfatını mahlukun bilfiil vaki olmasında müessir olan sıfat olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁰ Râzî, kudret sıfatının taallukunun zorunlu olduğu kabul edildiğinde, mûcib ile muhtâr arasında bir farkın kalmayacağını söylemektedir. Bundan dolayı Râzî, tekvin sıfatını reddeder.

Bununla birlikte, kudret sıfatının sıhhat (olabilirlik) yoluyla taalluku iki şekilde anlaşılabilir: a) varlığının ve yokluğunun düşünülmesi imkânsız olmadığını ifade eden imkân anlamında olabilirlik. Bu açıdan kâdir tesir edemez, zira mahlukun kendinde mümkün olması Allah'ın eseri değildir. Bu tür imkân, nesnenin mahiyet ve hakikati açısından zaten bulunmaktadır. b) Kâdire nispetle nesnenin mümkün olması. Eserin kendisinden sudur etmesinin imkânsız olmadığı anlamında olabilirlik, kudret sıfatıdır. Râzî, bu anlamda kudret sıfatının kabulü suretiyle, Zorunlu Varlığın fiil için müessir olduğu kabul edildikten sonra, ayriyeten kudret sıfatının eserin varlığı için yeterli

¹⁷⁸ Sicilmâsî, *Risâletun fî taallukât sıfâtillâh*, nşr. Nizâr Hamâdî, (Tunus: Dâru'l-İmâm İbnu'l-'Urfe), 22.

¹⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 213.

¹⁸⁰ Râzî, *Münâzarât- Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, 37.

olmadığını söylemenin çelişkiye sebep olduğunu iddia etmektedir.¹⁸¹ Bu açıklamalar, Râzî'nin nesnenin yaratılmasında kudret sıfatının taalluku sınırları içerisinde açıklamalar getirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bununla birlikte, Râzî'nin metinlerinde bir kavram olarak bulamadığımız bir taksimi muteahhir kelamcılar kullanmaktadır.

Lakkânî, Râzî'nin açıklamalarına uygun bir şekilde, ama onları daha da detaylandırarak kudret sıfatının iki taalluku olduğunu söylemektedir: *a) Sulûhî Taalluk*: Kudret sıfatının ezeli taallukudur ve Zorunlu Varlığın ezelde var etme ya da yok etmeye kâdir ve yetkili olduğunu ifade etmektedir. Bu taalluk nesnenin dış dünyada varlığını gerektirmez. Nitekim, Zorunlu Varlık ezelde âlemi yaratmaya (sulûhî anlamda) kâdirdir, lakin bilfiil yaratmamıştır.¹⁸² Sicilmâsî sulûhî taalluku farklı ibareler ile tanımlamaktadır: “Kendisine taalluk eden şeyin dış dünyada varlığını gerektirmeksizin, kendi varlığı (sıfatın kendisi) dışında bir şeyi çağrıştırmasıdır.”¹⁸³ Râzî'nin yukarıdaki açıklamalarından anlaşılacağı üzere, sulûhî taallukun; mahiyete tesiri, ya da nesnenin kendinde mümkün olmasına tesiri şeklinde anlaşılması gerekir. Sulûhî anlamdaki olabirlik (salahiyet), kâdire nispetlidir. *b) Tencîzî taalluk*: Kudret sıfatının hâdis taallukudur ve bu Zorunlu Varlığın iradesine muvafık bir şekilde nesnenin dış dünyada tahakkuk etmesini ifade etmektedir.¹⁸⁴ Kudret sıfatının tencîzî taalluku hâdis olmak zorundadır, aksi takdirde âlemin kîdemi gerekir.¹⁸⁵

Râzî'nin metinlerinde taalluk kavramının bu ikili taksimine kavramsal olarak rastlanmasa da anlam olarak vardır ve bu taksim, muhtâr tanrı anlayışını daha açıklayıcı kılmaktadır. Nitekim böylece, zât ve sıfatın kadîm olduğu kabul edilerek, sıfatın hâdis taallukuna hâdis nesnelere dayandırılmaktadır. Aynı taksim irade sıfatı için de kullanılmaktadır. Öncelikle, irade sıfatı nesneyi tahsis eder ve belirler. Kudret ise, icad (var kılma) ya da i'dam (yok etme) tarafına tesir eder. Lakkânî, irade sıfatının sulûhî taallukunu şu şekilde tanımlamaktadır: Allah'ın, ezelde âlemin t_1 zamanında yaratılmasını belirlemesi ve tahsis etmesini ifade etmektedir. Tencîzî taalluk ise, t_1

¹⁸¹ Râzî, *Münâzarât- Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, 38.

¹⁸² Lakkânî, *Cevheretu't-tevhid*, I, 433.

¹⁸³ Sicilmâsî, *Taallukât fî sıfât'illâh*, 31.

¹⁸⁴ Sicilmâsî, *Taallukât fî sıfât'illâh*, 32.

¹⁸⁵ Sicilmâsî, *Taallukât fî sıfât'illâh*, 32.

zamanında âlemin belirli bir şekilde yaratılmasını açıklamaktadır.¹⁸⁶ Ayrıca sıfatların taalluku belirli bir tertibe göre olmaktadır. Bu tertip sadece zihnî olmaktadır ve sıfatlar arasında zâtî bir hiyerarşi ifade etmemektedir. Buna göre kudret sıfatının taalluku irade sıfatına uygun bir şekilde ve irade sıfatının taalluku ilim sıfatının taallukuna uygun bir şekilde cereyan etmektedir.¹⁸⁷ İlâveten sıfatlar muteallakları açısından da taksim edilmektedir, bu; çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

Bu bağlamda irade sıfatının tencîzî taalluku ile tekvin aynı şey olarak algılanmamalıdır. Zira, Râzî'nin ifade ettiği gibi, tahsis ve tekvin arasında mana açısından fark bulunmaktadır. Tahsis nesneyi mümkün olan durumlardan bir duruma indirgeyen belirlemeyi ifade ederken, tekvin nesnenin dış dünyada tahakkukunu ifade etmektedir.¹⁸⁸ Bundan dolayı tekvin sıfatı, kudret sıfatının tencîzî taalluku ile eşanlı görülebilir.

2. 3. MÛCİBİYYETİN VUCÛDÎ OLMASI

Râzî, mûcib tanrı anlayışının zorunlu olarak kadîm eseri gerektirdiğini mucibiyyet kavramı üzerinden açıklamaktadır. Buna göre, Zorunlu Varlığın hâdis bir malûlu gerektirmesi bir engelin kalkmasıyla şartlanmıştır. Aksi takdirde, eserin hâdis olması düşünülemez. Zira Zorunlu Varlık kadîm olduğundan mucibiyyetin de kadîm olması gerekir. Râzî'ye göre tesir ve gerektirme (mucibiyyet) itibari değil, vucudî olduğundan, Zorunlu Varlığın âlemi gerektirmesi (mucibiyyet) bir illete muhtaçtır. Bu bağlamda, taalluk kavramıyla da ilişkili olarak tesiriyyetin vucudî ya da itibari olması ele alınmaktadır.

Râzî'nin anlatımına göre mûcib tanrı anlayışından yola çıkarak mucibiyyetin bir illete muhtaç olduğuna dair görüşe getirilen itiraz şu şekildedir: Mucibiyyetin bir illete bağlı olması ancak mucibiyyetin vucudî bir hüküm olduğu düşünüldüğünde kabul edilebilir. Mucibiyyetin vucudî bir hüküm olduğu düşünülürse onun ya zatında

¹⁸⁶ Lakkânî, *Cevheretu't-tevhid*, I, 436. Sicilmâsî, bu görüşü Seyyid Şerif Cürçânî'nin ve Sadeddîn Taftâzânî'nin Şemsiyye adlı esere yazdıkları şerhte açıkladıklarını söylemektedir. Ayrıca aynı görüşü Devvânî'ye nispet etmektedir. (bkz. Sicilmâsî, *Taallukât fî sıfât'illâh*, 38).

¹⁸⁷ Lakkânî, *Cevheretu't-tevhid*, I, 436.

¹⁸⁸ Râzî, *Erbâîn fî usûli'd-dîn*, I, 210-211.

zorunlu olduğu ya da zatında zorunlu olmadığının düşünülmesi gerekir. Mucibiyyetin zatında zorunlu olduğu düşünülemez, zira eser ile müessir arasında izafî bir hüküm olduğundan o, kendisi haricindeki nesnelere varlığına tâbidir. Başkalarının varlığına bağı olan ise zâtında zorunlu olamaz. Mucibiyyet mümkün de olamaz, çünkü o zaman bir müessire muhtaç olur ve o müessirde aynı şekilde mucibiyyeti gerektirmesi için başka bir müessire muhtaç olur ve bu düşünce teselsül ile sonuçlanır.¹⁸⁹

Muhalifin düşüncesini takrir etmek için Râzî bir diğer gerekçelendirmeyi daha sunar: Bu durumda teselsül kabul edilse dahi, bu düşünceyi savunmak mümkün gözükmemektedir. Zira müessir, ya zâtı/mahiyeti bakımından bir şeyi gerektirir, ya da gerektirmez. Böylece mûcibiyyet / müessiriyyet ve müessir arasında bir vasıta bulunmaması gerekir. Vasıta bulunmadığından dolayı, müessiriyyet müessirin zâtına zâid bir durum ifade etmemektedir. Bundan dolayı, müessirin bir eseri gerektirmesi vücudî bir durum değildir.¹⁹⁰ Bu açıklama bir açıdan zâta zâid olan ve mucibiyyetin, ya da kelâmî bir şekilde ifade etmek gerekirse taallukun illeti olan sıfatların, iptal edilmesi ile eş anlamlı gözükmemektedir. Gerekçelendirme şu şekilde devam etmektedir: Eğer müessir olan zâtın, mahiyeti açısından bir eseri gerektirmediği düşünülürse, o zât müessir kabul edilmemiş olur. Ama eğer zâtın müessir olduğu düşünülürse, o zaman zâtın mucibiyyeti herhangi bir şarta (misal olarak sıfata) bağı değildir.¹⁹¹ Böylece Râzî'nin mûcib tanrı anlayışının gereği olarak aktardığı bu görüşe göre mûcibiyyetin zihnî ve itibârî olduğu saptanmaktadır.

Râzî bu görüşe karşı müessiriyyetin vücudî olduğunu savunmaktadır. Nitekim, Allah'ın kudreti ile bu kudretin tesiriyyeti iki farklı düşünülendir (makul). Kişi, Allah'ın kudretinin hakikatini düşünse dahi, kudretinin mesela kulun eylemlerindeki tesiriyyetini düşünmeyebilir. Yine Allah'ın tesiriyyeti düşünülduğünde, kudreti düşünülmeyebilir. Böylece müessiriyyetin hakikati, müessirin hakikatinden ayrıştırılmaktadır. Bundan yola çıkarak, müessiriyyetin ya ademî ya da vücudî olduğu söylenmesi gerekir. Müessiriyyetin ademî olduğu düşünülemez, zira tesir etme (müessiriyyet) ile tesir etmeme (la-müessiriyyet) çelişik kavramlardır. Bundan dolayı iki kavramdan birisinin vücudî olması gerekir. Tesir etmemenin vücudî bir kavram

¹⁸⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 448-449.

¹⁹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 449.

¹⁹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 449.

olmadığı bedihîdir, bundan dolayı bu kavramın çelişği olan müessiriyetin vucudî¹⁹² bir kavram olması gerekir.¹⁹³ Sonuç olarak Râzî'ye göre, mûcibiyet vucudî bir kavram olduğundan dolayı bir illete muhtaçtır.

2. 4. ÖNCELİK VE SONRALIK

Mûcid'in mevcuda varlık vermesinde oluşan ilişki, aralarında bir öncelik ve sonralık irtibatını kurmaktadır. Öncelik ve sonralık kavramlarının İbn Sînâ ile kelâm arasında farklı algılanması îcâdın mahiyetinde de farklılıklara sebebiyet vermektedir. Nitekim yukarıda açıklandığı gibi Tûsî'ye göre kelamcılar ile filozoflar arasındaki ihtilaf muhtâr veya mûcib tanrı anlayışında yatmamaktadır. İki düşünce sistemi arasındaki tartışma daha çok, Zorunlu Varlığın bir dâîye göre yarattığı kabul edildiğinde, bu dâînin ancak madum olan bir nesne için gerekçe olup olmamasında barınmaktadır. Böylece Tûsî'nin nezdinde tartışma muhtâr ve mûcib tanrı anlayışlarından, dâînin yok olan bir nesneye gerekçe olmasının bedihî bir bilgi olup olmamasına evirilmiştir. Zira âlemin hâdis olması ancak dâînin yok olan bir nesneye gerekçe olması ile açıklanabilir.¹⁹⁴ Diğer bir ifadeyle felsefe ile kelâm arasındaki tartışmayı Tûsî felsefe ile Mu'tezile kelâmı arasında geçen bir tartışma olarak ikame etmek istemektedir. Bununla beraber, Tûsî'ye göre âlemin hudûsu bağlamında tartışılan bir diğer nokta önem arz etmektedir. Zira âlemin yokluğunun, varlığını ne tür bir öncelik ile öncelediği tartışılmıştır. Bundan dolayı Tûsî hudûs meselesindeki asıl tartışmanın öncelik ve sonralık (ba'diyyet / kabliyyet) kavramlarında yattığını iddia etmektedir.

Kelamcılara göre âlem, Zorunlu Varlıktan sadece zât itibariyle sonra değildir. Bunun yanı sıra âlem, zamansal olarak da Zorunlu Varlıktan sonradır ve bir başlangıcı vardır, yani âlem zamansal olarak kadîm değildir. Bu, kelamcılar için vazgeçilmez bir kaidedir. Bu düşüncenin, ezeli bir nesnenin illete dayandırılması imkânsız olduğundan mı, ya da âlemin fâilinin muhtâr olmasında mı yattığı tartışılmıştır. Nitekim Râzî nezdinde ezeli bir ilkenin imkân delilinden yola çıkarak bir illete dayandırılması

¹⁹² Râzî bu bağlamda vucudî ile subutî kavramlarını eş anlamlı kullanmaktadır.

¹⁹³ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 453.

¹⁹⁴ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi'l-akâid*, 40.

mümkündür ama Âmidî'ye göre bu, filozoflar ve kelamcılar arasında muvafakat oluşmayan bir konudur. Kelamcılara göre bir nesnenin malul olabilmesi için yoklukla öncelenmiş olması zorunludur.¹⁹⁵ Kutbuddîn er-Râzî ise Râzî'yi destekleme anlamında kelamcıların ezeli bir malûlun ancak mûcib tanrının eseri olabileceğini kabul ettiklerini söylemektedir. Malûlun ezeliyyetinin imkânsız olmasını illetten müstağni olacağı gerekçesiyle değil, fâilinin muhtâr olduğu gerekçesiyle reddettiklerini söylemektedir.¹⁹⁶ Tûsî ise Âmidî'ye benzer bir şekilde, Râzî'nin, aralarında muvafakat olduğunu iddia ettiği meselenin iki hasım, yani hem filozoflar hem de kelamcılarının rızası olmadan yapılan bir uyum olduğunu iddia etmektedir. Zira kelamcılarının eserleri öncelikle âlemin hâdis olduğunu ispat etmekle başlamaktadır. Daha sonra âlemin hâdis olmasından yola çıkarak, fâilinin muhtâr olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Yani âlemin hudûsu fâil-i muhtar tanrı anlayışına değil, fâil-i muhtâr tanrı anlayışı âlemin hudûsuna dayandırılmaktadır.¹⁹⁷ Bu kısımda âlemin zamansal olarak sonradan var kılındığı iddiası ile bağlantılı bir şekilde, kelamcılar ve İbn Sînâ Düşüncesi açısından öncelik ve sonralık kavramları ele alınacaktır.

Filozoflara göre âlem Allah'tan zâtî hudûs anlamında sonra gelmektedir ve bunu şu şekilde gerekçelendirmektedirler: Mümkün nesne zâtı itibariyle varlığı gerektirmez. Ancak kendi zâtı dışında başka bir illet varlığını gerektirir. Mümkünün varlığı gerektirmemesi durumu, başkası tarafından varlığı gerektirmesi durumundan sonradır. Bundan dolayı mümkünün yokluğu zât bakımından varlıktan önce gelmektedir ve bu zâtî hudûstur. Böyle bir önceleme 1 sayısının 2'den önce gelmesi gibidir.

Cürcânî böyle bir yaklaşımı eleştirmektedir. Zira mümkünün varlığını önceleyen şey yokluğu değildir, bilakis mümkünün varlık ve yokluğa eşit derecedeki uzaklığıdır. Bundan dolayı mümkünün yokluğu, mümkünün varlığını zâtî olarak öncelememektedir. Ayrıca zâtî hudûs, zât bakımından başkasına muhtaç olmaksızın var olan (zorunlu varlık) ile, zât bakımından var olabilmesi için başkasına muhtaç olan (mümkün varlık) arasındaki farkı ve sonralığı ifade etmektedir. Cürcânî 'ye göre ise,

¹⁹⁵ Âmidî, *Keşfü't-temvîhât fi Şerhi'l-İşârât*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 241.

¹⁹⁶ Kutbuddîn Râzî, *el-Muḥâkemât beyne şerhayi'l-İşârât ve't-tenbihât*, III, 96-98.

¹⁹⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 98.

zâtî nedeniyle olan nesnenin, başkası nedeniyle olan bir nesneden zât bakımından önce olması sorunludur. Filozoflar bunu ispat etmek için sadece birincisinin ortadan kalkmasıyla ikincisinin de ortadan kalkması gerektiğini söylemektedirler: “Ama bu, birincinin ikinciden önce olmasını gerektirmez. Bunun gerekmesi için, onun kalkması, ötekinin kalkmasına sebep olmalıdır.”¹⁹⁸ Aynı şekilde Râzî, illetin, sadece tesiri ifade ettiğini, öncelik-sonralık kavramlarını içermediğini söylemektedir.¹⁹⁹ Bundan dolayı “varlığın önce illet için, sonra malûl için olmasını gerçek değil, mecazi saymaktadır.”²⁰⁰

Tûsî, filozofların ve kelamcılarının görüşüne göre öncelik, sonralık ve birliktelik (kabliyyet, ba’diyyet, ma’iyyet) kavramlarını takrir etmektedir. Bu kavramlar filozoflara göre beş, kelamcılara göre altı manada kullanılmaktadır: 1) Parmağın hareketinin yüzüğün hareketini öncelemesi anlamında *illiyet* bakımından önceleme. Mûcib olan zorunlu varlık, müessirini bu şekilde öncelemektedir. Filozofların zâtî hâdis kavramı bu anlamda kullanılmaktadır: Âlem, illiyet bakımından Allah’ın varlığından sonradır ama zaman bakımından sonra değildir. 2) *Tabî* bir şekilde önceleme: Bir şeyin bulunabilmesi için kendisinden öncesine muhtaç olmakla beraber, mûcib müessir gibi olmamasını ifade etmektedir: “Bir” sayısının “iki” sayısını öncelemesi gibi. İsfehânî’nin şerhine göre birinci ve ikinci anlamda önceleme zât bakımından önceleme açısından ortaktır. 3) *Zaman* bakımından önceleme: Babanın oğlu öncelemesi gibidir. 4) *Rütbe* bakımından önceleme: Ya imamın kendisine uyanı öncelemesi gibi, ya da bir cinsin türü öncelemesi gibidir. 5) *Şeref* bakımından önceleme: Hocanın öğrenciyi öncelemesi gibidir.

İbn Sînâ âlemin kadîm olduğunu düşündüğünden zamanı ve zamanın sebebi olan hareketin zamansal anlamda ezeli olduğunu iddia etmektedir.²⁰¹ Bundan dolayı zaman İbn Sînâ’ya göre kem-i muttasıl ve ezeldir. İbn Sînâ bu bakış açısıyla yola çıkarak Allah ile âlem arasındaki irtibatın zamansal bir öncelik değil, zâtî bir öncelik olduğunu söylemektedir.²⁰²

¹⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 750.

¹⁹⁹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, II, 361.

²⁰⁰ Demirkol, *Tûsî’nin İbn Sina Savunması*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 120.

²⁰¹ Kılıç, “İbn Sînâ’nın Kelamcılarının Hudûs Görüşüne Yöneltilmiş Eleştiriler”, 126.

²⁰² Kılıç, “İbn Sînâ’nın Hudûs Yorumu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, s. 1/2, (Aralık/2011): 104-131.

Kelamcılar bu beş öncelik-sonralık anlamlarına bir altıncısını eklemektedir. Onlara göre zamanın parçalarının birbirini öncelemesi bir diğer anlamı ifade etmektedir. Bu önceleme zaman bakımından değildir, çünkü zamanın parçalarının (t_1 ve t_2) birbirini öncelemesi için bir meta-zamanın kabul edilmesi gerekmez.²⁰³ Kelamcıların öncelik-sonralık kavramlarının böyle bir anlamını daha kabul etmeleri, âlemin hâdis olduğu düşüncesiyle beraber zamanın kadîm olmadığını savunmayı mümkün kılmaktadır. Kelamcılara göre her hâdis yokluk ile öncelenmiştir. Âlem de bir bütün olarak yokluk ile öncelenmiştir, ama bu önceleme kadîm bir zamanın varlığını gerektirmemektedir.²⁰⁴

Altıncı anlamda öncelik-sonralık kavramları şu şekilde anlaşılmalıdır: Zamanın parçalarının birbirini öncelemesinin bir zamanda olmadığını örnek olarak vermektedirler. Zira t_1 'in, t_2 'den ve t_2 'nin t_3 den önce olması meta-zamanın kabul edilmesine bağlı değildir. Aksi takdirde sonsuz zaman tabakaları kabul edilmesi gerekirdi.²⁰⁵ Daha çok önce ve sonra olmak zamanın ta kendisini ifade etmektedir.²⁰⁶ Mûcib ile muhtâr tanrı anlayışları ile bağlantılı bir şekilde ele almak gerekirse, âlemin başlangıcı aynı zamanda zamanın başlangıcı kabul edilirse, kelamcılara göre zamanın başlangıcı bir meta-zaman kabul edilmesini gerektirmemektedir. Bundan dolayı Allah'ın, kadîm bir zaman kabul edilmeden âlemi yokluğunun, varlığını önceleyecek şekilde yaratması mümkündür.²⁰⁷ Âmidî bu altıncı tür öncelik-sonralık kavramı için “varlığı ile önceleyen” (المتقدم بالوجود) ifadesini kullanmaktadır. İlk bakışta filozofların zâtî hudûs/kadîm ayırımına çağrıştıran bir ifade olsa da Âmidî, bu ifade ile iki nesnenin varlıkta beraber olduğunu kastetmemektedir. Daha çok, bir nesnenin varlığının, diğer bir nesnenin varlığından önce olduğunu söylemektedir. Bu öncelik yukarıda tasvir edilen beş kısımdan hiçbirini ifade etmediğinden dolayı, Râzî'nin detaylı bir şekilde gerekçelendireceği altıncı bir tür öncelik-sonralık kavramını vaz etmeyi gerektirmektedir.²⁰⁸

²⁰³ İsfehânî, *Tesdîdî'l-kavâid*, I, 283-286.

²⁰⁴ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi'l-akâid*, 36.

²⁰⁵ Tûsî, *Risâle fî Kavâidi'l-akâid*, 36.

²⁰⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 760.

²⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrî'l-kebir*, n.y., (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), XXIX, 209-210.

²⁰⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, III, 296.

Râzî altıncı bir öncelik-sonralık kavramı için birtakım gerekçeler sunmaktadır. Bu gerekçeler ile Allah'ın âlemi nasıl öncelediği daha anlaşılır olmaktadır:

a) Zamanın parçaları zâtî olarak mümkün nesnelere. Zira bir an, vuku bulmadan önce yok idi, bundan dolayı o ânın yokluğu düşünülebilir. Bu durumda olan bir nesne ise, mümkündür. Bir zaman diliminin (t_1) bittiği ve sonrasında t_2 zaman diliminin onu takip etmediği düşünülür. Yani zamanın durduğu düşünüldüğünde, yokluğun varlıktan sonra olduğu görülmektedir. Zira t_1 den sonra yokluk bulunduğu farz edildi. Bununla beraber varlıktan sonra yokluğun gelmesi bir zamanda bulunmamaktadır. Zira bu düşünce deneyinde mutlak olarak zamanın bitimi farz edilmişti. Bu örnekte öncelik-sonralık durumları bir zaman farz edilmeksizin hâsıl olmuş oldu. Râzî bu düşünce deneyi ile, hâdisin varlığı ile yokluğu arasındaki öncelik-sonralığın bir zaman bulunmaksızın düşünülebileceğini göstermiş oldu.²⁰⁹

b) Birinci gerekçede açıklandığı gibi, zamanın parçacıkları zatlarında mümkün nesnelere. Zira yoklukları farz edilebilir. Mümkün nesnelere oluşan bir toplam da zatında mümkün olmaktadır. Bu önermelerden Râzî şöyle bir sonuca ulaşmaktadır: Zamanın tümü zâtî olarak mümkündür. Bundan dolayı bir müessiri olması gerekir ve o müessir ya mücib ya da muhtâr bir müessirdir. Zamanın müessirinin mücib olması imkânsızdır. Zira illetin devamı ile malûlun devamı gerektiğinden zaman hiçbir değişime uğramayacak bir şekilde bulunması gerekir (zâtında müstakir olması gerekir). Bu ise zamanı, zaman olmaktan çıkarmaktadır, zira zaman zâtında değişim ve birbirini izleyen parçacıklardan oluşmayı ifade etmektedir. Eğer zamanın müessirinin mücib olduğu var sayılırsa zaman, artık zaman olmaz. Bundan dolayı zamanın müessiri fâil-i muhtâr olması gerekir. Fâil-i muhtâr ise fiilini öncelemelidir, öyle ki zamanın fâili, zamanın varlığından önce olmalıdır. Zamanın fâilinin zamandan önce olması ise, zamansal bir öncelik değildir ve diğer kısımlardan farklı bir takaddüm kavramını ifade etmektedir. Böylece Râzî, zamanın kıdemini gerektirmeyecek bir şekilde, âlemin hudusunu açıklamış olmaktadır.²¹⁰

c) Zamanın kendisi ya hâdistir ya da kadîm. Eğer hâdis ise, o zaman yokluğu varlığını öncelemektedir ve bu bir zaman olmadan öncelemeyi ifade etmektedir.

²⁰⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, IV, 15.

²¹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, IV, 15-16.

Zamanın kadîm olduğu farz edildiğinde de zamanın süregelmesi bir zaman zemininde olmamalı. Aksi takdirde zamanın bir zamana ihtiyacı olurdu. Sonuç olarak zaman olmadığı halde bir nesnenin devam etmesi/istimrar düşünülebiliniyorsa, o zaman âlemin zaman olmadan hâdis olması neden düşünülemesin?²¹¹

d) İki nesne düşünüldüğünde, akıl açık bir şekilde bu iki nesne arasında üç durumdan birini tasdik etmektedir. 1. Öncelik 2. Sonralık 3. Beraberlik. Bu üç kavram ancak zaman ile olur denirse, o zaman Allah'ın varlığı zamanın varlığı ile şartlanmıştır denmesi gerekir. Zira ancak, zaman bulunursa, Allah âlem ile bu üç durumdan birinde bulunur. Zorunlu Varlık için başka bir nesne ile şartlanmak düşünülemeyeceğinden, bu üç kavram zaman olmaksızın da makul olmaktadır.²¹²

Ayrıca Râzî, filozofların hudûs eleştirisinde getirdikleri kadîm zaman çıkmazını, filozofların mekân anlayışlarına binaen eleştirmektedir. Buna göre âlemin ötesinde filozoflara göre ne boşluk ne de doluluk vardır. Âlemin ötesinde mekân diye bir şeyin yokluğu kabul edildiği takdirde, o zaman âlemin öncesinde de zamanın yokluğu kabul edilebilmektedir.²¹³

Sonuç itibariyle, kelamcılara göre bir meta-zaman kabul edilmeden dün bugünü nasıl önceledi ise, âlemin yokluğu da âlemin varlığını öncelemiştir. Râzî, filozofların düşünce sisteminde de aynı problem olduğuna işaret etmektedir. Nasıl ki Allah'ın varlığı gündelik hâdis olguları önceliyorsa, bir bütün olarak âlem Allah'ın varlığından sonra var olmuştur. Zorunlu Varlık bir zamanda bulunamayacağından dolayı, gündelik hâdis olguların sonralığı zamansal bir sonralık değildir. Bununla birlikte, bu olgular hâdistir ve yok iken var olmuşlardır.²¹⁴

²¹¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, IV, 16.

²¹² Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, IV, 17-18

²¹³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 480.

²¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 299.

BÖLÜM III: MEVCÛD İLE İLGİLİ MESELELER

3. 1. VAR KILINAN NESNE MÜMKÜN VE/VEYA MUHDES

Fâil-i muhtâr ve mûcib bi'-zât tanrı anlayışları bağlamında üçüncü bir amil yaratılan/varlık verilen nesnenin kendisidir. Bu nesne, hem iki farklı yaklaşım biçimleri için gerekçe teşkil etmektedir, hem de tartışmalar ekseninde oluşan problemlerde önemli bir konuma haizdir. Nitekim, vasıtasız bir şekilde kendisinden bilgi edindiğimiz nesnelere, Allah'ın zorunluluk ile mi, ya da olabilirlik tarzında mı yarattığına işaret etmektedir. Bundan dolayı çalışmanın üçüncü kısmında fâil-i muhtâr ve mûcib bi'-zât tanrı anlayışları mevcut nesnelere temel alarak tartışılacaktır.

Birinci bölümde kelimcilerin, mûcib tanrı anlayışını âlemin hâdis olduğu gerekçesiyle reddettiklerine işaret edilmişti. Buna göre, Allah zâtı gereği ve zorunluluk yoluyla yaratsaydı o zaman illetin kıdemi, malûlun kıdemini de gerektirirdi. Bu noktada akla şöyle bir düşünce gelebilir: Filozoflar âlemin hâdis olduğunu kabul etmemektedirler. Onlara karşı âlemin hudûsundan yola çıkarak eleştiri getirmek anlamsız olabilir. Zira kabul etmedikleri bir önermeye binaen Allah'ın muhtâr olduğu savunulmaktadır. Bu itirazı iki şekilde ele almak mümkün:

1) Öncelikle kelimciler, Zorunlu Varlığın muhtâr olduğunu açıklamaya ilk olarak âlemin hudûsunun ispatı ile başlamaktadırlar. Bundan dolayı âlemin hudûsu ispat edildikten sonra diğer meseleler bu sonuca binaen tahkik edilmektedir. Nitekim Tûsî, kelimcilerin muhtâr ve mûcib arasındaki ihtilafa yaklaşımlarında öncelikle âlemin hudûsunu ispat ile başladıklarını söylemektedir:

“Kelimcilerin tamamı kitaplarını âlemin hâdis olması gerektiğine deliller getirerek başlamışlardır. Âlemin muhdes olduğunu ispat ettikten sonra – âlemin fâilinin muhtâr olup olmadığını bir kenara bırak, âlemin fâiline dâhi değinmeden (önce âlemin muhdes olduğunu ispat ederler) – âlemin bir muhdise muhtaç olduğunu söylerler. Daha sonra âlemin muhdisinin muhtâr olması gerektiğini savunurlar, zira eğer (âlemin) fâili mûcib olsaydı, âlemin kadîm olması gerekirdi. Bu (âlemin kadîm olduğu) ise – öncelikli olarak açıkladıkları gibi- yanlıştır. Bundan anlaşılmalıdır ki, onlar

(kelamcılar) âlemin hudusunu muhtâr tanrı anlayışına dayandırmamışlardır, bilakis onlar fâilin muhtar olduğunu âlemin hudûsuna dayandırmışlardır.²¹⁵

Kelamcıların âlemin hudûsunu müsellemler olarak kabul edip, kadîm zâtın zorunluluk yoluyla âlemi var kılmalarının âlemin kıdemine götürdüğü gerekçesiyle reddetmeleri bu arka plan dikkate alınarak anlaşılması gerekmektedir.

Bununla birlikte, Râzî ve Tûsî arasında bu noktada bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Râzî'ye göre kelamcıların akıl yürütmesi fâil-i muhtâr tanrı anlayışından âlemin hudûsuna geçmektedir. Tûsî'ye göre ise kelamcılar ilk önce âlemin hudûsunu, sonra Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu delillendirmektedirler. Râzî, kelamcıların da daimî bir nesnenin fâile/illete muhtaçlığını kabul ettiklerini söylemektedir. Nitekim, kelamcılar mûcib olan bir tanrının fiilinin ezeli olduğunu söylemektedirler. Lakin onlar fâil-i muhtâr tanrı anlayışından dolayı illet-malul görüşünü eleştirmektedirler. Zira, mûcib bir illet kabul etmediklerinden dolayı, ezeli bir malûlu da reddetmektedirler.²¹⁶ Bu gerekçeye binaen âlemin ezeli olmadığını söylemektedirler. Bu açıdan, Râzî'ye göre ezeli bir nesnenin meful olup olmaması lafzî bir tartışmadır. Asıl tartışma noktası fâile muhtaçlığının illetinin ne olduğudur.²¹⁷

Tûsî ve Kutbuddîn er-Râzî, kelamcıların bu meseleye böyle yaklaşmadıklarını düşünmektedirler. Onlara göre mefulun muhdes mi, ya da mümkün mü olduğu problemi ile nesnenin müessire ihtiyacının illeti meselesi birbiri ile bağlantılıdır. Eğer ihtiyacın illeti hudûs ise, o zaman ezeli olan bir nesnenin illete muhtaçlığı ortadan kalkmaktadır, zira ihtiyacın illeti bulunmamaktadır. Ama eğer, nesnenin müessire ihtiyacının illeti imkân ise, o zaman ezeli nesne de illete muhtaç olabilmektedir. Aynı şekilde, ezeli nesnenin bir illete muhtaçlığı imkânsız ise, o zaman ihtiyacın illeti hudûstur. Eğer ezeli bir nesnenin bir illete muhtaç olduğu düşünülebilirse, o zaman nesnenin fâile ihtiyaç illeti imkândır.²¹⁸ Sonuç olarak Râzî'nin biri lafzî, diğeri asıl ihtilaf diyerek ayırdığı iki problem, Tûsî ve Kutbuddîn er-Râzî için birbiri ile bağlantılıdır.

²¹⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 98.

²¹⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 477.

²¹⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 390.

²¹⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 95-98. (Kutbuddîn er-Râzî'nin muhâkemesi aynı kaynaktır.)

Var kılınan nesnenin Zorunlu Varlığın taalluk ettiği yönü imkân mı, ya da hudûs mu olduğu düşüncesi kelamcılar ve filozoflar arasında devam eden bir tartışma olmaktadır. Bu tartışmada Râzî yine ihtilaf cihetini belirginleştirmek için bir ayırma gitmektedir. Râzî, nesnenin muhtaç olduğu yönü ile, fâile olan ihtiyacın illeti arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu minvalde nesnenin muhtaçlık yönü, a) nesnenin kendinden önceki yokluğu, ya da b) nesnenin yokluktan sonraki varlığı ifade eden hudûs değildir. Nesnenin fâile ihtiyaç duyduğu yönü şu anki varlığıdır. a) Nesnenin kendinden önceki yokluğu, nesnenin fâile muhtaçlığı değildir, zira bu yokluk mahza olumsuzlamadır. Müessirin sırf yokluğa tesiri düşünülemez. b) Nesnenin hâdis olması, var kılındıktan sonra kendinde meydana gelen bir niteliktir. Her şey, varlık kazandığı esnada zorunlu olarak hudûs ile nitelenecektir. Nesnenin var kılınması ile şartlanmış olan hudûs, nesnenin müessire muhtaçlığı olamaz. c) Nesnede asıl fâile muhtaç olan, onun varlığıdır (المحتاج هو الوجود).²¹⁹

Tûsî, bu tartışmanın da nesnenin fâile muhtaçlığının illeti tartışmasından bağımsız olmadığını söyleyerek, Râzî'ye itiraz etmektedir. Zira kelamcılar ve filozoflar arasındaki tartışma genel olarak, “Meful, fâile ne ile bağlantılıdır?” sorusudur (المفعول في أي شيء يتعلق بفاعله). Bundan dolayı, Tûsî'ye göre âlemin ezeliyeti kabul edildiği takdirde, kelamcılar âlemin Allah'ın fiili olabileceğini kabul etmemektedirler. Râzî ise, kelamcıların mûcib tanrının fiilinin ezeli olabileceğini kabul ettiklerini söylemektedir.²²⁰

İkinci olarak Râzî, nesnenin fâile olan ihtiyacının illetini sorgulamaktadır. Bu bağlamda, kelamcılar ve filozoflar arasında oluşan tartışma açığa çıkmaktadır. Kelamcılar nesnenin fâile muhtaçlığının illetinin hudûs olduğu görüşündedir. Zira imkân, varlık ve yokluğa eşit derecede uzaklıkta olmayı ifade eder ve imkân vucudî bir kavram olmadığından dolayı bir müessiri çağrıştırmamaktadır. Zira bir nesnenin müessire muhtaç olduğu ancak var olduktan sonra düşünülmektedir.²²¹ Râzî ise, nesnenin fâile muhtaçlığının illetinin imkân olduğu görüşündedir. Zira, hudûs hâdisin

²¹⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 391.

²²⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 96.

²²¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 207-209.

varlığında bir özelliktir. Bundan dolayı, nesne ancak var olduktan sonra hâdis niteliğini edinmektedir.²²²

Asıl konuyu dikkate alarak açıklamak gerekirse: Râzî'nin tasvir ettiği gibi kelamcılar, ezeli mefûlun fâile ihtiyacını reddetmeseler dahi, sonuç olarak Râzî de kendi eserlerinde yaptığı gibi, kelamcılar âlemin hudûsunu savunup gerekçelendirmektedirler. Bundan dolayı, mûcib tanrı anlayışına karşılık âlemin hudûsu bir gerekçe olarak getirilebilir. Mûcidin yarattığı nesnenin hâdis olması, onun fâil-i muhtâr olmasına delalet etmektedir ve bu noktada o nesnenin fâile ihtiyaç duymasının illetinin imkân mı, ya da hudûs mu olduğu bu tartışmadan bağımsız gözükmektedir.²²³ Zira Râzî ve kendinden sonraki kelamcıların ispât-i vacip için imkân ve hudûs kavramlarını birleştirerek bir delil geliştirdikleri görülmektedir.²²⁴ Sonuç olarak nesneyi fâile muhtaç kılan şeyin imkân olarak saptanması, o nesnenin kendinde hâdis olmasını nakz etmemektedir.

²²² Râzî, *el-Muhassal*, 80.

²²³ Râzî'nin bu konudaki görüşünü *el-Metâlib* adlı eserini merkeze alarak tahlil eden İskenderoğlu, Râzî'nin ne âlemin kîdemi için ne de âlemin hudûsu için bir görüş serdetmediğini, meselenin sonucunu muammada bıraktığını söylemektedir. Bunun için birkaç gerekçe yanında temel iki gerekçesi bulunmaktadır. 1. Gazzâlî ile kıyaslandığında, Râzî âlemin kîdemini savunmanın küfrü gerektirmediğini düşünmektedir, zira kutsal kitapların hiçbirinde âlemin hâdis olduğu geçmemektedir. 2. Râzî, ezeli bir nesnenin de bir fâile dayandırılmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Ayrıca nesnenin fâile muhtaçlığının illetinin de nesnenin imkânı olduğunu kabul etmektedir. Bundan dolayı, İskenderoğlu'na göre Râzî ne âlem kadîmdir demektedir ne de âlem hâdistir demektedir, ama âlemin her halükârda Allah'a bağlı olduğunu söylemektedir. İskenderoğlu'nun çalışması için bkz. Muammer İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî And Thomas Aquinas On the Question Of The Eternity Of the World*, (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002). Ayrıca bu meseleyi ele aldığı makale için bkz. amlf. İskenderoğlu, Muammer, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir (edt.), (İstanbul: İSAM Yay., 2013): 473-504; Bu tez çalışması ise, Râzî'nin âlemin hudûsu konusunda kararsız olmadığını göstermektedir. Zira birinci gerekçeye karşı, yürütülen tartışmanın Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserindeki nassın delaletinin zannılığı hakkında getirdiği açıklamalar çerçevesinde okunması gerektiği söylenebilir. Ayrıca Râzî'nin salt bu açıklamalardan yola çıkarak âlemin kadîm olduğunu mümkün gördüğü iddia edilemez. Âlemin hudûsu akidevî bir mesele olmasa dahi, nefsu'l-emrde âlemin hâdis olmadığı anlamına gelmemektedir. Meselenin bu veçhesi bir çalışmanın konusu olmasını hakkettiğinden dolayı detaylı açıklanmayacaktır. Çalışmamız açısından ikinci gerekçe daha merkezi durmaktadır. Bu noktada, Râzî'nin ispat-ı vacip çerçevesinde imkân delilini muteber bir delil olarak kabul etmesi, Râzî'nin âlemin hudûsu konuda kararsız durduğu anlamına gelmemektedir. Zira, çalışmada gösterildiği gibi, Râzî âlemin hudûsunu fâil-i muhtâr tanrı anlayışına dayandırmaktadır. Fâil-i muhtâr tanrı anlayışı Râzî için vazgeçilmez bir ilke olduğundan dolayı ve fâil-i muhtâr'ın fiili ancak hâdis olabileceğinden dolayı, âlem de Râzî'ye göre hâdistir. Âlemin bir fâile ihtiyacı, âlemin imkânı olsa dahi, sonuç olarak illet-malul ilkesinin reddinden dolayı Allah fâil-i muhtârdır ve bundan dolayı âlem hâdis olmak zorundadır. Sonuç olarak İskenderoğlu'nun sunduğu gerekçeler, Râzî'nin âlemin hudûsu hakkında kararsız olduğu iddiasını yeterli derecede desteklememektedir. Bu tartışmayı -özellikle Râzî bağlamında- fâil-i muhtâr tanrı anlayışı ile bağlantılı bir şekilde ele almak gerekmektedir.

²²⁴ Râzî, *Metâlibu'l-âliye*, I, 200. (كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته و كل ما كان ممكن الوجود لذاته فله فاعل و صانع) (ينتج أن كل محدث فله فاعل)

2) Kelamcıların âlemin hudûsunu mûcib tanrı anlayışına karşı gerekçe getirmelerinin ikinci bir açıklaması şu şekilde olabilir: hem İbn Sînâ düşüncesi hem de kelamcılar, kendisinden zarurî bilgileri aldığımız (ay altı) âlemin hâdis olduğu konusunda müttefiktirler. İbn Sînâ düşüncesine göre de insanların mücerrebât, mahsûsât gibi yakînî önermeleri elde ettikleri âlem hâdisdir. Âlemdeki nedensellik ve her an yeniden yaratma tartışmaları bir kenara bırakılırsa, gündelik nesnelere (الحوادث اليومية) varlığı konusunda bir tartışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte, bu hâdis nesnelere âlemin fâilinin muhtâr olduğuna delâlet etmesi konusunda tartışmalar yürütülmüştür. Zira filozoflara göre ay-altı âlemdeki hâdis nesnelere yakın illeti başlangıcı ve sonu olmayan²²⁵ (sermedî) felekî hareketler ve yine böyle olan zamandır. Bundan dolayı tikel olarak nesne ve olgular hâdis olmakla beraber, bir bütün olarak hâdislerin zincirinin başlangıcı bulunmamaktadır. (الحوادث لا أول لها)²²⁶ Böylece zâtı değişime uğramayan Zorunlu Varlıktan, zâtı sabit olmayan bir nesnenin nasıl sudur edebileceği açıklanmış olmaktadır. Böylece filozoflar ay-altı âlemdeki hâdis nesnelere varlığını, âlemin fâilinin muhtâr olduğuna delalet etmesini çürütmüş olmaktadır.

Kelamcılar ise başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsız olduğunu ispat etmek için gerekçeler sunmaktadır. Öncelikle başlangıcı olmayan hâdislerin teselsül için bir örnek teşkil edip etmediği hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre hâdislerin geriye doğru sonsuza kadar gitmeleri imkânsızdır. Zira böyle bir durumda filozofların imkân delili²²⁷ dâhilinde kullandıkları teselsülün iptali kaidesi zedelenmiş olacaktır. Filozofların buna karşılık böyle bir zincirlemede her bir parçanın bir öncesi olduğu ama zincirin toplamının bir başlangıcı olmadığı açıklaması da yeterli gözükmemektedir. Aynı şekilde hâdislerin bazılarının aynı anda birlikte bulunmaları ve buna binaen ma'dûm olan nesnelere sonsuzluk veya sonluluk ile nitelenmesi mümkün olmadığı açıklaması Gazzâlî için geçersizdir. Ayrıca filozoflara göre bedenlerden ayrılan ruhlar yok olmadıklarından dolayı, sonsuz ruhların bulunabileceği sonucu çıkmaktadır. Zira her bir insan kendisinden önceki bir insandan

²²⁵ Tahânevî, sermedî kavramını başlangıcı ve sonu olmayan olarak tanımlamaktadır. bkz. Tahânevî, *Keşşâfû ıstulâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 954.

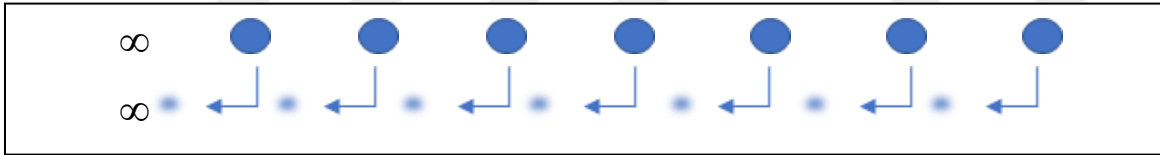
²²⁶ Kılıç, "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı", 143-144.

²²⁷ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmıcılardan Etkilendi mi?", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.VII, (İstanbul: 2003): 61-77, 68.

doğar. Eğer hâdislerin geriye doğru sonsuzluğa gittiği kabul edilirse, sonsuz insan ve bundan dolayı sonsuz ruhun varlığı kabul edilmesi gerekir. Bedenlerin yokluğunda teselsülün vâkî olmadığı kabul edilse dâhi, ruhların bedensiz varlığı yine de kabul edildiğinden sonsuz ruhların bulunması gerekir. Böylece Gazzâlî başlangıcı olmayan hâdislerin geriye doğru sonsuzluğu kabul etmeyi gerektirdiğinden dolayı filozofları eleştirmektedir.²²⁸

Öncelikle Râzî, âlemin hâdis olmasının fâilinin muhtâr olduğuna delalet ettiğini saptamaktadır. Daha sonra âlemin hâdis olmasının ya bir başlangıcı olduğunu ya da sonsuza dek hâdis nesnelere bulunduğu şıklarını ele almaktadır. Hâdis nesnelere bir başlangıcı olması zaten Râzî'nin ispat etmek istediği görüştür. Hâdislerin geriye doğru sonsuza kadar gitmelerinin imkânsız olduğunu ise şu şekilde gerekçelendirmektedir:

a) Hâdisler ezeli yoklukları ile öncelenmiştir. Eğer filozofların farz ettikleri gibi hâdislerin bir kısmı geriye doğru sonsuz ise, o zaman hâdislerin yoklukları ile varlıkları sonsuzlukta beraber bulunmaları gerekir. Böylece şeyin varlığı, yokluğu ile beraber bulunması gerekir. Bu muhal olduğundan, hâdislerin bir başlangıcı olması gerekir.²²⁹



Tablo 2: Hâdisin Varlığının ve Yokluğunun Beraber Bulunması

b) Hâdis nesnelere başlangıcı olmadığı kabul edilirse, bu görüş iki açıdan eleştirilebilir. i) Hâdis nesnelere bazısının ezeli olması gerekir. Ezeliyyet, öncelenmeyi olumsuzlamaktadır. Bununla birlikte hudûs öncelenmeyi içermektedir ve bundan dolayı ezeli nesnelere hâdis olamazlar. ii) Eğer bazı hâdis nesnelere başka nesnelere tarafından öncelenirse, o zaman onlar ezeli olamazlar. Başkaları ile öncelenmiş değillerse, o zaman silsilenin ilk hâdis nesnesi olur ve böylece gerekçelendirmede talep edilen sonuca varılmaktadır.²³⁰

²²⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 174.

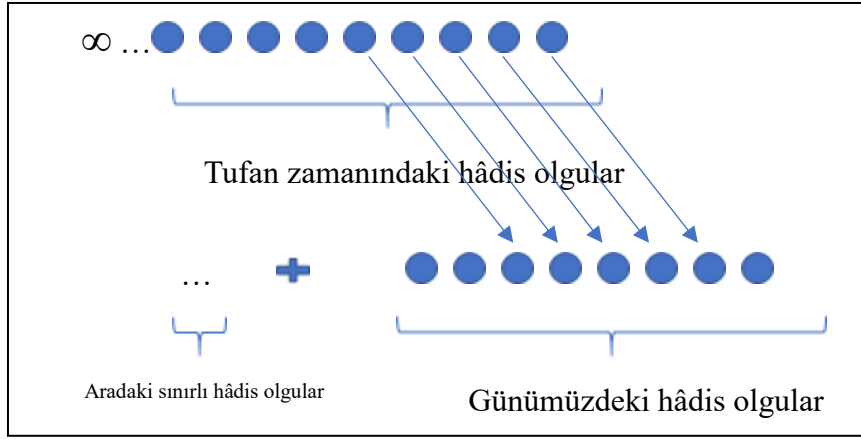
²²⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 227.

²³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 227.

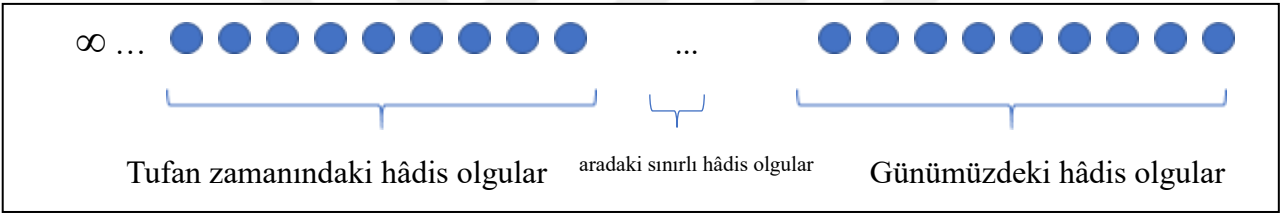
c) Râzî'nin başlangıcı olmayan hâdisler silsilesini reddetmek için sunduğu bir diğer gerekçe hem Râzî'nin hem de diğer kelamcılarının eserlerinde teselsülün iptali için sunulan gerekçelerden birini teşkil etmektedir. Teselsülün iptalinde²³¹ kullanılan burhân-ı tatbik burada açıklanmakla birlikte, başlangıcı olmayan hâdisler zinciri için de geçerli bir eleştiri olup olmadığı tartışmalıdır. Bu meseleye sonraki pasajlarda değinilecektir. Burhân-ı tatbik Râzî'nin anlatımıyla şu şekildedir: Hz. Nuh zamanında vuku bulan tufan hâdisesindeki hâdis olan nesne ve olgular ile günümüzdeki hâdis nesne ve olgular farklıdır. Bu iki hâdisler silsilesini ele aldığımızda; ya bir silsiledeki hâdis nesnelere diğer silsiledeki hâdis nesnelere ile çakışacaktır, ya da çakışmayacaktır. Silsiledeki tek tek hâdis nesnelere diğer silsilenin hâdis nesnelere ile çakışmaması imkânsızdır. Zira bir şeyin kendisi olması ile, kendisinden başkası olması arasında fark vardır. Bundan dolayı eğer, iki silsile çakışmazlarsa, o zaman tek olan bir silsile kendi parçalarıyla uyum halinde değilse, sanki tek bir silsile değilmiş sonucu getirir. Bundan dolayı tek bir silsilenin iki farklı parçaları birbiriyle çakışmaması imkânsızdır. Diğer yandan eğer iki silsile birbiri ile çakışma hâlinde olursa, o zaman Hz. Nuh tufanı ile günümüzdeki hâdis nesnelere arasında bir zaman dilimi bulunduğundan, bu fazla zaman dilimine sahip olan silsile ile, bu fazla zaman dilimine sahip olmayan silsile arasında çakışma kabul edilmesi gerekir. Bu ise, kendisinden fazla ya da daha az nesnelere olan iki silsile arasında bir uyumun bulunduğu düşüncesini beraberinde getirdiğinden imkânsız olmaktadır. Sonuç olarak iki silsile arasındaki uyum ve uyumsuzluk imkânsız olduğundan, böyle bir sonsuz silsilenin varlığı kabul edilemez.²³²

²³¹ Teselsülün iptali bağlamında kullanılan gerekçeler için bkz. Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 23, (2010): 117-142. Ayrıca Râzî'nin diğer eserlerindeki açıklamalardan örnek olarak: *el-Metâlibu'l-âliye*, I, 141-153.

²³² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 229.



Tablo 3: Burhân-ı Tatbik I (Çakışması İmkânsız)



Tablo 4: Burhân-ı Tatbik II (Çakışmaması İmkânsız)

Başlangıcı olmayan hâdisler silsilesinin reddedilmesi için burhân-ı tatbik delilinin kullanılması tartışmalıdır. Bu tartışmaya değinmeden önce, kelamcılar tarafından başlangıcı olmayan hâdislerin iptali için getirilen diğer deliller ele alınacaktır. Senûsî, -Râzî'nin gerekçelerine benzer bir şekilde ama daha detaylı olarak hâdislerin ezeli varlıkları, ezeli yoklukları ile birlikte olacaklarından başlangıcı olmayan hâdisleri reddetmektedir.²³³ Bu gerekçeyi Senûsî şu şekilde açıklamaktadır:

- a) Her hâdis ezeli yokluk ile öncelenmiştir.
- b) Tüm yokluklar eşzamanlıdır, çünkü aralarında herhangi bir tertip ve düzen bulunmamaktadır.
- c) Hâdislerin cinsi ezeldir, çünkü hâdislerin bir başlangıcı olmadığı farz edilmişti.

²³³ Senûsî, *Şerhu Akideti ehli't-tevhidi'l-kübra*, (Kahire : Matbaatü'l-Cerideti'l-İslam, 1936/1354), 138.

d) Cinsin varlığı ancak ferdin tahakkuk etmesiyle vuku bulur.

Sonuç₁: Şeyin varlığı, yokluğu ile beraber ezeli olmalı.

Sonuç₂: Önce gelen ile, sonra gelenin beraberliği gerekir. Yani yokluk ile hâdisin varlığı gerekir. Bu ise hudûs ve ezeliyyetin beraber olduğu sonucunu verir.²³⁴

Başlangıcı olmayan hâdislerin iptali için Senûsî, Râzî'den farklı bir şekilde bir başka delil daha sunmaktadır. Bu delil aynı zamanda müessirde teselsülün imkânsız olduğunu açıklamaktadır. Açıklamaya göre, eğer hâdisler silsilesinde şu anki hâdis nesnede durulursa ve bu hâdis nesnenin olabilmesi için bir önceki hâdis nesneye muhtaç olduğunu ve yine o hâdis nesnenin kendisinden öncekine muhtaç olduğu varsayılırsa, hiçbir zaman şu anki hâdis nesne vâkî olamaz. Bu gerekçelendirmeyi bir diğer örnek ile açıklamak gerekirse: Zeyd'in, önündeki kabak tatlısını yemesi, Amr'ın ona izin vermesi ile şartlanmıştır. Amr'ın ise Zeyd'e izin vermesi Ahmet'in Amr'a izin vermesiyle şartlanmıştır. Bu silsile geriye doğru sonsuz olarak devam etse, hiçbir zaman ilk müessir olamayacağından Zeyd asla o kabak tatlısını yiyemeyecektir.²³⁵

Bu gerekçelere binaen kelamcılar başlangıcı olmayan hâdislerin kabulü, teselsülün kabulü ile sonuçlanacağından reddetmektedirler. Eğer hâdisler silsilesinin zorunlu olarak bir başlangıcı olması gerektiği düşünülürse, o zaman âlemin hudûsunun ancak ve ancak fâil-i muhtâr bir tanrıya delalet ettiği sonucu türetilmektedir.

Buna karşılık, filozoflar başlangıcı olmayan hâdislerin, kendilerinin de -mesela imkân delili bağlamında- reddettikleri teselsül ile aynı olmadığını açıklamaktadırlar. Cürcânî, teselsülün dört anlamda kullanıldığını söylemektedir. Teselsül i) ya tek tek parçaları varlıkta beraber, ii) ya da değildir. Parçalarının varlıkta beraber olduğu silsile de i/a) ya bir düzen içerisindedir, i/b) ya da bir düzen içerisinde değildir. ii) Silsilenin parçalarının varlıkta beraber olmaması hâdislerin teselsülü gibidir. Filozofların nezdinde ise bu imkânsız değildir. i/b) Cüzlerinin varlıkta beraber olmasıyla birlikte bir tertip içerisinde olmayan teselsül, nâtık nefislerin sonsuzluğu gibidir. Bu da filozoflar için imkânsız değildir. Silsilenin parçalarının varlıkta beraber olmakla birlikte bir tertip içerisinde olan iki tür sonsuz zincir vardır. i/a₁)Biri tabî bir tertip ile

²³⁴ Senûsî, *Şerhu'l-kübra*, 138-139.

²³⁵ Senûsî, *Şerhu'l-kübra*, 142-144.

bulunan teselsül, diğeri i/a_2) vazî bir tertip ile sonsuz bir zincirin parçaları varlıkta beraber bulunur. Birincisi illetler ve malûllerin kurduğu bir zincirdir, ikincisi ise cisimlerin oluşturduğu sonsuz bir zincirdir ve bu ikisi filozoflar nezdinde imkânsızdır.²³⁶

Bu açıklamaya göre, yukarıda Râzî ve Senûsî tarafından serdedilen gerekçelerde hâdislerden oluşan sonsuz zincirin hem dış dünyada parçaları beraber bulunmaları, hem de parçalarının bir tertip içerisinde olması varsayılmıştır. Aksi takdirde, burhân-ı tatbik gibi bir delil uygulanamaz. Bununla birlikte filozoflar tam da hâdislerden oluşan ezeli bir zincirin ne parçalarının dış dünyada beraber bulunduğu, ne de bunların bir tertip içerisinde olduğunu söyleyemeyeceğini iddia etmektedirler. Kelamcılar başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığını teselsülün iptaline dayandırarak göstermeyi çabaladılar. Bununla birlikte, Cürçânî'nin işaret ettiği gibi, teselsülün iptalinin dayandığı öncül illet ve malûlun zorunlu olarak bir arada olmasıdır.²³⁷ Başlangıcı olmayan hâdisler zincirinin parçaları bir arada bulunmadıklarından dolayı teselsülün iptali için getirilen eleştiriler, başlangıcı olmayan hâdisler zinciri için getirilemez. Cürçânî'nin işaret ettiği gibi, filozoflara göre "teselsül ancak bilfiil varlığı bulunan ve vaz'î ya da tabî olarak sıralanan şeylerde imkânsızdır."²³⁸ İsfehânî de aynı şekilde, burhân-ı tatbik delilinin sadece nitelenenler ve nitelikler, illetler ve malûller gibi hepsi aynı anda mevcut olan tabî tertibe sahip olan şeylerde kullanılabileceğini söylemektedir.²³⁹ Burhân-ı tatbik delilinde kullanılan iki silsile ise kendi bakımından mevcut değildir, bilakis mevcut olan daima onun bir parçasıdır. Bundan dolayı iki silsilenin tatbik etmesi tasavvur edilememektedir.²⁴⁰ Bununla birlikte Cürçânî, burhân-ı tatbik delilinin sadece bir düzen içerisinde bulunan nesnelere için geçerli olmadığını söylemektedir.²⁴¹

Sonuç olarak, filozoflar ay-altı âlemdeki hâdis nesnelere geriye doğru sonsuz bir zincirleme ile vuku bulabileceğini ve bunun iptali gerektirecek bir teselsülü ifade etmediğini söylemektedirler. İbn Teymiyye de benzer bir şekilde yaratmanın geriye

²³⁶ Cürçânî, *Târîfât*, nşr. Muhammed Sıddık el- Mişâvî, (Kahire: Dâru'l-fadîle, t.y.), 51.

²³⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 888.

²³⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 904.

²³⁹ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, I, 501.

²⁴⁰ İsfehânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, I, 500.

²⁴¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 906.

doğru sonsuz olmasının mümkün olduğunu ve bunun uluhiyeti zedelediğini düşünmektedir. Ona göre eserde teselsül mümkündür, müessirde mümkün değildir. Allah ezelde yaratıcı olduğundan dolayı, yarattığı hâdislerin de bir başlangıcı olması zorunlu değildir.²⁴² İzmirli'nin de ifade ettiği gibi, filozoflar ve ehl-i hadis eserde teselsülü kabul ederken, kelimacılar eser de de teselsülü kabul etmemektedir.²⁴³ Bundan dolayı hâdis nesnelere bir başlangıcının olması gerektiğini ve bu başlangıcın fâil-i muhtâr olan bir tanrı tarafından yaratılması gerektiğini söylemektedirler.

Râzî, hâdislerin sonsuz bir zincir olarak kabul edilmesinin yanı sıra, feleklerin sermedî hareketinin hâdislerin yakın illeti olması yönünden de başlangıçsız hâdisleri eleştirmektedir. Zira ona göre feleklerin hareket içerisinde olması da âlemin fâilinin muhtâr olduğuna delalet etmektedir. Kurduğu kıyas şu şekildedir: Küçük öncül: Feleklerin hareketinin başlangıcı bulunmaktadır. Büyük öncül: Her ne zaman bir şeyin başlangıcı olursa, o zaman onun hareket vericisi fail-i muhtâr olması gerekir. Sonuç: Feleklere hareket verenin de fâil-i muhtâr olması gerekir. Küçük öncülün açıklaması şu şekildedir: Hareket bir hâlden bir hâle geçmektir. Bundan dolayı hareket başkalık ile öncelenmiştir. Bir başka ifade ile değişimi gerektirir. Bununla birlikte ezeliyyet başkalık ile öncelenmeyi olumsuzlamaktadır. Bundan dolayı feleklerin hareketinin başlangıcı vardır. Zira hareketin kendisi sübut ve değişmezliği ifade eden ezeliyyeti nakz etmektedir. Büyük öncülün açıklanması şu şekildedir: Eğer feleklerin muharriki fâil-i muhtâr değil de mûcib bi'z-zât olsaydı o zaman hareket varlığından önce var olması gerekirdi. Bu ise muhaldir. Bundan dolayı Râzî'ye göre feleklerin hareketinin bir başlangıcı vardır ve onların muharriki fâil-i muhtârdır.²⁴⁴

3. 2. TAALLUK NAZARİYESİNİN KISIRDÖNGÜYÜ GEREKTİRMESİ

Birinci kısımda mûcib bi'z-zât tanrı düşüncesinde nesnelere ve genel olarak âlemin tahsis edilmesinin bir problem olduğu açıklandı. Bu yaklaşım biçiminden yola çıkarak âlemin yaratıcısının nesnelere mümkün özelliklerinden belirli özellikler ile tahsis eden fâil-i muhtâr olması gerektiği sonucu çıktı. Fakat aynı zamanda böyle bir

²⁴² Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri”, 121.

²⁴³ Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri”, 128.

²⁴⁴ Râzî, *Şerh Uyûni'l-hikme*, III, 127.

yaklaşımın da getirdiği birçok problem bulunmaktadır. Âmidî'nin anlatımıyla mûcib bi'z-zât tanrı anlayışını destekleyen gerekçelerden birisi, kadîm kudretin taalluku izafi bir hüküm olduğundan, taalluktan önce makdûrun mevcut olması gerektiği düşüncesidir. Zira taalluk izafi bir hüküm ise, böyle bir yaklaşım biçimi kısır döngü ile sonuçlanmaktadır.

Nitekim makdûrun varlığı ya kudretin makdûra taallukuna bağlıdır ya da değildir. Eğer taalluka bağlı değilse, o zaman makdûrun varlığı yokluğuna eşittir ve hiçbir zaman var olamaz. Ama eğer makdûrun varlığı, kudretin makdûra taallukuna bağlı ise, o zaman kısır döngü oluşmaktadır. Bunun açıklaması Âmidî'nin anlatımında şu şekildedir: Taalluk iki nesne arasında bulunan izafi bir şeydir. Bununla birlikte, iki şey arasında nispet olan ilişkinin varlığı, o iki şeyin varlığına bağlıdır. Aynı zamanda taalluk yoluyla elde edilen bir nesne vardır ki, o makdûrdur. Yani makdûr taallukun varlığından sonra gelmektedir. Sonuç olarak: Taallukun varlığı kudret ve makdûrun varlığına bağlıdır. Diğer taraftan, makdûrun varlığı taallukun varlığına bağlıdır. Böylece bu akıl yürütme bir kısır döngü ile sonuçlanmaktadır.²⁴⁵

Âmidî bu eleştiriye karşılık taalluk kavramının farklı anlaşılması gerektiğine dikkat çekerek çözüm üretmeye çalışır. Zira taalluk kavramı ancak “kendisi sebebiyle bir şey hâsıl olan” manasına gelmektedir.²⁴⁶ Taalluk kavramıyla husule gelen şey ise ancak makdûrdur. Bundan dolayı taalluk kavramı bir kısır döngüyü gerektirmemektedir.

Râzî de bir kavramın iki nesne arasında izafet oluşturan bir anlam ifade etmesinden, iki tarafın da bulunması gerekmediğini söylemektedir. Yukarıda açıklandığı gibi, Râzî bunu mahiyet ve imkân kavramlarından bir örnek göstererek açıklar.²⁴⁷ İlâveten Râzî, bu yaklaşımını yok olan nesnelere hakkındaki bilgiyi örnek vererek gerekçelendirir. Buna göre, bilgi bilen ile bilinen arasındaki izafettir. Bununla birlikte, insanlar yok olan nesnelere hakkında bilgi sahibidirler. Bundan dolayı, iki nesne arasında bir izafetin bulunması, o iki nesnenin bir arada mevcut olmalarını gerektirmemektedir.

²⁴⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 284.

²⁴⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 289. (لامعنى لتعلق القدرة به غير حصوله عنها)

²⁴⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 213.

Tabi bu bağlamda, şöyle bir itiraz getirilebilir. Yok olan nesnelere hakkındaki bilgimiz, o nesnelere dış dünyadaki varlıklarını gerektirmemekle birlikte, zihnimizde birbirinden ayrıştırılmış bir şekilde bulunmalarını gerektirmektedir. Nitekim, Âmidî'nin anlatımında mûcib bi'z-zât tanrı anlayışı savunmasından benzer bir eleştiri getirilmektedir. Ona göre kudret sıfatının hâdis nesnenin varlığındaki tesiri, o hadisin kendinde diğer nesnelere ayrıştırılmış olmasına bağlıdır. Aksi takdirde, kudret sıfatının o hâdis nesneye tesiri, diğer hâdis nesnelere tesirinden daha öncelikli olamaz. Bundan dolayı nesnenin kendinde temeyyüzü, kudretin ona tesir etmesine önceliklidir. Bununla birlikte, makdûrun kendinde temeyyüzü, onun bir özelliğidir ve şeyin sıfatı, ancak kendisinden sonra gelir. Aynı zamanda makdûr, ancak kudretin ona tesirinden sonra var olabilir. Sonuç itibarıyla kudretin makdûra taalluk edebilmesi için, makdûr ayrıştırılmış olması gerekir. Bununla birlikte, makdûr ancak var olduktan sonra ayrıştırılmış olabilir ve bundan dolayı kısır döngü gerekmektedir.²⁴⁸

Aynı yaklaşım biçimini Mu'tezile'nin madumun şey'iyyeti tartışmasında okumak mümkündür. Daha doğrusu Mu'tezilî madumun şey'iyyeti teorisi bu probleme getirilen bir çözüm önerisi olarak okunabilir. Nitekim Cürçânî'ye göre madumun şey'iyyetini savunanların temel kaygısı, belirsiz bir nesnenin kendisine kasıt ile yönlenebileceğinden makdûr olamamasında yatmaktadır. Böyle bir bakış açısı, yaratma fiilini de farklı bir veçhete büründürmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre yaratma nesneye "zât kazandırma değil, sübutu olan zata varlık"²⁴⁹ giydirme anlamını taşımaktadır. Râzî'nin ifadesiyle Mu'tezile'nin inancına göre "Failin tesiri zâtları zât kılmasında değil, zâtları var kılmasındadır."²⁵⁰ Madumun şey'iyyeti Râzî'ye göre sadece Kâdirin kudretini belirleme açısından değil, aynı zamanda nesneyi fâilden müstağni kılması sonucuna götürdüğünden kabul edilebilir bir düşünce değildir. Zira zâtlar ezeli olduklarından dolayı Allah'ın kudretinin taalluk ettiği makdûr olamazlar. Ayrıca varlık kendilerinde olan bir durumdur ve makdûr değildir. Bu itibar ile ne zât ne de varlık fâilin etkisiyle olmaktadır, bundan dolayı var olan zâtlar fâilden müstağnidir.²⁵¹

²⁴⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 284.

²⁴⁹ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi), 26.

²⁵⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 59. (تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة)

²⁵¹ Râzî, *el-Muhassal*, 56.

Râzî ve Âmidî bir önceki itiraza getirdikleri cevabı, taalluk kavramının kendinde temeyyüzü gerektirdiği itirazı için de geçerli görmekteler. Bununla birlikte, Tûsî Râzî'nin bu açıklamasını anlamlı bulmamaktadır. Ona göre bu noktada izafetin kurallarını reddetmek zorunlu değildir. Çünkü bazı nesnelere makdûr olmaları için aklî olarak ayrıştırılmış olmaları yeterlidir. O nesnelere dış dünyada var olmaları zorunlu değildir.²⁵² Sonuç itibarıyla, sıfatın taalluku için aklî temeyyüz yeterli olduğundan, bu yaklaşım biçimi kısır döngü ile sonuçlanmamaktadır.

Bununla birlikte, nesnelere sadece zihinde olsa dahi kudret sıfatının taallukundan önce birbirinden ayrılmış olmaları, varlık veren zorunluluk ile yarattığı sonucuna götürülebilir. Zira nesnenin hudûsunda, o nesnenin varlığı ya Allah için malumdur ya da değildir. Eğer Allah için malum değilse, o zaman Allah hâdis olacak olan şeylerden cahil olur, bu ise Allah için muhaldir. Eğer malum ise, o zaman o hâdisin o vakitte vaki olması zorunlu olur ki Allah'ın ilmi yanlıgı olmasın.²⁵³ Âmidî bu itiraza cevabını kısa tutmaktadır ve makdûrun hudûsunun Allah için malum olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte, eğer Zorunlu Varlık nesnenin hudûsunu kudreti ile yaratmasaydı, asıl o zaman cehalet ithamında bulunulurdu.²⁵⁴

Râzî, benzer bir eleştiriyi şu şekilde taktir etmektedir: 1. Önerme: Allah tüm bilgileri bilendir. Bundan dolayı, vâkî olan ve vâkî olmayanı bilmelidir. 2. Önerme: Allah'ın vâkî olduğunu bildiği her şeyin vukuu zorunludur. Aksi takdirde Allah cahil olurdu. Aynı zamanda Allah vâkî olmayacağını bildiği şeylerin vukuu imkânsızdır. Zira bilgi, ancak malûma mutabık olandır. Sonuç: Allah'ın vukuunu bildiği nesnelere vukuu zorunludur. Vâkî olmadığını bildiği nesnelere vukuu ise imkânsızdır. Bu ise, Allah'ın kudretinin tesirinin sadece zorunluluk veya imkânsızlık tarzında olduğunu göstermektedir. Bu gerekçe ile olabilirlik tarzında tesir eden fâil-i muhtâr tanrı anlayışı eleştirilmektedir.²⁵⁵

Râzî bu muhtemel eleştiriyeye şu şekilde cevap vermektedir: Bilgi, malumun olduğu durum ile irtibatlıdır. Bundan dolayı, eğer bir nesne kendinde varlığı mümkün ise, o zaman o nesnenin kendinde mümkün olduğu bilgisine Allah'ın ilmi taalluk eder. Bu

²⁵² Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 276.

²⁵³ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 285.

²⁵⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 290.

²⁵⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 80.

yaklaşım biçimine şöyle bir eleştiri getirilebilir: Bir nesnenin aynı zamanda imkânsız ve zorunlu olması imkânsızdır. Râzî, nesnenin bu bilgi vasıtasıyla kendinde imkânsız iken, kendinde mümkün olduğuna söylememektedir. Zira Râzî'ye göre bu yaklaşım biçimi daraltılmış bir imkân/zorunluluk kavramıyla maluldür. Çelişkiye düşmeden, bir nesnenin kendinde mümkün ve kendi varlığına sebep olan müessir açısından zorunlu olduğu söylenebilir. Böylece, Zorunlu Varlığın bilgisi umumî olduğundan, nesnenin kendinde mümkün/ya da zorunlu olduğuna taalluk eder. Diğer yandan, nesnenin sebebi, yani kudretin taalluku bulunduğu anda, kendinde mümkün olan nesnenin varlığı zorunlu olmaktadır.²⁵⁶

Âmidî, mûcib tanrı anlayışını savunan birisinin getirebileceği bir diğer gerekçeyi tasvir etmektedir: Bu gerekçeye göre, eğer Zorunlu Varlık kudreti ile var kılan ise, o zaman O, bir nesneyi var kılmasından ya razıdır ya da razı değildir. Eğer Allah, o nesneyi yaratmasından razı ise, bu iki açıdan imkânsızdır. Zira, Allah'ın iradesi ya yarattığı hâdis nesneden önce bulunur, ya da önce bulunmaz. Eğer irade önce ise, o zaman irade aslında azimdir. Azim ise iki şey arasında tereddüt ettikten sonra bir şeyi istemedir ve bu Allah için imkânsızdır. Yok eğer böyle olmazsa ve iradenin varlığı, hâdis nesnenin varlığıyla beraber ise, o zaman zaten var olan bir şey hâdis olmuş olur. Bu ise tahsil-i hâsıl olacağından imkânsızdır.

Var kılınan nesneden yola çıkarak getirilen bir diğer eleştiri şu şekildedir: Allah makdûrunu irade eden olarak telakki edildiğinde, nesneyi irade etmesi, o nesneyi irade etmemesinden ya evla olmalı veya evla olmamalı. Eğer irade etme, irade etmemekten evla değilse, o zaman fiilin irade edilmesi, terkin irade edilmesinden evla değildir. Ve eğer Zorunlu Varlığın irade etmesi evla ise, o zaman iradenin varlığı kemal, iradenin yokluğu noksan olmalıdır. O zaman Allah'ın kemâl sıfatı, mahlûkun varlığının bir gereği veya müstefad olmuş olur ki bu muhaldir. Zira böylece Allah'ın kemâl sıfatı mahlûkuna bağlı olmuş olur. Diğer yandan Zorunlu Varlık eğer icad ettiğini irade eden değilse, o zaman ihtiyar ile varlık veren olmamaktadır.²⁵⁷ Âmidî bu eleştiriye karşılık, iradenin hâdisin varlığına öncelikli olmasının, Zorunlu Varlığın yaratmasından önce tereddüt içerisinde olmasını gerektiğini kabul etmemektedir. Zira bu ancak şahitte,

²⁵⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 81.

²⁵⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 286.

yani insani tecrübe dahilinde sıkça rastladığımız bir durumdur. İradenin öncesinde tereddüt ve iki nesne arasında gidip gelme durumu genel anlamda zorunlu olmadığından, Allah için de düşünülmesi zorunlu değildir. Bundan dolayı, Zorunlu Varlık hiçbir tereddüt olmaksızın âlemin varlığını irade edebilmektedir.

Benzer bir yaklaşım biçimi ile Âmidî, diğer eleştiriye de cevap vermektedir. Âlemin yaratılmasının öncelikli olması veya olmaması kavramları tanrı için hiçbir anlamı yoktur. Zira öncelikli olmak/olmamak kavramları ancak fiilinde iyiliğe veya en iyi olana uygun düşmeyi amaçlayan fâilde aranır. Zorunlu Varlık ise böyle bir fâil değildir. Bu mesele kelâm ilminde hüsün-kubuh tartışmaları bağlamında ele alınmaktadır. Bundan dolayı bu bağlamda detaylıca açıklanmayacaktır. Genel anlamda ifade etmek gerekirse, Âmidî, Allah'ın fiillerinde en iyi (aslah) olanı yaratması gerektiğini kabul etmemektedir. Bununla birlikte, kudret sıfatının taallukunda hiçbir eveliyetin bulunmadığı sonucu çıkmamaktadır. Zira irade kavramının içeriği tam da bazı nesnelere değil de diğer nesnelere tahsis edip, onları var kılmaktır. Böylece Âmidî, salah/aslah teorisini kabul etmeden, Tanrı'nın fiillerinde irade sıfatı sebebiyle oluşan bir önce olma/sonra olma anlamında hiyerarşiyi tesis etmektedir.²⁵⁸

Zorunlu Varlığın fâil-i muhtâr olduğu meselesi kader ve insanın özgürlüğü tartışmasıyla bağlantılı olduğu kadar, kötülük problemiyle de yakından ilişkilidir. Nitekim, Âmidî irade sıfatının kendisinin nesnelere yaratmasında evleviyet tesis ettiğine işaret etmesi, tanrının fiillerinde herhangi ahlakî zorunluluğa tâbi olmadığını içermektedir. Bununla birlikte, Zorunlu Varlığın masiyet ve kötülükleri irade edip etmediği tartışılmıştır. Bundan dolayı irade iki türe ayrılmıştır: a) *kevnî irade*: İrade sıfatı var kılma açısından tüm hâdis varlıkları kuşatır. b) *dini ve şer'î irade*: Allah'ın kendisinden razı olduğu nesnelere irade etmesidir. Bu ayırım irade sıfatını çoğaltmamaktadır. İrade sıfatı tektir, ama muteallıkları açısından çoktur. Bu taksimi dikkate alarak Şehristânî şöyle demektedir: Allah kötülük ve masiyeti, kötülük ve masiyet olmaları açısından irade etmez. Aynı şekilde, iyilik ve taati de iyilik olmaları

²⁵⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 290.

açısından irade etmez. Fakat Allah âlemde hâdis olan her nesneyi, yokluk ile değil de varlık ile özelleştirilmesi açısından irade eder.²⁵⁹

3. 4. KUDRET İMKÂNSIZ TAALLUK ETMEZ

Kelamcılar ve filozofların düşünce sistemlerinde tanrının özgürlüğü bağlamında oluşan farklara rağmen, anlaştıkları nokta tanrının kudretinin kendinde imkânsız olan nesnelere taalluk etmemesidir. Bundan dolayı, filozofların farz ettikleri âlemdeki katı zorunluluğu kıran kelâmi yaklaşım biçimi dahi, kudret sıfatının ancak kendinde mümkün olan nesnelere taalluk edebileceğini savunmaktadır.²⁶⁰ Bununla birlikte, bu anlaşma ancak lafzî bir ittifak gibi gözükmemektedir. Zira neyin imkânsız olduğu ve neyin mümkün olduğu hakkındaki tartışma asıl zeminde durup, diğer ferî meseleleri belirlemektedir. Bundan dolayı Râzî, özellikle kudret sıfatının tüm mümkünlere taalluk edebileceğini vurgulamaktadır. Zira âlemde farklı faktörler sebebiyle -mesela tabî zorunluluk- Zorunlu Varlığın kudretinin sınırlanması kabul edilmemektedir. Bununla birlikte, kendisi tasavvur edildiğinde varlığı asla düşünilemeyen muhal nesnelere tanrı tarafından yaratılması imkânsızdır. Bu tanrının kudretinde bir acizliği kabul etmeyi gerektirmemektedir. Yukarıdaki kısımlarda değinildiği gibi, kudret sıfatı nesnenin kendinde mümkün olmasına taalluk etmez. Yani bir nesne kendinde imkânsız iken, tanrının kudretiyle mümkün hale dönüşmemektedir. Bundan dolayı, nesne kendinde mümkün/ya da imkânsız olur ve bu kavramlar kudretin taallukundan bağımsız durumları ifade etmektedir.²⁶¹ Bununla birlikte yine de kelamcılar ve filozoflar arasındaki tartışma devam etmektedir. Bu bölümde filozofların imkân kavramının, kelamcılardan daha daraltılmış bir içeriğe sahip olduğu vuzuha kavuşacaktır.

Cürcânî, kelamcılarının düşüncesinde aklî imkânsızlık dışında nesneyi Zorunlu Varlığın kudreti haricinde belirleyen hiçbir faktörün olmadığını söylemektedir. Bu yaklaşım biçimi özellikle Eş'ârî kelam düşüncesi için geçerlidir. Zira, mümkünün var

²⁵⁹ Marwa Mahoud Kharma, "el-İrâdetü'l-İlâhiyye ve İşkâliyyetu Teallukihâ bi-Sâiri'l-Mümkinât", *İslâmî İlimler Dergisi*, s. 7/13: 159-180, 8.

²⁶⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 296.

²⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 100.

olmadan önceki hâli olan yokluk sırf olumsuzlamadır. Mu'tezile okulunun iddia ettiği gibi herhangi bir şey'iyyeti bulunmamaktadır. Aynı şekilde filozofların düşüncesindeki gibi madde ve sureti de yoktur. Zira birinci bölümde açıkladığımız gibi, feleklerin hareketlerinin maddede belirli istidat ve hazırlıkları oluşturduğunu savunan felsefi düşünce, belirli bir suret için hazır olan nesnenin asla başka bir surete kâbil olamayacağı düşüncesini savunmak durumundadır. Bundan dolayı, zâtın mümkünlere nispeti eşit olmamaktadır. Bazı mümkünler hâdis olabilirken, diğer bazıları teheyü tamamlanmadığından dolayı hâdis olmayabilirler. Bundan ise, aklî zorunluluk dışında tanrının kudretini sınırlayan durumlar oluşturmaktadır.

Ayrıca kelamcılarının nazariyesinde cevher-i fertlerin²⁶² mütecanis olmaları dahi Zorunlu Varlığın kudretinin herhangi tabî bir belirlenime maruz kalmaması için önemli bir ilke teşkil etmektedir. Cürcânî bu yaklaşım biçimini şu şekilde ifade etmektedir:

“Denilmiştir ki ayrıca hakikatleri ortak olan cevher-i fertlerden oluştuğu için cisimlerin mütecanis olması gerekir ki onların bir kısmının bir kısım arazlara tahsisi, Fâil-i Muhtâr'ın iradesiyle gerçekleşsin. Çünkü farklı olmaları halinde bu ihtisâsın zatları nedeniyle olması mümkün olur ve bu durumda onların başka kısmının var edilmesine kudret kalmaz.”²⁶³

Kelamcılarının nesne anlayışında, tahsisten önceki imkân durumunda olan nesne ancak mütecanis cevher-i fertlerden oluşur²⁶⁴ ve hiçbir belirlenime sahip değildir. Buna mukabil filozoflara göre yoklukla öncelenmiş olan hâdis her nesne, bir müddet ve bir madde ile öncelenmiş olması gerekir. Bu açıdan istidadî anlamda imkân, vucudî²⁶⁵ bir kavram olarak anlaşılır. Nesnenin zâtı itibariyle düşünülen imkân ise, itibaridir ve mümkünün mahiyeti gereğidir.²⁶⁶ Nesnenin var olma durumunda

²⁶² Var olan nesnelerin en alt biriminin cevher-i fertlerden oluştuğu iddiası da fâil-i muhtâr çerçevesinde eleştirilere maruz kalmıştır. Örnek olarak İbn Hazm, “bölünmeyen parçanın” tanrı tarafından bölünmesi mümkün olup olmadığını sorarak kelamcılarının atomcu varlık görüşünün kâdir-i mutlak tanrı anlayışını zedelediği gerekçesiyle eleştirmektedir. bkz. Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: İFAV, 2017), 232 vd.

²⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 100.

²⁶⁴ Bu bağlamda Râzî'nin cevher-i fert hakkındaki görüşü ve cevher-i fert risalesinin tahkik ve tahlil ile neşri için bkz. Eşref Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, s. 2/3 (Ekim 2015): 75-170.

²⁶⁵ Özellikle Râzî sonrası kelâm eserlerinde sıkça rastlanılan vucudî, ademî ve subutî kavramlarının tahlili için bkz. Tahânevî, *Keşşâfû istilâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1771 ve Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 644-650.

²⁶⁶ İbn Sînâ felsefesinde imkân kavramı sadece Aristotelesçi anlamda kuvve-fil kavramlarına indirgenemez. Bu bağlamda detaylı bir çalışma için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*. Bununla birlikte nesnenin varlığa gelişinde zâtî imkân haricinde, istidadi imkân kavramı da belirleyici bir konumda durmaktadır. bkz. İbrahim Halil Üçer, “Aristotelesçi Dünâmisin Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal

belirleyici olan ayrıca istidadi imkândır, zira nutfenin insan olmaya istidadi ancak o nesnenin insan olmasını mümkün kılar. İstidadi anlamda imkân yakınlık, uzaklık, güçlülük ve zayıflık gibi farklılıkları içerir. Bu farklılıklar hasebiyle nesnelere belirlenir ve var olur.²⁶⁷ Halbuki kelamcıların vaz ettiği mahza yokluk, bu derecelendirmeleri içermemektedir. İstidadi imkânın kabul edilmesi fâil-i muhtârın reddedilmesiyle tamamen bağlantılıdır. Cürcânî'ye göre, istidad anlamında imkân kabul edilmediği takdirde, mümkünlerin bir kısmı değil de bir diğer kısmının var kılınmaya özgü oluşları, ancak kavabil ve istidat ile açıklanabilmektedir.²⁶⁸

Buna mukabil kelamcıların herhangi bir istidat veya tabiî yönelim kabul etmeden sırf yokluğu kabul etmeleri fâil-i muhtâr tanrı anlayışını güçlü kılmaktadır. Kelamcılar prensip olarak kudretin taallukunu ancak zâtî imkân ile sınırlandırmaktadır. Zâtî imkân, nefsü'l-emrde nesneden zorunluluğu olumsuzlamaktır.²⁶⁹ Ayrıca kelamcıların doğal nedensellik anlayışına getirdikleri eleştiri ve buradan zuhur eden tartışmaları bu bağlamda dikkate almak gerekmektedir. Zira nedensellik nazariyesi, muhal ve mümkün kavramlarını belirlediğinden, kudret sıfatının neye taalluk ettiğini de belirlemektedir. Bundan dolayı Gazzâlî, dış dünyada her daim beraber ve art arda vuku bulan nesnelere arasında, zorunluluğu içeren bir nedenselliğin olduğunu kabul etmenin herhangi bir gerekçesinin bulunmadığını söyler. Fakat o zaman yüzüğün hareketi, elin hareketi ile şartlanmış değilse veya nedensel bir bağ bulunmuyorsa, Allah'ın eli hareket etmeksizin, yüzüğü hareketli kılabilirdiği düşünülmesi gerekir.²⁷⁰ Bu eleştiriye yönelik Âmidî şu şekilde cevap verir: Âmidî de dış dünyada bazı nesnelere hareketlerinin birbiriyle şartlanmış veya art arda olmaları, birbirinden müstefad oldukları anlamına gelmediğini açıklar. Bundan dolayı, iki nesnenin birbiriyle şartlanmaları ya da beraber bulunmaları, Allah'ın onları ayrı ayrı ihdas etmesine engel teşkil etmemektedir.²⁷¹

İsti'dâd ve Teyehhu Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* s. 2/3 (2015): 35-74.

²⁶⁷ Tahânevî, *Keşşâfî ıstulâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 268.

²⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 758.

²⁶⁹ Tahânevî, *Keşşâfî ıstulâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 268.

²⁷⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 287.

²⁷¹ Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keîâm*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004/1424), 83.

Bu mesele aynı zamanda nübüvvet ve onunla bağlantılı olan mucize tartışmaları ile de ilgilidir. Bundan dolayı Gazzâlî, filozofların bu yaklaşımlarından yola çıkarak mucizeleri reddetmeleri gerektiğini söylemektedir. Zira, âlemde nedensel tabî yapıyı delen harikuladelere yer yoktur.²⁷²

Buna mukabil filozoflar tam da bu belirsizlik sebebiyle kelamcıları muhal durumları kabul etmek ve safsata ile suçlamaktadırlar. Zira olgu ve olaylar nedensel bağlantılara değil de fâilin iradesine nispet edilirse ve bununla birlikte iradenin belirli bir yöntemi bulunmayıp, çeşitli şekillerde gerçekleşmesi mümkün görülürse, bu, âlemde kendisine güvenebileceğimiz her türlü düzeni yıkmaktadır.²⁷³

Râzî'nin anlatımıyla filozoflar, kelamcıların kalkış noktalarının şu tür olguları mümkün kılma tehlikesini barındırdığını iddia edebilirler: Eğer tabî nedensellik reddedilirse, o zaman karşımızda duran genç bir insanın, önceden çocuk olduğu vakiasının zorunlu olmadığını düşünmemiz gerekir. Ya da kişi biraz önce evinde Batlamyus ile matematiğin derin meseleleri hakkında tartışırken, evinden çıktığında ve yine geri döndüğünde Batlamyus yerine bir eşek ile matematik ve hendese dersi yaptığını düşünmesi mümkün olur.²⁷⁴

Benzer örnekleri Gazzâlî, filozofların eleştirilerini tasvir ederken ele almaktadır: Kişi evinde bir kitap bırakıp, dışarıya çıktığında ve geri döndüğünde o kitap yerine bir at olabileceğini mümkün görmek durumunda kalır. Ya da pazardaki meyvelerin bir anda insana dönüşmesi mümkün olabilir. Zira Allah'ın kudretinin her şeye kadir olduğu kabul edilirse, o zaman her şey mümkün olmaktadır. Eğer bu muhal durumlar kabul edilirse, o zaman Allah ölü insana sanatları ve ilimleri öğretmeye kadir olmaktadır. Veya Allah cansız canlıya çevirebildiği gibi, cinsleri de değiştirebilir. Mesela cevheri araza, sesi kokuya dönüştürebilir. Sonuç olarak filozoflara göre, kelamcıların yaklaşım biçimi her şeyi mümkün görmeyi gerektirmektedir.²⁷⁵

Lakin filozofların iddia ettiği gibi kelamcıların nedensellik iddiaları düzensizliği veya safsatayı gerektirmemektedir. Âdet teorisi bu düzeni tesis ettiği

²⁷² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 336.

²⁷³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 342

²⁷⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VIII, 38.

²⁷⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 352

gibi,²⁷⁶ kelamcılarının imkânsız olanı tanımlamaları, Allah'ın kudretine sınır da getirmektedir. Nitekim, Gazzâlî'nin ifadesiyle muhal, makdûr değildir (المحال غير مقدر) عليه).²⁷⁷ Aynı şekilde Râzî de muhâl, vacip ve mumteni' olanın makdûr olmadığını söylemektedir.²⁷⁸

Lakkânî adetsel ve aklî hüküm arasında farkı şu şekilde açıklamaktadır: *Âdetsel hüküm* tekrara binaen iki nesne arasında kurulan ilişkidir. Bu ilişki bir nesnenin diğer nesneden gecikmeli bulunmasını veya tesirin yokluğunu mümkün gören bir bağlantıdır.²⁷⁹ *Aklî hüküm* ise, tekrarın varlığı, ya da vâzî'nin vazına bağlı olmaksızın iki nesne arasında kurulan bağıdır.²⁸⁰ Bu kavramlar çerçevesinde kelamcılara göre Allah'ın kudreti aklî hüküm anlamında muhale taalluk etmez. Muhal kavramını Gazzâlî şu şekilde vuzuha kavuşturmuştur:

a) Bir nesne hakkında aynı hükmü hem olumlamak (ispat) hem de olumlamamak (nefy) muhaldir. Yani bir nesne için hem beyaz hem de beyaz değildir hükmünü vermek imkânsızdır. b) Genel olan kavramı reddedip, özel olan kavramı kabul etmek muhaldir. Misal olarak, bir nesne için “x insandır” demekle birlikte, “x canlı değildir” demek imkânsızdır. Zira, insan kavramı, canlı olmağı da zorunlu bir şekilde içerir. c) 1 sayısını reddedip, iki sayısını kabul etmek muhaldir. Zira 2 sayısı iki tane 1 sayıdan oluştuğundan dolayı, toplamı kabul etmekle birlikte, o toplamı oluşturan parçaları kabul etmemek imkânsızdır.²⁸¹ Bu ilkeleri zedeledikten kabul edilen her şey mümkün gözükmemektedir.

Gazzâlî'ye göre, filozofların iddia ettiği gibi tabiat ve gerçeklik de insanın beklemediği ilginçliklere haizdir. Zira istidatların kendisi de bazı ilginç durumlar barındırmaktadırlar. Nitekim böcek larvalarında olduğu gibi bazı hayvanlar topraktan üremektedirler ve birbirinden üremezler. Yine fare gibi bazı hayvanlar hem kendiliklerinden hem de birbirlerinden üredikleri gibi topraktan da ürerler. Böylece bu

²⁷⁶ Genel olarak muteahhir dönem kelam-felsefe ilişkisi bağlamında, özel olarak bu iki düşüncelerin birbirinden hangi noktalarda ayrıştıkları ve bunun dahilinde âdet teorisi/illiyet teorisinin açıklaması için bkz. Eşref Altaş, “Felsefî Kelâm”ın Mahiyeti: Muteahhirin Kelamında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?” *Osmanlı Düşüncesi, Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu*, Sakarya, 18-19 Ekim 2017, tebliğ.

²⁷⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 354.

²⁷⁸ Râzî, *el-Muhassal*, 179-180.

²⁷⁹ Lakkânî, *Cevheretü't-tevhîd*, I, 167.

²⁸⁰ Lakkânî, *Cevheretü't-tevhîd*, I, 168.

²⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 354.

istidatların farklı suretlere kâbil olduklarını gösterir. Sonuç itibariyle doğanın kendisine de bakıldığında istidatlarda birtakım tuhaflıkların bulunduğu gözlemlenebilir.²⁸²

Râzî, kelamcılarının düşünce sisteminde fâil-i muhtâra dayanarak, ya da filozofların düşünce sisteminde felekî garip bir şeklin oluşması ve ondan kevn ve fesad âleminde bulunan genel olarak tabî düzene aykırı durumların gerektirilme ihtimali çok uzak olsa dahi mümkün görülmesine binaen bedihiyyâtı reddedenlerin görüşlerini tahlil etmektedir. Dolayısıyla, düzensizlik ithamı sadece fâil-i muhtâr'dan dolayı değil, kevn ve fesad âlemini tedbir ettiği kabul edilen felekî sistemin meydana getirdiği garip şekiller için de geçerli olabilmektedir.²⁸³

Tûsî, bedihiyyâtı reddedenlerin getirdikleri mümkün durumları ele alarak, özellikle mucize meselesini de dikkatinde bulundurarak şöyle bir çözüm üretmektedir: Muhakkik kelamcılar ve ehl-i milel şöyle dediler: Sadık bir habercinin getirdiği her şey, eğer vâkî olması mümkün ise, o zaman doğruluğuna hükmedilir ve kâdir-i muhtâra atfedilir. Eğer vâkî olması imkânsız ise o zaman ya tevil edilir ya da tevakkuf edilir.²⁸⁴ Sonuç itibariyle bir durumun vukuu mümkün ise, o zaman ancak sadık bir habercinin tasdiki ile gerçekten de vâkî olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla her vukuu mümkün olan durumun gerçekten vâkî olduğu kabul edilmesi gerekmektedir.

Ayrıca doğada nedenselliğin reddi -muhal kavramının sınırları çizildiğinden dolayı- safсата gerektirmemektedir. Görmediğimiz halde arkamızda 30 kafalı bir ejderhanın bulunduğu düşüncesi ise, aklen mümkün olmakla beraber vâkî değildir. Cürcânî'nin ifade ettiği şekliyle âdetsel olanın çelişği mümkündür, ama imkân, mümkünün vukuunu gerektirmemektedir.²⁸⁵

Sonuç olarak giriş bölümünde aletik imkân/zorunluluk modalitelerinin farklı referanslara sahip olduğunu açıklarken, tabî imkân/zorunluluk kavramları olduğu gibi, aklî imkân/zorunluluk kavramlarının bulunduğu da değinildi. Bu açıdan bakıldığında, kelamcılar için aklen mümkün olan her şey Allah'ın kudretinin taalluk edebileceği durumlardır. Bundan dolayı âdetsel olarak imkânsız olan nesnelere de

²⁸² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 350.

²⁸³ Râzî, *el-Muhassal*, 36.

²⁸⁴ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 39.

²⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 78.

Allah'ın kudretinin dahilindedir. Buna karşılık aklen muhal olan hiçbir şeye Allah'ın kudreti taalluk etmez.²⁸⁶ Filozoflar ise, varlıkta sadece aklen değil, tabî olarak da zorunluluk bulunduğunu söylerler ve düzenin dışında hiçbir şey vâkî olamamaktadır.



²⁸⁶ Farklı ekollerde bu mesele farklı boyutlarda da tartışılmıştır. Bir örnek için bkz: Mâtûrîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, terc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yay. 2002), 165. Günümüz felsefede doğal ve akli zorunluluk/imkân hakkındaki tartışmalar farklı boyutlar kazanmıştır. Özellikle Kripke ile birlikte su nesnenin her mümkün dünyada H₂O moleküllerinden oluşması zorunlu olup olmadığı tartışılmıştır. bkz. Saul. A. Kripke, *Naming and Necessity*, (Cambridge: Harvard University Press Cambridge, 1972). Aynı zamanda Allah'ın kudretinin soyut nesnelere ile ilişkisi nasıl kurulabileceği hakkında din felsefesinde birçok tartışmalar yürütülmektedir. Bu nesnelere Allah'ın kudretini sınırlayıcı bir mahiyete sahip olup olmadığı mesele edinmektedir. bkz. William Lane Craig, *God and Abstract Objects*, (Cham: Springer,2017).



SONUÇ

Muteahhir dönemde kıdem ve hudûs tartışmaları bağlamında fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât tanrı anlayışlarını tahlil eden bu çalışmada ulaşılan sonuçları iki başlık altında toplamak mümkün gözükmemektedir.

D) Öncelikle kişilerden bağımsız olarak fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât tanrı anlayışları merkeze alınarak ulaşılan sonuçlarda belirli gerekçeler, problemler ve kavramlar ön plana çıkmaktadır. Mûcib bi'z-zât tanrı anlayışı için öne sürülen en temel gerekçelerden biri *tanrının basît, bir ve mükemmel* olmasından yola çıkarak âlemi sonradan yaratmayı seçmesinin mümkün olmadığını saptamaktadır. Ayrıca illet-malûl birlikteliğinden dolayı bu gerekçe âlemin kıdeminde sonuçlanmaktadır. Bu yaklaşım biçimine getirilen en temel eleştiri ise *tahsis problemidir*, zira mûcib bi'z-zât tanrının tüm yaratılanlara nispetinin eşit düzeyde olması tüm yaratılanların aynı olmasını gerektirmektedir. Böyle bir durumda âlemdeki kesreti ve çeşitliliği açıklamak güçtür. Ayrıca kelamcılar açısından âlemin hudûsu ispatlandığından, *âlemin kıdemini* gerektiren mûcib bi'z-zât tanrı anlayışı yanlış sonuçlar doğurmaktadır. Bu eleştiriye karşılık filozoflar sudur teorisi içerisinde feleklerin hareketi ve istidat/teheyü teorisi ile âlemdeki çeşitliliği açıklamayı ummaktadırlar. Ay-altı âlemdeki hâdis olguların vukuu da feleklerin hareketi ile açıklandığından ve ay-üstü âlemin kadîm olduğu düşüncesi zaten kabul edildiğinden dolayı filozoflar açısından kelamcıların getirdiği bu eleştiriler cevap bulmaktadır.

Fâil-i muhtâr tanrı anlayışını savunan düşünce ise âlemdeki çeşitliliği ve mûcib bi'z-zât tanrı anlayışının fasit sonuçlar gerektirmesini gerekçe olarak kullanmaktadırlar. Ayrıca eğer âlem, zorunlu bir *illet-malûl ilişkisinin* sonucu olsaydı, o zaman âlemin yokluğu farz edildiğinde illetin, yani tanrının da yokluğu farz edilmesi gerekirdi. Ayrıca âlemin hâdis olduğunu kelamcılar *hudûs* fasıllarında temellendirdiklerinden dolayı âlemin kıdemi ile sonuçlanan mûcib bi'z-zât tanrı

anlayışını reddetmektedirler. Buna karşılık hâdis âlemin ezelî bir sebebe dayandırılması, sebepte değişiklik ve bölünme gerektirdiği gerekçesiyle fâil-i muhtâr tanrı anlayışı eleştirilmektedir. Bu eleştiri bir yönüyle genel olarak tanrının zatı dışında *sıfatlarına* yönelik getirilen eleştiridir. Diğer bir yönüyle tanrının hem âlemi yaratmaksızın *işlevsiz* olduğu bir kesiti kabul etmeyi hem de yaratıcı değilken, yaratıcı olduğu bir *değişim* durumu kabul etmeyi gerektirdiğinden reddedilmektedir. Kelamcılar, sıfatlar konusunda oluşan problemi sıfatların tanrının ne zâtının aynı ne de gayrı olduğunu açıklayarak çözüm üretmeye çalışmışlardır. Eleştirinin diğer yönü olan hâdis nesnenin zâtında değişim kabul etmeyen ezelî bir ilkeye dayandırılması probleminde *taalluk kavramını* geliştirmektedirler. *Sulûhî ve tencîzî taalluk* kavramlarıyla Allah'ın zâtında bir değişim problemi oluşmaksızın hâdis âlemi kadîm olan Zorunlu Varlığa dayandırmaktadırlar.

Fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât düşünce sistemleri dikkate alındığında ön planda duran kavramlar açısından ulaşılan sonuçlar şu şekildedir: Bir fâile dayanmaksızın mümkün bir nesnenin var olması hem kelamcılarının hem de filozofların reddettiği bir olgudur. Aksi takdirde âlemin bir illete/fâile dayandırılması dayanaksız kalmaktadır. Lakin filozoflar, kelamcılarının fâil-i muhtâr anlayışının tam da böyle bir imkânsızlığa götürdüğünü düşünmektedirler. Zira Allah'ta herhangi bir değişim kabul etmeksizin (yani bir sebep/illeti tespit etmeksizin) âlemin hâdis olduğunu söylemektedirler. Böylece sâbit olan bir varlıktan, değişime uğrayan bir nesne zuhur etmektedir. Filozoflar bunun genel anlamda bir sebebi olmaksızın bir durum/olgunun tahakkuku olarak okumaktadırlar. Zira subût, değişim için illet olamaz. Bundan dolayı bu açıklamada değişimin bir illeti bulunmamaktadır. Kelamcılar ise bir ayırım gözeterek çözüm üretmektedirler. Bundan dolayı kelamcılar fâilsiz herhangi bir nesnenin olabileceğini reddederken, sâiksiz bir şekilde fâilin bir nesneyi gerektirdiğini kabul etmektedirler. Zira aksi takdirde Allah'ın gerekçeye/dâiye dayanmaksızın fiil yaratmasının imkânsız olduğunu düşünmek, tanrıda zorunluluğu kabul etmeyi gerektirmektedir. Bundan dolayı bir kısım kelamcılar bir dâî bulunduğunda fiilin evlâ olduğunu söylerken, Râzî, Âmidî ve Eş'âriyeliler tanrı için müreccihsiz tercihin mümkün olduğunu kabul etmektedirler. Tûsî ise bir dâî bulunduğunda fiilin zorunlu olduğunu, aksi takdirde bir dâî bulunmaksızın fiilin imkânsız olduğunu söylemektedir.

Filozoflar açısından ise tanrı mümkün durumlar arasında bir tercihte bulunmamaktadır. Onun yaratması bilmesi ile aynı olduğundan zorunluluk ile varlık feyz etmektedir. Bu bağlamında önemli olan bir diğer tartışma ise *öncelik-sonralık* kavramlarıdır. Filozoflara göre âlem, varlığı tanrıya bağlı olduğundan dolayı zâtî olarak hâdistir ama zamansal anlamda varlığı tanrının varlığı ile mukarindir. Aksi takdirde kelamcıların düşündüğü şekilde zamansal bir hudûs hem kadîm bir zamanı gerektirmektedir hem de tanrının belirli bir zamanda yaratmayıp, diğer zamanda yaratıcı olduğunu düşündürmektedir. Kelamcılara göre ise âlem zamansal anlamda da hâdistir ama kadîm bir zamanı gerektirmemektedir. Bunun için kelamcılar zamanın başlangıcına dair gerekçeler sunmaktadır. Böylece filozofların kabul ettikleri 5 türden öncelik-sonralık kavramlarına 6. tür olan zamanın parçalarının arasında öncelik-sonralık oluşturdukları gibi bir öncelik-sonralık kavramı geliştirmektedirler.

Son olarak yaratılan nesne bağlamında yürütülen tartışmaların merkezinde üç mesele durmaktadır. *Var kılınan nesnenin hudûsundan yola çıkarak fâil-i muhtâr için bir argüman geliştirilmiştir.* Bununla beraber, yaratılan *nesnenin fâile ihtiyacının onun imkânı ya da hudûsu* olduğu tartışmasının ispat-ı vacip bağlamında muteber ama fâil-i muhtâr/mûcib bi'z-zât tartışmaları bağlamında arka planda olduğu tespit edildi. Zira kelamcıların ezeli nesnenin mûcib tanrının fiili olabileceğini iddia ettikleri düşünüldüğünde, meselenin genel olarak nesnenin fâile ihtiyacı değil, özel olarak hâdis nesnenin ancak fâil-i muhtârın fiili olabileceği tartışması elzem gözükmektedir. Var kılınan nesne bağlamında ele alınan bir diğer tartışma *taalluk kavramının izafî bir hüküm* olduğu düşüncesinin gerektirdiği problemlerdir. Bu kavramın bir kısır döngüyü gerektirmediği kelamcıların taalluk kavramını nesnenin varlığa gelişi olarak yorumladıkları takip edilmektedir. Son olarak kelamcılar ve filozoflar bağlamında lafız düzeyinde ittifak oluşan ama mana düzeyinde en temel ihtilafın bu noktada barındığı *imkânsız* kavramı tahlil edilmiştir. Bu noktada kelamcıların imkân kavramının daha geniş olduğu zira âdetsel zorunluluğun dahi aşılması aklen mümkün görüldüğü saptanmaktadır. Filozofların ise düşünce ve ontoloji sistemlerinde tabî zorunluluk delinmez bir yapı oluşturduğundan dolayı, imkân kavramı daha dar ve daha belirlenmiş bir konumda gözükmektedir. Son olarak çelişmezlik yasası, üçüncü halin imkânsızlığı gibi kaideleri içeren aklî imkânsızlık hem kelamcılarının hem de filozofların görüşüne göre tanrının kudreti/yaratması dahilinde değildir.

II) Bu çalışmanın sonucunda ele alınan kişiler bağlamında aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır: Fahreddin er-Râzî kelâmî ve özellikle Eş'ârî çizgiyi koruyarak Zorunlu Varlığın fâil-i muhtâr olduğunu, âlemi imkân-ı hâss ile yarattığını, yani istemeseydi yaratmayabileceğini düşünmektedir. Yukarıda kısaca değinilen gerekçelerin ana çizgisi Râzî'nin eserlerinde serdettiği gerekçeler ve meselelerdir. Bundan dolayı tekrar sunduğu gerekçeler ele alınmayacaktır. Bununla beraber Râzî, Tûsî ve Kutbuddîn Râzî'nin anlatımına göre genel kelam çizgisinden farklı bir şekilde fâil-i muhtâr görüşünü hudûs meselesinin temeline yerleştirmektedir. Farklı bir ibare ile açıklamak gerekirse: Râzî âlemin hâdis olduğunu onun yaratıcısının fâil-i muhtâr olmasına dayandırmaktadır. Bu, Râzî düşüncesinde fâil-i muhtârın ne kadar merkezde ve meseleleri ne kadar belirleyici olduğunu göstermesi açısından önemlidir. İlaveten Râzî için bu tartışma sadece uluhiyyet bahislerinde değil, aynı zamanda nübüvvet bahislerinde de can alıcı bir noktada durmaktadır. Fâil-i muhtâr tanrı anlayışı Râzî için vazgeçilmez bir kaidedir, aksi takdirde nübüvvet, ahiret, hesap ve dinin hiçbir zemini bulunmaz, dini yaşantının hiçbir gerekçesi kurulamaz. Bu hassasiyetini Râzî şu şekilde dile getirmektedir:

“Hükümlerinin ileri gelenlerin bazılarına kitap yazdım: İhtiyatlı olan yol fâil-i muhtâr ve teklifin varlığını kabul etmektir. Zira eğer bu âlemin bir müessiri olmasaydı ya da bir müessiri var da bu müessir mücib olsaydı, veyahut müessir fâil-i muhtâr olsaydı da kullarını herhangi bir şey ile mükellef kılmıyaydı, o zaman kurtuluş herkes için hâsıl olurdu. Ama eğer (âlemin) müessiri kâdir ve mükellef kılan ise, o zaman kim bunu inkâr ederse, o elim bir azabı hak etmektedir. Sonuç olarak bu mezhep ihtiyata daha yakındır ve kabul etmeye daha elverişlidir.”²⁸⁷

Bu duruşunu son eserlerinden biri olan *el-Metâlibu'l-âliye*'de de görmekteyiz. Burada filozofların savundukları başlangıcı olmayan hâdis olguların zincirini reddederken Râzî böyle bir görüşün kabul edilmesinin mümkün olmadığını fâil-i muhtâr'dan yola çıkarak gerekçelendirmektedir. Fâil-i muhtâr düşüncesinin ise nübüvvetin tesisi için savunulması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁸⁸ Bundan dolayı

²⁸⁷ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, III, 129.

²⁸⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VIII, 57. (إنه لا شك أن هذه الحوادث المعتادة منتبهة إلى أول. وإلا لزم القول بحدوث حوادث).
لا أول لها، وذلك يوجب قدم العالم، و قدم العالم يقدر في إثبات الفاعل المختار، والقدر في الفاعل المختار يمنع من القول بصحة النبوة.
(قثبت: أنه لا بد من الاعتراف بوجود انتهاء هذه الحوادث المعتادة إلى أول ومبدأ)

Râzî'nin eserlerinin kronolojisi dikkate alındığında²⁸⁹ son eserlerine kadar fâil-i muhtârı savunduğunu ve buna bağlı bir şekilde âlemin hudûsu hakkında bilinmezci bir tavır takınmadığını ve âlemin hâdis olduğunu düşündüğü kesinleşmektedir.

Âmidî, Râzî çizgisini takip ederek hem fâil-i muhtâr tanrı anlayışını hem de âlemin hudûsunu savunmaktadır. Bununla birlikte eserlerinde iki tanrı anlayışı bağlamında geliştirilen tartışmalar farklı meseleler ile zenginleştirilmiştir. Örnek olarak kastın ezeliyeti meselesi -Râzî'nin eserlerinde de karşılaşmak mümkün olsa dahi- Âmidî bağlamında farklı bir veçhe bürünmektedir. Zira Cürcânî'nin Âmidî'ye ithaf ettiği kadîm âlemin fâil-i muhtâra dayandırılması görüşü Âmidî'nin bu tartışmalarda ele aldığı meselelerden dolayı bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermiştir. Âmidî, fâil-i muhtâr tanrı anlayışının kadîm âlem ile bağdaşmadığını, genel olarak da âlemin hudûsundan dolayı böyle bir düşüncenin mümkün olmadığını *Ebkâru'l-efkâr* adlı eserinde birçok yerde vurgulamaktadır. Lakin Âmidî'nin çözemediği bir problem şudur: Kasıt, ancak ilkesel olarak yokluğu varlığını önceleyen anlamda hâdis nesnelere taalluk edebilmektedir. Aksi takdirde tahsil-i hâsıl vuku bulmaktadır. Ayrıca terk Âmidî'ye göre bir fiildir. Bu iki önerme dikkate alındığında şöyle bir sorunla karşılaşmaktadır: Âlemin varlığından önceki yokluğu ezeldir. Âlemin var kılınmaması ise terk anlamında bir fiildir. Böylece âlemin ezeli yokluğu kastedilmektedir. Bu ise ezeli bir nesnenin kastedilmesi sonucunu beraberinde getirmektedir. Âmidî bu problemin bir cevabı olmadığını düşünmektedir. Sonuç olarak Âmidî, -Râzî'ye uygun bir şekilde ama Tûsî'nin filozofların görüşü hakkındaki algısına aykırı bir şekilde- hem fâil-i muhtâr tanrı anlayışını hem de âlemin ezeli olduğu görüşünü savunmamaktadır. Bu yaklaşım biçimi daha çok Tûsî'nin filozofların görüşü bağlamında serdettiği şartlı-kıyas gerekçesinin sunduğu bir görüştür. Âmidî üzerinden kelâmî görüşü daha iyi anlamada yardımcı olan bir diğer kavram ise *mûcib bi'l-irade ve mûcib bi'l-kudre* kavramlarıdır. İlk bakışta bu kavramlar vasıtasıyla Âmidî'nin kelamcılarının âlemdeki imkânı genişletme ve güçlendirmelerine karşılık, filozoflara yaklaşımcı, zorunluluk içeren bir terminoloji kurduğu düşünülse de aslında Âmidî – Râzî ve Lakkânî'de de bulunan- bir düşünceyi ifade etmektedir: Zorunlu

²⁸⁹ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir, (edt.), (İstanbul: İSAM Yay. 2013): 91-164.

Varlık bir nesneyi irade ettikten sonra o nesnenin varlığa gelmemesi imkânsızdır. Bunun haricinde bu terminolojinin Âmidî'nin kelamcılar ve filozoflar arasında bir uyum çabası olarak okunmasının hiçbir gerekçesi bulunmamaktadır.

Tûsî ise mezkûr diğer iki düşünürden farklı olarak fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât tanrı anlayışlarını farklı algılamaktadır. Şartlı-kıyas argümanına binaen Tûsî, filozofların da tanrının fâil-i muhtâr olduğunu düşündüklerini iddia etmektedir. Ayrıca kelamcılar ve filozoflar arasındaki ihtilafın da fâil-i muhtâr/mûcib bi'z-zât tartışması değil, dâînin ancak yok olan bir nesneye gerekçe olabileceği önermesinin zorunlu olup olmamasında yattığını söylemektedir. Böylece Tûsî, lafız düzeyinde kelamcılar ve filozoflar arasında uzlaştırıcı bir konumda durmaktadır, zira hem kelamcılarının hem de filozofların fâil-i muhtâr tanrıyı savunduklarını iddia etmektedir. Bununla birlikte Tûsî'nin geliştirdiği anlayış mefhum açısından ne kelamcılarının savunduğu ne de filozofların savunduğu bir görüş gibi gözükmemektedir. Kelamcılarının savunduğu tarzda fâil-i muhtâr Tûsî savunmamaktadır, zira Tûsî'ye göre hem tanrının sıfatları zâtından ayrı değildir hem de tanrı bir dâî/garaz olmaksızın yaratmamaktadır. Kelamcılar ise hem sıfatların zâtın gayrı olduğunu düşünmektedir, hem de müreccihsiz tercihi Allah için mümkün görmektedirler. Ayrıca filozofların savunduğu görüşten de farklı durmaktadır. Zira filozoflara göre tanrı imkân-ı âmm ile yaratmaktadır yani "Dileseydi, yaratmazdı." önermesi filozoflar için kabul edilebilir bir cümle değildir. Nitekim İbn Sînâ'nın kendisinin şartlı-kıyas önermesine getirdiği eleştiriler dikkate alınırsa, Tûsî'nin İbn Sînâ'nın rızası olmadan bir uzlaşmaya teşebbüs ettiği görülebilir. Bununla birlikte Tûsî'nin kendisi Zorunlu Varlığın fâil-i muhtâr olduğunu kabul etmektedir. Lakin kelamcılarının düşündüğü gibi Allah'ın zâtından ayrı olan sıfatlarla muhtâr olduğunu düşünmemektedir. Bu noktada Tûsî tartışmaya farklı bir vecih ekleyen bir kavrama önem vermektedir: Tam illet-nakıs illet. Tûsî'ye göre tanrı bir şarta bağlı olarak yaratmaktadır. O şart hem tanrının fâil-i muhtâr olması hem bir dâînin bulunması hem de yaratılacak olan nesnenin öncelikle madum olmasıdır. Ancak bu şartlarla illet, tam illet olmaktadır ve böylece Tûsî hem kelamcılarının fâil-i muhtâr anlayışını, hem filozofların illet-malul birlikteliği ilkesini, hem de Mu'tezilî anlamda Zorunlu Varlığın fiillerinin abesten hâli olduğu ilkesine riayet ederek farklı bir yaklaşım biçimi sergilemektedir.

Son olarak bu çalışmanın hem ele alınan düşünürler hem de mesele etrafında ulaşılan sonuçlar icâb kavramı dikkate alındığında fail-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât tartışmaları dört ana teoriyle açıklanabilir. Bir başka ifadeyle İslam düşünce tarihinin ele aldığımız gelenekleri itibariyle bir fâilin bir nesneyi gerektirmesi dört türde olabilir:

1. Fâilin iradesi ve fiilin gayesi göz ardı edildiğinde, fâilden fiilin sudurunu ifade eden zorunluluk.
2. İrade ve fiilin gayesi, fâilin zâtı ile aynı olduğu halde fiilin fâilden sudur etmesi.
3. Fâilin iradesi ve fiili takip eden maslahat dikkate alındığı halde fiilin gerektirilmesi.
4. Seçim ve ihtiyârdan sonra fiilin zorunlu olması.

Birinci tür gerektirmeyi savunan herhangi bir gelenek bulunmamaktadır. Her ne kadar Râzî gibi kelamcılar, filozofların bu tür bir zorunlu kılmayı savunduğunu söyleseler de filozoflara göre sudurda salt zât değil, Zorunlu Varlığın zâtı ile aynı olan bir irade ve ilimden söz etmek gerekir. Genel olarak kelamcılar ve filozoflar arasındaki tartışma daha çok ikinci tür gerektirmede bulunmaktadır. Zira Eş'arî kelamcılara göre irade zâtın aynı olmadığı gibi irade ve kudretin tanımı da imkân-ı hâssı dikkate alan ve zorunluluk içermeyen bir tanımdır. Filozoflara göre ise fiil ikinci tür zorunluluk ile vukuu bulur: İrade fâilin zâtının aynıdır ve zâtın varlığında, fiilin vukuu zorunludur. Bundan dolayı Tûsî, filozofların iradesi olmayan bir tanrıyı savunmadığını yani ilk şikkı savunmadıklarını söylemektedir.

Bu taksimde birbirinden ayrıştırılan bu iki görüş, Râzî gibi kelamcıların kabul etmediği ve anlamlı bulmadığı bir ayırımdır. Nitekim Râzî filozofların mûcib bi'z-zât tanrı anlayışlarına getirdiği eleştirilerinde birinci ve ikinci tarz gerektirmeyi birbirinden ayrı görmemektedir. Zira Râzî ve Âmidî'ye göre seçim, ancak imkân-ı hâss anlamında -yani yapmaması da mümkün olduğu halde- vuku bulmaktadır, kudret de hem terke hem fiile mümkün olacak şekilde tanımlanmaktadır. İmkân-ı âmm ile bir nesneyi var kılan her fâil tabî şekilde yakan bir ateşe benzetilir ve böylece birinci kısımdaki zorunluluk türünden olur. Râzî'ye göre bir fâil ya -imkân-ı hâss anlamında-

yapması ve yapmaması mümkün olduğu durumda bir seçendir (muhtâr) ya da -imkân-ı âmm anlamında- yakmaması mümkün olmadığı tarzda yakan ateş (mûcib) gibidir. Zira imkân-ı âmm ancak imkânsızı olumsuzlamaktadır, lakin bu iki nesne/olgu arasında bir seçim değildir.

Üçüncü maddede ifade edilen ise Eş'ârî kelamcıları ile Mu'tezilî kelamcıları arasındaki ihtilafı göstermektedir. Zira Mu'tezilî kelamcıları Allah'ın salah/aslaha göre yarattığını iddia etmektedirler. Ayrıca Allah için müreccihsiz tercihi kabul etmezler. Buna mukabil Eş'ârî kelamcıları Allah'ın salah/aslaha göre yaratması gerektiğini düşünmezler. Zira Allah fiillerinde herhangi bir sınırlamaya maruz kalmaz. Ayrıca Râzî'nin mülâhazalarında da gördüğümüz gibi, Eş'ârî kelamcıları Allah için müreccihsiz tercihi kabul etmektedirler. Bu bağlamda çalışmada gösterildiği gibi Tûsî'nin ara-form teklifini Mu'tezilî çizgi olarak algılamak uygun gözükmektedir. Zira Tûsî de Allah'ın fiillerinde dâînin bulunması zorunlu olduğunu ve müreccihsiz tercihin Allah için mümkün olmadığını söylemektedir. Bundan dolayı Tûsî'yi hem iradeyi kabul etmesi açısından hem de mezkûr gerekçelerden dolayı Mu'tezilî çizgiyi felsefi çizgi ile birleştiren birisi olarak okumak mümkün gözükmektedir.

Dördüncü tarzda “zorunluluk” ise, Eş'ârî kelamcıların savunduğu ve tanrının özgürlük/seçim ve ihtiyarını kuvvetlendiren bir yaklaşım biçimidir. Buna göre tanrı imkân-ı hâss anlamında fiil yapandır ve ne salah/aslah ilkesine, ne de müreccihsiz tercih ilkesine bağlı olarak yaratmaktadır. Bu yaklaşım biçiminin “îcâb” (zorunluluk) kavramı altına yerleştirilmesinin gerekçesini, Âmidî'de gördüğümüz *Mûcib bi'l-kudre ve Mûcib bi'l-irade* kavramlarında görmek mümkündür. Zira irade ve ihtiyârın vukuundan sonra fiil geri kalmaksızın vuku bulmaktadır. Fakat bu fâile nispetle bir zorunluluk değil, fiilin vukuuna nispetle bir zorunluluktur.²⁹⁰

İleriki çalışmalar için fâil-i muhtâr/mûcib bi'z-zât tartışmasının iki düşünce sistemini belirleyici bir merkeziyete sahip olduğu ve çok farklı alanlar dikkate alınarak tahlil edilmesi gerektiği saptanabilir. Bununla birlikte bu tez ile meselenin sadece az bir kısmının ele alındığı barizdir. Bundan dolayı ileriki çalışmalarda bu iki ilkesel

²⁹⁰ Mir Zâhid'in *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı esere yazdığı hâşiyesinden aktaran Tahânevî, *Keşşâfü'l-İstulâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 120-121.

kavramın metafizik, epistemoloji, fizik, ontoloji, etik ve aynı zamanda uluhiyyet, nübüvvet, mucize ve ahiret bahisleri dikkate alınarak da analiz edilmesi umulmaktadır.





KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir, “İbn Sînâ’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.VII, (İstanbul: 2003): 61-77.
- Altaş Eşref, “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü’l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, s. 2/3, (Ekim 2015): 75-170.
- Altaş, Eşref, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir, (edt.), (İstanbul: İSAM Yay. 2013): 91-164.
- Altaş, Eşref, “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir, (edt.), (İstanbul: İSAM Yay.2013), 41-90.
- Altaş, Eşref, “Felsefî Kelâm”ın Mahiyeti: Müteahhirîn Kelamında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?” *Osmanlı Düşüncesi, Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu*, Sakarya, 18-19 Ekim 2017, tebliğ.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).
- Âmidî, Seyfuddîn, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’-d-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdî, (Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2004/1424).
- Âmidî, Seyfuddîn, *Ğâyetu’l-merâm fî ‘ilmi’l-keâm*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2004/1424).
- Âmidî, Seyfuddîn, *Keşfü’-t-temvihât fî Şerhi’l-İşârât*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1971).

- Bulğen, Mehmet, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: İFAV, 2017).
- Craig, William Lane, *God and Abstract Objects*, (Cham: Springer, 2017).
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015).
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Târifât*, nşr. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî, (Kahire: Dâru'l-fadîle, t.y.).
- Çelebî, *Hâşiye 'alâ Şerhi 'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî, (Matbaatu's-s'âde, 1907/1325).
- Çelebi, İlyas, "Sıfat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), XXXVII, 100-106.
- Demir, Osman, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 23, (2010): 117-142.
- Demirkol, Murat, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2010).
- Eichner, Heidrun, "Al-Amidi and Fakhr al-Din al-Râzî: Two 13th-Century Approaches To Philosophical Kalâm", *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak, İbrahim Bor (edt.), (İstanbul: Ensar Yayınları, 2009): 333-345.
- Fûde, Said Abdullatif, *Buhûs fî 'ilmi 'l-keâm*, (Amman: Dâr ar-Râzî, 2004/1425).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü 'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Türkiye Yazmalar Eserler Kurumu, 2014).
- Husein Agha, Shiraz, "The Creation of The World in Time According to Fakhr al-Râzî", *Centar za religijske nauke "Kom"- Journal of Religious Sciences*, s. VI/2, (2017): 49-75.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).
- İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

- İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahri, (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982).
- İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicazi Sekka, (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373).
- Îcî, Adududdîn, *Kitâbu'l-Mevâkıf I-III*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beirut: Dâru'l-Cemîl, 1997/1317).
- İsfehânî, Şemseddîn, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid I-II*, nşr. Hammâd el-Advani, (Kuveyt: Dâru'z-Ziya, 2012/1433)
- İskenderoğlu, Muammer, “Fahredden er-Râzî’de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir (edt.), (İstanbul: İSAM Yay., 2013): 473-504.
- İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of The Eternity of The World*, (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002).
- Janssens, Jules, “Al-Amidi and His Integration of Philosophy into Kalam”, *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak, İbrahim Bor (edt.), (İstanbul: Ensar Yayınları, 2009): 305-322.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân- Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).
- Kaya, Mahmut, “İmkân”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009): 224-225.
- Kılıç, Muhammed Fatih, “İbn Sînâ’nın Hudûs Yorumu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, s. 1/2, (Aralık/2011): 104-131.
- Kılıç, Muhammed Fatih, “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, s. 15/18, (Ocak/2010): 115-134.
- Kılıç, Muhammed Fatih, “Nasîrüddîn et-Tûsî’nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risale fi'l-illeti'-tâmmе)”, *Mukaddime*, s. 8/1, (2017): 137-153.

- Kripke, Saul A., *Naming and Necessity*, (Cambridge: Harvard University Press Cambridge, 1972).
- Kutbuddîn Râzî, *el-Muḥâkemât beyne şerḥayi'l-İşârât ve't-tenbîhât I-III*, nşr. Kerim Feyda, (Kum: Müesseset matbuât dînî, 1383).
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).
- Lakkânî, Burhâneddîn, *Şerhü'n-Nâzım ale'l-Cevhere : Hidâyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd I-II*, nşr. Hüseyin Abdüssalihin el-Becaci, (Kahire: Darü'l-Besair, 2009/1430).
- Lammer, Andreas, "Eternity And Origination In The Works of Sayf al-Din al-Âmidî and Athîr al-Dîn al-Abharî: Two Discussions from the Seventh/Thirteenth Century", *The Muslim World*, s. 107, (Temmuz-2017): 432-481.
- Mahmoud Kharma, Marwa, "el-Îrâdetü'l-Îlâhiyye ve İşkâliyyetu Teallukihâ bi-Sâiri'l-Mümkinât", *İslâmî İlimler Dergisi*, s. 7/13: 159-180.
- Mâtûrîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, terc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yay. 2002).
- Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi'l-ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât I-II*, nşr. M. Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1410/1990).
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî I-IX*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1987).
- Râzî, Fahreddin, *et-Tefsirü'l-kebir, I-XXX*, n.y., (Beyrut : Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî).
- Râzî, Fahreddin, *Kitâbü'l-Erbâîn fi usûli'd-dîn I-II*, nşr. Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2004).
- Râzî, Fahreddin, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.).
- Râzî, Fahreddin, *Münâzarât- Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).

- Râzî, Fahreddin, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl I-IV*, nşr. Said Abdullatif Fude, (Beyrut: Dâruz-Zehâir, 1436/2015).
- Râzî, Fahreddin, *Şerhu Uyûni'l-hikme I-III*, (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373).
- Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât I-II*, nşr. Ali Riza Necfzade, (Tahran: Encümen asar mefahir firhenci: 1384).
- Reinhard G. Kratz, Hermann Speickermann (edt.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns: Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven*, (Berlin: De Gruyter, 2009).
- Rowe, William L., *Can God Be Free?*, (New York: Oxford University Press, 2004).
- Schrenk, Markus (edt.), *Handbuch: Metaphysik*, (Stuttgart: Metzler, 2017).
- Schulthess, Peter, "Kontingenz: Begriffsanalytisches und grundlegende Positionen in der Philosophie im Mittelalter", *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur*, S. Reichlin, C. Herberichs (edt.), (Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 2009).
- Semerkindî, Şemseddin, *el-Meârif fî şerhi's-Sehâif*, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Ktp., Nr. 827.
- Semerkindî, Şemseddin, *es-Sehâifü'l-ilâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, (Küveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985).
- Senor, Thomas D., "Defending Divine Freedom", *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Jonathan Kvanvig (edt.), (New York: Oxford University Press, 2008): 95-168.
- Senûsî, Ebû Abdullah, *Şerhu Akideti ehli't-tevhidi'l-kübra*, (Kahire : Matbaatü'l-Cerideti'l-İslam, 1936/1354).
- Sicilmâsî, Ahmed b. Mübarek, *Risâletun fî taallukât sıfâtillâh*, nşr. Nizâr Hamâdî, (Tunus: Dâru'l-İmâm İbnu'l-'Urfe).
- Siyalkûtî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Efendi el-Mağribî et-Tûnusî, (Matbaatu's-s'âde, 1907/1325).

- Swinburn, Richard, *The Coherence of Theism*, (New York: Oxford University Press, 1993).
- Şirinov, Agil, “Fahređđın Râzî ve Nasređđın Tûsî'nin İbn Sînâcılığı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya (edt.), (İstanbul: Kùltür A.Ş., 2009): 275-284.
- Şirinov, Agil, *Nasîruđđın Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, (İstanbul: İSAM Yay. 2011).
- Tahânevî, *Keşşâfû istilâhati'l-fünûn ve'l-ulûm I-II*, edt. Refik el-Acem ; thk. Ali Dahruc, (Beyrut : Mektebetu Lübnan 1995/1416).
- Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Makasid I-V*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1998/1419).
- Terkan, Fehrullah, “El-Ğazâlî'nin İlahi İradeye Dair Argümanları Ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar”, *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (edt.) Kolektif, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakùltesi Vakfı Yay., 2011): 615-639.
- Toksöz, Hatice, Cürcânî'nin Kudret Kavramıyla İlgili Değerlendirmeleri: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, M. Cüneyt Kaya (edt.), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015): 131-161.
- Tûsî, Nasîruđđın, *el-Edilletü'l-celiyye*, nşr. Abdullah Ni'me, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-lübnânî li't-tibâ'e ve'n-nşr, 1986).
- Tûsî, Nasîruđđın, *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hazim, (Lübnan: Dâru'l-ğurbe, 1992/1413).
- Tûsî, Nasîruđđın, *Telhîsu'l-Muhassal*, nşr. y., (Beyrut; Dâru'l-edvâ', 1985/1405).
- Tûsî, Nasîruđđın, *Şerhu'l-İşârât I-II*, nşr. Kerim Feyda, (Kum: Müesseset Matbuât Dînî, 1383).
- Tûsî, Nasîruđđın, Mubahasât beyne't-Tûsî ve'l- Kâtibî, çev. Murat Demirkol, *Felsefe Mektupları*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015).

- Türker, Ömer, “Üç Mesele- 1: Âlemin Ezeliliği”, *Gazzâlî Konuşmaları*, M. Cüneyt Kaya (edt.), (İstanbul: Küre Yayınları, 2017): 55-87.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İstanbul: İSAM Yay., 2010).
- Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi).
- Urmevî, Sirâceddîn, *Lübâbü'l-Erbaîn*, nşr. Muhammed Yusuf İdris, (Kahire: el-Aslein li Dirasat ve'n-Neşr ve Kalam Research and Media, 2016/1437).
- Üçer, İbrahim Halil, “Aristotelesçi Dünamisin Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teyehhu Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* s. 2/3 (2015): 35-74.
- Üçer, İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).
- Yağlı Mavil, Hikmet, “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. III/5, (2015): 175-193.
- Yücedoğru, Tefvik, “Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvîn Tartışması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. II/2, (1987): 253-262.
- Yücedoğru, Tefvik, “Tekvin”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009): 388-390.