

# İhtilafın Kökenleri: Sudurcu-Hudûscu Âlem Anlayışlarındaki Tartışmalar\*

## The Origins of the Conflict: Debates in the Emanationist and Creationist Universe Understanding

• Necmi DERİN<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
İslam Felsefesi ABD,  
Diyarbakır, Türkiye

Received: 17.05.2022

Received in revised form: 13.08.2022

Accepted: 16.08.2022

Available online: 25.10.2022

Correspondence:

Necmi DERİN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
İslam Felsefesi ABD,  
Diyarbakır, Türkiye  
necmiderin@gmail.com

\*Bu makale 25.12.2021 tarihinde  
İslam Felsefesinin Temel Sorunları  
sempozyumunda sunuldu

"İhtilafın Kökenleri: Sudurcu-Hudûscu Âlem  
Anlayışlarındaki Tartışmalar" başlıklı tebliğin  
genişletilmiş halidir.

**ÖZ** Çalışmamız sudur ve hudûs gibi iki farklı sistemin âlem anlayışı tartışmalarına dair ayrışma ve tartışma noktalarının özünde yatan temel sebepler üzerinedir. Konunun özünü teşkil eden hususlar, her iki sistemin "Vâcib'e ihtiyaç, hudûs mu yoksa imkân mıdır" sorusuna karşılık olarak öne sürdükleri argümanlarda saklıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî geleneğe mensup İslam filozofları, varlık hiyerarşisini imkân üzerinden açıklarken; mütekellimler konuya hudûsu esas alarak yaklaşırlar. Âlem anlayışına dair bu yaklaşım farklılıklarının temelinde, tartışmayı yürüten her iki geleneğin farklı sistem ve ilkelerden hareketle konuyu ele almaları yatmaktadır. Tanrı-âlem ilişkisini filozoflar tümel yaklaşımdan hareketle imkân üzerinden ele alır ve genel olarak kullanılan ifadeyle sudurcu bir anlayışla açıklarken; kelamcılar nominalist bir yaklaşımla hudûsa dayalı bir teoriyi benimsedikleri görülür. Her iki sistemin de yaklaşımlarındaki farklılık, ilk olarak varlık kavramının kullanımdan başlamaktadır. Kavramın içeriğine vacib-mümkün de girdiği için bu kullanımda sadece lafız ortaklığı olduğunu savunanlar olduğu gibi mana ortaklığını savunanlar da vardır. Mana ortaklığında tevatu ile teşkike dayalı iki çeşit görüş vardır. Müteahhirun kelamcılarının önemli kısmı tevatu; suduru benimseyen filozoflar da teşkikli kullanımı benimserler. Dereceli varlık anlayışı olan sudurcu yaklaşım, teşkikli kullanımı esas alarak varlık hiyerarşisini illet-malul ayrışması üzerine kurar. Varlıktaki bu nedensellik, vacib-mümkün veya diğer bir ifadeyle Tanrı-âlem ilişkisinin keyfiyetini gündeme getirmektedir. Tartışma, ikinci olarak Tanrı-âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine dair konuların izahıyla devam etmektedir. Filozoflar önceliği zatî olarak benimserken kelam geleneği önceliğin zamanla olacağını ifade ederler. Onlara göre Allah'ın en özel sıfatı kadimdir; kadimlik vasfında ortaklık diğer özellik ve sıfatlarında da ortaklığı gerektirir. Kadim olan sadece Allah'tır; diğer bütün var olanlar hadistir, hadislik vasfı da sonradan olma özelliği ile anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Tanrı ile âlem arasında öncelik-sonralık ancak zaman ile ortaya çıkar. Kelamcıların tevatu ile kullanımı benimseyip teşkikli kullanıma karşı olmalarının sebebi ise benimsemiş oldukları kadim anlayışından kaynaklanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı-Âlem ilişkisi; sudur; hudûs; filozoflar; kelamcılar

**ABSTRACT** Our study is on the main reasons underlying the divergence and conflict points of the debates on the understanding of the universe of two different systems such as emanation and hudûs. The issues that constitute the essence of the subject are hidden in the arguments put forward by both systems in response to the question "Is there a need for obligatory, hudûs or possibility?" While Islamic philosophers belonging to Peripatetic tradition such as Fârâbî and İbn Sînâ explain the hierarchy of existence through possibility; Theologians approach the subject on the basis of the hudûs. While philosophers deal with the God-universe relationship through the possibility of a universal approach and explain it with a generally used emanation; It is seen that theologians adopt a theory based on borders with a nominalist approach. The difference in the approaches of both systems first starts with the use of the concept of being. Since obligatory-possible is included in the content of the concept, there are those who argue that there is only a commonality of words in this usage, as well as those who defend the commonality of meaning. There are two types of views based on tawatu and teskik in meaning partnership. An important part of the mutaahhirun theologians adopt tawatu; Philosophers who adopt emanation also adopt exponential usage. Secondly, the discussion continues with the explanation of the issues related to the priority-recency relationship between God and the universe. While the philosophers adopt the priority personally, the tradition of kalam states that the priority will be in time. The reason why theologians adopt the use of tawatu and oppose the use with teskik stems from the ancient understanding they have adopted.

**Keywords:** God-Universe relationship; emanation; hudûs; philosophers; theologians

**EXTENDED ABSTRACT**

One of the most fundamental problems in the medieval Islamic world was the debate on the relationship between God and the Realm. There are a number of principles on which these debates, which have determined the direction of thought traditions for many years, are based. Our study is on the main reasons underlying the divergence and conflict points of the debates on the understanding of the universe of two different systems such as emanation and hudûs. The issues that constitute the essence of the subject are hidden in the arguments put forward by both systems in response to the question "Is there a need for obligatory, hudûs or possibility?" While Islamic philosophers belonging to Peripatetic tradition such as Fârâbî and İbn Sînâ explain the hierarchy of existence through possibility; Theologians approach the subject on the basis of the hudûs. The basis of these differences in approach to the understanding of the universe lies in the fact that both traditions that conduct the discussion deal with the subject based on different systems and principles. While philosophers deal with the God-universe relationship through the possibility of a universal approach and explain it with a generally used emanation; It is seen that theologians adopt a theory based on borders with a nominalist approach. The difference in the approaches of both systems first starts with the use of the concept of being. Since obligatory-possible is included in the content of the concept, there are those who argue that there is only a commonality of words in this usage, as well as those who defend the commonality of meaning. There are two types of views based on tawatu and teskik in meaning partnership. An important part of the mutaahhirun theologians adopt tawatu; Philosophers who adopt emanation also adopt exponential usage. The emanationist approach, which has a gradual understanding of being, builds the hierarchy of assets on the separation of the reason-result, based on the developed use. This causality in existence brings up the nature of the obligatory-possible or, in other words, God-universe relationship. Secondly, the discussion continues with the explanation of the issues related to the priority-recency relationship between God and the universe. While the philosophers adopt the priority personally, the tradition of kalam states that the priority will be in time. According to them, God's most special attribute is eternal; partnership in the quality of being ancient also requires partnership in other features and attributes. It is only God who is ancient; All other existences are hadis, and the quality of being a hadis is understood by the feature of being later. Therefore, the priority and recency between God and the world emerges only with time. The reason why theologians adopt the use of tawatu and oppose the use with teskik stems from the ancient understanding they have adopted.

**K**elam geleneği ile İslam filozofları arasındaki temel ihtilaflar olarak; Mucib bizzat Tanrı tasavvuruna karşı fail-i muhtar Tanrı tasavvuru, nedensellik teorisine karşı âdet teorisi, soyut nefis anlayışına karşı atomcu insan tasavvuru, Tanrı'nın âlemden zâtî olarak önce olmasına karşı Tanrı'nın âleme zamansal olarak önce olduğu gibi konular zikredilebilir.<sup>1</sup> Bu ihtilafların başta gelenlerinden biri de "Vâcib'e ihtiyacın sebebi, hudûs mu yoksa imkân mı" sorusuyla birlikte gündeme gelir.

İslam filozoflarıyla kelamcılarının ayrıştığı en temel konulardan biri bu sorunun cevabında yatmaktadır. İbn Sînâ, bu ihtiyacın sebebini, 'mâlûlün bir illet vasıtasıyla vücûda gelmesini sağlayan imkân' olarak görmekte ve hudûsun mâlûlün varlığa çıkmasının sebebi olamayacağını ifade etmektedir.<sup>2</sup> Bu ve buna benzer soru ve sorunları ayrı ayrı ele alarak cevap bulmak yerine bütün bu problemlerin dayandığı temel farklılığın varlık kavramının kullanımı olduğunu görüyoruz. Bu kanaatimizi, "bir şey ne kadar genel ise ona dair bilgimiz de o kadar kâmil ve tam olur, varlık da şeylerin en geçerli ve kapsayıcısıdır"<sup>3</sup> sözü pekiştirmektedir ki bu, aynı zamanda kelam geleneğindeki değişimi gösteren bir örnektir. Çünkü mütekaddimin dönemi kelam kitaplarında tümel anlayışı kabul eden örnek görmek mümkün değildir. Zira bu dönem kelam kitapları, Tanrı merkezli bir anlayışı esas alır ve bunu felsefî dille ifade edersek nominalist bir yaklaşımla yapar. Bu yaklaşımın temel hassasiyeti Tanrı'nın irade ve ihtiyarını vurgulamaktır. Müteahhirun dönemi kelam kitaplarına baktığımızda umur-i amme bölümüyle başlar ki burada varlık, adem, vücub, imkan, imtina, mahiyet gibi tümel kavramlar yer alır.

<sup>1</sup> Nasreddin Tûsî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut 1993, c. 3, s. 34.

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1992, c. 2, s. 213-214.

<sup>3</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabliyyât*, nşr. Muhammed M. el-Bağdadi, Beyrut 1990, c. 1, s. 90-91. Bu anlayış aynı zamanda ilimlerin en değerlisi ve üstünü tartışmalarını da içeren bir özelliği vardır. Muhyiddin Talişi'nin ifadesiyle "bir şey ne kadar genel ise onu inceleyen ilimde o kadar üstün ve tam olur." Detaylı bilgi için bkz: Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019, s.239-242.

Müteahhirun dönemi kelimeler kitaplarının umur-i amme kısmında ele alınan tümel kavramların başında da varlık kavramı gelir. Meşşâî filozoflarla mütekellimler arasında konu ve kavramların ortak alanı oluşmakla birlikte hassasiyetlerin yansıdığı ayrışmaların da bu kavramlar üzerinde olduğu görülür. Herhangi bir teorinin dayandığı temel kavramlar anlaşılmadan, o teorinin soruna getirdiği çözümlenmeyi anlamak mümkün olmamaktadır.

## LAFIZ ORTAKLIĞINA GÖRE VARLIK

Varlık kavramının incelenmesi Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları ile müteahhirun dönemi kelimeler kitapları arasında ortak olmakla birlikte tartışmanın yaşandığı esas konu varlık kavramının kullanımınıdır. Tartışma, varlık kavramının ilk etapta lafız ortaklığı ile mi yoksa mana ortaklığıyla mı ele alınacağı üzerinedir.

Lafız veya mana ortaklığı meselesi, dilbilim ve mantık konularıyla ilgili bir konudur. Dil ve mantık açısından lafız, manaya delalet eden bir şeydir. O yüzden ortaklık, lafız veya manada olabilir.

Türkçe’de kara, ekme, boğaz, aç, yüzmek vb. gibi kelimelerin farklı anlamları vardır. Bu kelimeler lafız olarak aynı iken mana olarak farklı anlamlarda kullanılabilir. Bu tarz ortaklığa lafız ortaklığı/eşsesli denilir. Yüz kelimesi deri yüzmek, kesici aletlerdeki ağız, yüzey, nedeniyle bir şeyin görünen bölümünde kullanılan kumaş, suda yüzmek fiilleri ile sayı ve surat gibi birbirinden farklı anlamlar karşılığında kullanılır. Müstereklik, birden çok anlamın aynı lafız tarafından gösterilmesidir.<sup>4</sup> Şu halde ortaklık, anlamın değil lafızın sıfatı olmaktadır. Çünkü anlamlar, birden çok ve farklı iken, bu anlamlar arasında ortak olan şey lafızdır. Bir lafız müşterek yapan şey, birden çok anlamı göstermek üzere ve söz konusu anlamlardan her biri için yeni anlam verilmesidir. Bu anlamlar arasında ortaklık yoktur.<sup>5</sup>

Ebu’l-Hasen el-Eş’arî ve Mu’tezile’den Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, varlık kavramındaki kullanımda lafız ortaklığını savunurlar. Bu ikisine göre Allah ile mümkünler için kullanılan varlık kavramının ortaklığı lafızda olup anlamda değildir.<sup>6</sup> Bu durumda her mevcudun varlığı onun mahiyetiyle aynı olmakta ve dış dünyadaki oluşun kendisi o şeyin varlığı ve mahiyeti olmaktadır.<sup>7</sup> Cüveynî bunu şu şekilde ifade eder “Varlık (vucûd) sıfatlardan sayılmaz, zira varlık zâtın kendisidir.”<sup>8</sup> Burada mahiyete zait bir varlık anlayışı yerine, mahiyetin bir parçası olan bir kullanımın savunulmaktadır. Yani Eşârîlere göre varlık hakikatin kendisidir. Varlığı lafız ortaklığı ile kullanmanın sebebi, Allah ile mümkün varlıkları mana olarak birbirinden farklılaştırmak içindir. Yani varlık Allah için kullanıldığında sahip olduğu anlam ile Allah’ın dışındakiler için kullanıldığında anlam farklıdır. Bu tarz kullanımın sebebi Allah’ı tenzih etme olduğu anlaşılmaktadır. Diğer fertler hakkında kullandığımız varlık kavramını Allah için de kullanırsak Allah’ın uluhiyet ve rububiyetini aşkın olmaktan çıkarıp içkin bir forma girmesine kapı aralanmış olacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla buna zemin hazırlamamak için Ebu’l-Hasen el-Eş’arî ve Ebu’l-Hüseyin el-Basrî lafız ortaklığını benimsemektedir.

<sup>4</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Târîfât*, Lübnan 2007, s. 195; Seyfeddin Âmidî, *el-Mübîn fi meâni elfazi’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn*, thk. Abdülemir A’sem, Beyrut 1987, s. 51

<sup>5</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhü’l-İşârât*, s. 303.

<sup>6</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetu hikmeti’l-ayn*, (Mübâreksâh şerhiyle birlikte), s. 9, 13; Abdülcebar Rifâî, *Mebâdiu’l-felsefeti’l-islamiyye*, Bağdat 2005, c. 1, s. 190; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev: Ömer Türker, İstanbul 2015, c. 1, s. 488.

<sup>7</sup> Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcânî’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2006, s. 27.

<sup>8</sup> İmâmü’l-Haremeyn Ebi’l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd ilâ kavâti’l-edilleti fi usûli’l-i’tikâd*, thk. Esad Temîm, Lübnan 1985, s. 52; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbu’l-irşâd)*, çev: Heyet, Ankara 2010, s. 45.

Lafız ortaklığının çözmeye çalıştığı konuların yanında probleme sebep olan yönleri de vardır. Lafız ortaklığı kabul edildiğinde kavramın taksimi yapılmamış olmaktadır. Örneğin yüz kelimesine farklı anlamlar yükleyerek açıkladığımızda taksim edilmiş olmaz. Sadece yüz kelimesinin hangi anlamları ifade ettiği belirtilmiş olur. Hâlbuki varlık kavramı, kelâmcılar açısından vâcib-mümkün veya kadîm-hâdis diye taksim edilir. Lafız ortaklığında varlık kavramı, vâcib/kadîm için ayrı manaya, mümkün/hâdis için ayrı manaya gelir. O zaman da varlığın vâcib/kadîm ya da mümkün/hâdis şeklinde taksimi mümkün olmaz. Bu tarz bir kullanımın diğer sorunu özel varlıkların ortadan kalkmasıyla genel varlık da ortadan kalkar. Yani taksimdeki anlamlardan biri ortadan kaybolursa, taksim yapılan müşterek lafız da taksim özelliğini kaybeder.<sup>9</sup>

## TEVATU ORTAKLIĞINA GÖRE VARLIK

Lafız ortaklığının yanında manada ortaklık konusu da vardır. Manada ortaklığın da kendi içinde tevatu ve teşkik diye iki kısmı vardır. Tevatu tarzı ortaklık, mananın özelliği olup bütün fertlerde eşitliği ifade eder. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin dışında kalan kelimelerin geleneğinin önemli bir kısmı varlık kavramını, lâfzî ortaklıkla kullanımını tercih etmedikleri görülür. Onların benimsedikleri kullanım eşit mana (mütevâtî) ortaklığıdır. Buna göre varlık kavramı, bütün mevcudat için aynı tarzda kullanılan bir lafız olarak ele alınır. Buna göre, lafza ortak olan bütün fertler, özellikleri bakımından da ortaklardır. Vâcib ve mümkün arasında ortak olan varlık, varlık olmak bakımından ya bir mahiyete ilişmeyi ya da ilişmemeyi veyahut hiçbir şeyi gerektirmez.<sup>10</sup> Eğer varlık mahiyete ilişmeyi gerektirirse, her mevcutta aynı durumun geçerli olması lazımdır. Buna göre varlığın mahiyete ilişmesini, mümkünler için kabul edip, Vâcib için kabul etmemek olmaz. Çünkü hakikat hâsıl olunca onun lazımı da hâsıl olmaktadır. Buna göre, mahiyet hâsıl olunca, lazımı olan varlık da hâsıl olmaktadır. Başka bir ifadeyle, vâcib veya mümkün varlığın, varlık olmak bakımından bir lazımı vardır. Bu da bir mahiyete ilişmesidir. Tevatu anlamında kullanıldığında varlık, bütün fertlerde aynı şekilde kullanılması gerektiğini Tûsî'den hareketle şu şekilde örneklendirmek mümkündür: Işık kelimesi güneş için ele alındığında akşamın veya karanlığın zevalini gerektirir. Eğer ışık kelimesi tevatu manası ile ortaklığı savunulursa o zaman ışığın güneş için lazımı diğer fertler için de geçerlidir. Yani lamba, ateş veya mum ışığı için de karanlık veya akşamın zevali gerekir. Varlık kavramı, tevatu ile ele alındığında lazımların ilişkisi gündeme gelmekte melzuma ilişkin lazımlar bütün fertler için de gerekmektedir.

Tevatu ile kullanımda varlık, vâcib için de mümkünler için de mahiyet üzerine zaittir.<sup>11</sup> Müteahhirîn kelâmcılarına göre varlık, vâcib ile mümkünlerde ortak olmak haysiyetiyle ikisi arasındaki fark, varlıktan değil mahiyetten kaynaklanmaktadır.<sup>12</sup> Buna göre vâcib'in mahiyeti akıl tarafından kavranamayan bir hakikate sahip olup zatı itibarıyla kendi özel varlığını gerektirir. Bu ayrım mefhum itibarıyla olup zat itibarıyla değildir. Kayıt ve izafetlerle farklılaşan tek bir hakikat olup vâcibin varlığı ayanda oluştan ibarettir; vacip ve mümkün arasındaki farklılık, varlıkta değil mahiyettedir. Çünkü

<sup>9</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 303-306. Nasîruddîn Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâli, Kum 1407, s. 111; İbnu'l Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fi Şerh Tecridi'l İtikâd*, nşr. Hasan Hasanzâde Âmulî, Kum 1430, s. 6; Alâeddin el-Kuşçu, *Şerh Tecridi'l İtikâd*, s. 7; Mîrek Şemseddin Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu hikmeti'l-ayn*, Kazan 1315, s. 9.

<sup>10</sup> Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-ḥükemâ' ve'l-mütekellimîn*, ts. Ezher, Birlikte: Nasîruddîn Tûsî, *Telhisü'l-muhassal*, s. 65.

<sup>11</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 306-308; Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Ün. SBE., İstanbul 2002, s. 81.

<sup>12</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 306.

ayrımın zat ile değil mefhumla olduğu kaydını düşmelerinin sebebi birden fazla kadîm varlık anlayışına sebep vermemek içindir.

Varlığın mahiyete zait olması konusunda Eş'arî ve Basrî dışındaki kelâmcıların çoğunluğu ile filozoflar arasındaki ihtilaf, vâcib varlık hakkındadır. Filozoflar vâcib varlık için varlık-mahiyet ayrışmasını kabul etmezken kelâmcılar bunu kabul ederler. Varlığın mahiyet üzerine zait veya aynılığı konusunda filozoflar vâcib varlıkta mahiyetin varlıkla aynı olduğunu, mümkünlerde ise varlığın mahiyetten ayrı olup sonradan iliştiğini ileri sürerler.<sup>13</sup> Onlara göre varlık ile mahiyet ayrı şeylerdir. Bunu anlayabilmek için varlığı mahiyete yüklem kılmak ve oluşan cümlelerin anlamlı olup olmadığına bakmak gerekir. Eğer varlık mahiyetle aynı şey ise kurulan cümle anlamsız olurken, mahiyetten ayrı olduğunda kurulan cümle anlamlı olmaktadır. Nitekim “bu mahiyet mahiyettir” önermesi bir anlam ifade etmezken “bu mahiyet vardır” cümlesi bir anlam ifade etmektedir.

Filozoflar, mümkünlerde varlık ile mahiyetin ayrı olduğunu ama bu ayrımın hariçte değil akılda olduğunu ileri sürerler. Yani onlara göre varlık, mahiyete zaittir ki bunun olabilmesi de zihnî varlığı kabul etmekle mümkündür. Zihnî varlığı kabul etmeyenler ise varlığın mahiyetle ya aynı olduğunu ya da ayrışmanın hariçte olduğunu kabul ederler. Varlığın mahiyete zaitliğini savunan birinci görüş Meşşâî geleneğin tavrı iken, ikinci görüş kelâmcılara aittir. İkinci gruptakiler de varlıkla mahiyet arasında bir ayrışma olmadığını ileri sürenlerdir. Bunların başında Eş'arî ve el-Basrî gelirken ayrışmanın hariçte olduğunu söyleyenler ise madumun şeyliğini savunan Mu'tezile kelâmcılarıdır.<sup>14</sup>

## TEŞKİK ORTAKLIĞINA GÖRE VARLIK

Varlıkla ilgili ortaklığın lafız ve tevatü ile kullanımından farklı diğer bir çeşidi daha vardır. İslam filozofları özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın öncülük ettiği bu kullanım, teşkikli ortaklık yani dereceli anlam eşitliğidir. Buna göre varlık tek bir mana kapsamında ele alınırken, misdak/ma sadakları olan fertlerinde yani vâcib ve mümkün varlıklarda dereceli anlam farkıyla ele alınmaktadır. “Allah vardır” önermesi ile “İnsan vardır” önermesinde kullanılan “vardır” kavramı iki önermede de aynı manada kullanılır. Aralarındaki fark, önermenin konusunda bulunan zatlara ilişkin hükümlerdedir. İlk önermeye zorunluluk, öncelik, kuvvet ve evleviyet gibi hükümler ilişirken ikinci önermeye imkân, sonralık, zayıflık ve ihtiyaç gibi hükümler ilişmektedir. Birinci önermede varlık, konuya yani Allah'a sonradan ilişkin bir yükleme şeklinde anlaşılır. Hâlbuki ikinci önermede varlık, konuya sonradan katılan bir şey şeklinde anlaşılır.<sup>15</sup>

Filozoflara göre bunun sebebi, vâcib varlıkta varlık ile mahiyet aynı; mümkünlerde ise varlık ile mahiyet ayrı olup, varlığın mahiyete ilişmesi illetler sebebiyle mümkün hale gelmesindedir. İbn Sînâ bunu:

“Kendinde hakikati imkân olan şey, kendi zatından dolayı mevcut olmaz. Onun kendi zatından olan varlığı, mümkün olması bakımından kendi yokluğundan daha öncelikli değildir. Dolayısıyla eğer ikisinden biri daha öncelikli olursa bu bir şeyin varlığı dolayısıyla veya varlığı olmaması dolayısıyla olur. Her bir mümkünün varlığı kendi dışındadır”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik* 2, s. 88-93.

<sup>14</sup> İcî ve Cürçânî'nin açıklamaları için bkz. *Şerhu'l-mevâkıf*, c. 2, 151-156; Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsıd*, c. 1, s. 52-53.

<sup>15</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-huruf*, çev: Ömer Türker, İstanbul 2008, s. 143; Şaban Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 2002, s. 71.

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *İşârât*, s. 127.

şeklinde ifade eder. Varlığa ilişkin ayrı hükümlerin vâcib-mümkün ayırımından, bunun da illet olmak ile illete muhtaç olmak (malul) anlayışından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Buna göre Vâcib, varlığı ile hakikati bir ve aynı olan tam illettir. Mümkünlerde ise varlık, mahiyet üzerine zait olup malul olandır.<sup>18</sup>

## ÖNCELİK-SONRALIK

İllet-malul anlayışında kelim ile felsefenin karşı karşıya geldiği yer öncelik-sonralık konusudur. İlet-maluldeki öncelik-sonralık ilişkisi Tanrı-âlem ilişkisiyle de irtibatlı olduğu için Fârâbî ve İbn Sînâ'nın verdiği bilgilere değinmek yerinde olacaktır. Fârâbî, önce-sonra meselesinde, zaman, tabiat, mükemmellik, derece ve başka bir şeyin varlık sebebi olmak üzere beş türlü öncelik zikreder.<sup>19</sup> İbn Sînâ ise tabiat, zaman, mertebe, zat ve şeref olmak üzere beş türlü öncelik olduğunu söyler.<sup>20</sup> Fahreddin Râzî ve Nasîruddîn Tûsî'de İbn Sînâ'yı takip ederek, beş çeşit öncelik ve sonralıktan örnekler vererek konuyu ele alır:

1. Zaman (dün bugünden zaman bakımından öncedir).
2. Tabiat (bir ikiden, cevher arazdan tabiat itibariyle öncedir).
3. Rütbe (en yüksek cins orta ve alt cinsten rütbe bakımından öncedir).
4. Şeref (âlim, öğrenciden şeref bakımından öncedir. İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî bu şıkka örnek olarak, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'den şeref bakımından önceliğini vermektedirler).
5. Zat (illet malulünden, parmak yüzükten zat bakımından öncedir).<sup>21</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ, illet-malul söz konusu olduğunda öncelik ve sonralığı, zat bakımından değerlendirir.<sup>22</sup> İletinin önceliği zâtî mi zamani mi olduğu meselesi kelim ile felsefenin karşı karşıya geldiği konuların başında gelmektedir. Filozoflar zâtî önceliği kabul ederler, bu manada Allah'ın âlemden evvel olmasına kîdem-i zâtî denilir. Âlem sadece zat bakımından sonradır, bu manadaki sonralığa hudûs-u zâtî denir. Bu, malulün illetten sonra gelmesi gibi bir sonralıktır. Kelamcılar ise tam tersini yani Allah'ın zaman bakımından âlemden önce olduğunu kabul ederler. Buna Kîdem-i zamani adı verilmektedir. Âlemin de Allah'tan sonra olduğunu kabul ederler, buna da Hudûs-u zamani adını verirler. Felsefe bu manadaki hudûsu kabul etmemektedir.

Filozoflara göre illet ile malul arasında zaman fasılası yoktur, eğer olursa iki sonuç karşımıza çıkar:

1. İlet ile malulü arasına zaman girerse, o zaman malulün illetini tespit etmek imkânsız olabilir.
2. İlk illette durma zorunluluğu ortadan kalkar. Çünkü illet var olduğunda malul bulunmuyorsa, malulün illeti birçok farklı illete isnat edilebilir. Bir illetin illet olabilmesi için zamani değil zâtî öncelik (takaddüm) olmalıdır. Eğer zaman bakımından öncelik olursa o zaman malulün, maduma dayandığı sonucu ortaya çıkar.

İlet-malul arasındaki öncelik konusu aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisini de gündeme getirir ki felsefe ile kelim geleneği arasındaki tartışmanın yaşandığı ve Gazzâlî'nin de tekfirle itham ettiği üç

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik 1*, çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 36.

<sup>18</sup> İbn Sînâ bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Eğer Allah Teâlâ'nın varlığı mahiyetine zait olsaydı Vâcib değil mümkün olurdu. Eğer varlığı mahiyetine zait olsaydı, Allah'ın varlığı, mahiyetinin sıfatlarından bir sığata dönüşürdü. Ama mevsuf olmadan, sıfat da düşünülemez." İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik 2*, s. 88-93.

<sup>19</sup> Fârâbî, *Fusûlu Hamse*-Mantık inde Fârâbî içinde- thk. Refik Acem, Beyrut 1987, s. 66; Nihat Keklik, *Fârâbî Mantığı*, c. 2, s. 79.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 257-258.

<sup>21</sup> Nasîruddîn Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, thk. Hasan Şâfi-Muhammed Said Cemaeddin, Kahire 1988, s. 80; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbain fi usûli'd-din*, thk. Ahmed Hic'azi Sekâ, Beyrut 2004, s. 18-22.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 254.

konudan biridir. İlet malul veya sebep müsebbep ilişkisinde esas problem Tanrı âlem ilişkisinde zamani bir öncelik var mıdır yok mudur sorusunda düğümlenmektedir. Tanrı, âlemin illeti diyorsak, âlemin Tanrı'dan zaman fasılası girmeden var olduğunu kabul etmek zorundayız. Bir illetin malulünün gecikmesi için illetin şartlarının eksik olması gerekir. Çünkü filozoflara göre illetin bütün şartları gerçekleştiğinde, malulü ondan zorunlu olarak, araya fasıla girmeden çıkması gerekmektedir. Zamani tekaddüm kabul edilirse illet zinciri, İlk İlete değil bir öncesine gider ve varlığın hareketinde de kopukluk meydana gelir. O zaman da maduma dayanmakta yani araya yokluk girmektedir. Aynı şekilde zincir tek bir silsileden de ibaret olmaz. Farklı farklı çok sayıda zincir olması gerekmektedir. İlet dediğimiz şeyin, aynı zamanda bilfiilliği ifade etmesi de gerekmektedir. Bilkuvveliği kabul edilirse o zaman illet olamaz. İlet zincirini, ilk illete kadar götürebilmek için (zaman fasılası değil) zorunluluk bağı olması gerekmektedir.

Filozoflara göre âlem için zamansal bir başlangıç varsayılması durumunda, bizi yoklukta öncelik-sonralık problemiyle karşı karşıya bırakan, hâlihazırda içinde bulunduğumuz âlemden önce bir başka âlemin bulunma ihtimalinin söz konusu olduğunu belirtirler. Eğer bu âlemden önce bir başka âlemin bulunma ihtimali varsa o zaman, bulunması muhtemel olan âlemden önce de başka bir âlemin var olması mümkün hale gelir. İçinde yaşadığımız âlem henüz yokken birbirini önceleyen sonsuz sayıda âlemlerin bulunma ihtimali ise bizi sonsuza değin süren bir teselsüle götürür. İbn Sînâ, madumun şeyiyyetini savunan Mutezilî kalamcılarını da bu sebepten dolayı eleştirir. Çünkü yokluğun sabitesi varsa sonsuz sayıda âlemlerin varlığı fikri de mümkün hale gelir ki bu görüş konuyu teselsüle sebep olacak bir zaman anlayışına götürür. Bu ise kendi koydukları temel ilkelerle çelişmeye götürür.

Vâcib ile mümkün varlıklar arasında var olan zâtî önceliğe İbn Sînâ, “elimi hareket ettirdim ve anahtar hareket etti” örneğini vermektedir.<sup>23</sup> El ve anahtarın hareketi zaman bakımından beraber olsa da elin hareketi zâtî olarak önce anahtarın hareketi ise zâtî olarak sonradır. Bu tarz önceliğe dair diğer bir örnek de parmaktaki yüzüğün hareketidir. Parmak hareket ettirilince yüzük de hareket etmektedir. Zaman bakımından öncelik olmasa da zat bakımından öncelik vardır. Filozofların Vâcibü'l vücûd ile ilk sudûr eden akıllar arasında var olduğunu iddia ettikleri öncelik, zâtî önceliktir. Dolayısıyla filozoflara göre ilk illet ile ilk malul yani akıllar arasında zaman fasılası bulunmaz. Çünkü zaman, birinci akıldan sonra varlık alanına çıkan büyük feleğin hareketine denir. Henüz var olmayan bir şeyle tanım yapmak muhal olacağı için zaman fasılasını kabul etmezler. Ama zaman fasılasını kabul etmemek, ilk aklın vacib li-zâtihi olduğu anlamına da gelmez. Parmak ile yüzüğün hareketi arasında nasıl zamana dayalı bir öncelik değil de zâtî öncelik var ise Mebdeü'l-evvel ile ilk fezeyan eden ilk akıl arasında da zâtî öncelik-sonralık vardır.<sup>24</sup> Bununla birlikte ilk aklın varlığı kendinden olmayıp malul olması (Vâcib li-gayrihi) da onun kadîm olamayacağını ifade etmektedir. Ayrıca ilk akıl sonralığın yanında varlığı başkasından olan malul olmakla birlikte varlığı mahiyetine ârız olandır. Fakat filozofların bu varlık tasavvuru, Kelâm anlayışına göre zaman fasılası olmayan bir yaratma anlayışına dayandığı için kıdemî bir yaratma anlamına gelir ki bu, Gazzâlî'nin felsefecileri tekfirle itham ettiği meselelerden biridir.<sup>25</sup>

Özellikle Mu'tezile düşüncesine göre kadîm vasfı sadece Allah'a ait olup O'nun en özel sıfattır. Bu düşünce geleneğine göre bir şeye en hususî vasıfta ortak olan, o şeye tüm vasıflarda ortak olmuş sayılır.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *İşârât*, s. 138.

<sup>24</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire 1968, s. 96-97.

<sup>25</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 293-294; Kemal Sözen, “Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2000, c. 13, sayı: 3-4, s. 400-409.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. 11, s. 432.

Bu sebepten dolayı kadîm sıfatını, diğer varlıklara aitmiş izlenimini veren her tür düşünceden tenzih etmek için filozofların zâtî öncelik, imkân, illet-malul ve zihnî varlık anlayışlarına karşı çıkarlar. Allah'ı, mahlûkattan ayırt edebilecek olan en ayırıcı özelliği onlara göre kadîm sıfatıdır. Diğer bütün var olanlar hâdis olmaktadır. Allah'a atfedilecek bütün sıfatlar hâdis özelliği taşımaması veya hâdis olanların değillemesi ile anlaşılması gerekir. Bu tarz bir düşüncenin temelinde şahidi gaybe kıyas etme yöntemi bulunmaktadır. Mu'tezile'nin esas önceliği Allah'ın varlığını, birliğini ve diğer varlıklardan farklı olan özel sıfatını ispat etme çabası gelmektedir.

İbn Sînâ ise hudûsa dayalı anlayışa karşı çıkar. Filozoflar Mûcib bi'z-zât üzerinden mevcudatı açıklamayı esas alırlar. Zira hudûsa dayalı bir anlayış, âlemi kadîm olmaktan uzak tutarken, zaman ve maddeyi ezeli hale getirmektedir ki filozofların kelâmcılara yönelttiği eleştirilerden biri de budur. Ayrıca hudûs anlayışı âlemin sadece yokluktan varlığa çıkmasını açıklamaktadır. Eğer âlem, yokluktan varlığa çıkmakta bir fâile muhtaç olsaydı, var olduktan sonra bir fâile ihtiyacı kalmazdı.<sup>27</sup> İbn Sînâ, varlığa gelen bir şeyin devamlılığını sadece hudûs illeti ile açıklanamayacağını, bunun yanında sebat illetinin de olması gerektiğini ifade eder. Hudûs varlığa gelmek için yeterli olurken, bir şeyin devamını izah etmekte yeterli değildir.<sup>28</sup>

Kelâmcılar, filozofların eleştirilerini hâdisteki devamlılığı sürekli yaratma ile izah ederler. Fakat sürekli yaratma anlayışında da sürekli yaratılan şeyin aynı şey olamayacağı için müessirin etkisi bekada değil hudûsta cereyan etmektedir.<sup>29</sup> Yani hudûsa dayalı âlem anlayışı kendi içinde farklı problemleri barındırdığı için müteahhirin dönemi kelâmcılarının İbn Sînâ'cı bir anlayışa yaklaştıkları görülür.

Kelâmcılar", âlemin "hâdis" oluşuna yönelik farklı teoriler geliştirmişlerdir. İşte âlemin hudûsuna yönelik kümûn-zuhûr, araz teorisi gibi farklı açıklamaların da geliştirildiği kelâm düşünce ikliminde; işlenip dönüştürülen, İslâm akîdesiyle uyumlu hale getirilen "atomcu teori" baskın çıkmış, sonradan meydana gelen âlemin bir Yaratıcı'ya olan ihtiyacı ve Allah'tan başka ezeli bir varlık olmayışı daha çok atomculuk fikriyle açıklanmıştır. Cismânî açıdan başlangıçlı ve sonlu bir âlem tasavvurunu ilke edinmiş olan kelâm geleneği ilk dönemlerden itibaren atomcu âlem anlayışı üzerinden meseleleri ele alır.

Hudûs delili olarak bilinen bu kanıtlama biçimi, arazlar üzerinden hareket etmesi yönüyle Mu'tezili kelâmcıların elinde standart bir yapıya kavuşmuştur. Hudûs deliline ilişkin bu standart yapının, söz konusu delili farklı şekilleriyle benimseyen Sünni kelama girmesi ise bilindiği kadarıyla Bakıllani (ö. 403/1013) sayesinde gerçekleşmiştir.

Kelâmcıların çoğuna göre âlemin hadis olması, hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kesin ve apaçık (bedihi) bir şekilde onun bir muhdisi (yokluktan varlığa çıkaranı) olduğu neticesini doğurmaktadır. Bunu, âlemin de bir muhdisi vardır ki o Allah'tır, şeklinde ifade ederler.

Buna karşılık Meşşâî felsefe, Vâcib ile mümkün varlıkları ayırtırmayı anlam dereceliliğiyle açıklayabildiğini, illet malul ilişkisine bağlarken "birden bir çıkar" ilkesiyle de sudûra dayalı bir varlık hiyerarşisi kurmaktadır. Sudûra göre Vâcib'ul-Vücut tam ve tam ötesi bir varlık olup bu özelliklerinin yansıması olan cömertliğinden varlık fezeyan etmektedir. Dolayısıyla O, mebde'ül-evveldir. Yani var olan bütün mevcudatın ilk illetidir. Mebde'ül-evvel'in ilk illet olarak bulunması malulünün olmasını da gerektirir. Bu tarz varlık tasavvuru, mutlak birden çokluğun çıkışını izah etmenin yanında, Tanrı'dan

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *İşârât*, s. 71; *Şifâ-İlahiyat* 2, s. 261.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 273-274.

<sup>29</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Metalibu'l-Âliyye*, c. 1, s. 115.



değişimi de uzaklaştırmaktadır. Bu aynı zamanda kötülüğü metafizik âleme atfetmenin de önüne geçen bir anlatımdır. Filozofların Vâcib varlık hakkında söyledikleri “bir, basit, tam ve tam ötesi olma”<sup>30</sup> gibi özellikler, hem varlıkta hem de zihinde terkip, muhtaçlık ve malullüğü çağrıştıracak her şeyi Allah’tan uzak tutma amacına matuftur. Bu sebepten dolayı onlar, Vâcib için varlık-mahiyet ayrışmasını kabul etmezler. Eğer ayrışma olduğu kabul edilirse Vâcib bu ikisinin yani varlık ve mahiyetinin toplamı olacaktır. Dolayısıyla varlığın mahiyete ilişebilmesi için illete muhtaçlığı gündeme gelir ki bunun kabulü mümkün değildir.

Özellikle mahiyetinin basitliği meselesi sistemin ana karakterini belirleyen bir özelliğe sahiptir. Vâcib varlığın dışındaki bütün varlıklar basitlik ilkesinden mahrumdur. Basitlik ilkesine göre Tanrı’da hiçbir terkip ve zaitlik yoktur. Dolayısıyla düşünme, irade, kudret, yaratma vb. diğer vasıflar aynı zatta bulunur. Yani Vâcib’in bilmesi ile yaratması ayrı değildir; bilmesi, irade edip yaratması anlamına da gelir.

Filozoflar Vâcib varlığın basitlik özelliğinin yanında ilim sıfatını esas alırlar. Onlara göre O’nun bilmesi yaratması anlamına gelir. Fakat bu, irade ve kudreti dışlayan bir yaratma değildir. Oysa kelâmcılar bu yaratma anlayışında irade ve kudretin dışlandığı yorumunu yaparak filozoflara karşı çıkarlar. Kelâmcılara göre âlemin yaratılmasının illeti irade iken, ilim iradeye tabi olarak yaratılışa taalluk eder.<sup>31</sup> İlim filozoflarda olduğu gibi yaratmanın illeti değildir. Çünkü kelâmcılara göre ilim keşif anlamına gelirken,<sup>32</sup> irade muhassıs; kudret ise mucid anlamlarına gelir.<sup>33</sup> Yani ilim maluma dolayısıyla irade ve kudrete tabidir.<sup>34</sup>

Bu konuların daha net olarak tartışıldığı bağlam, Allah-âlem arasındaki ilişkinin imkân/sudûr veya hudûs olarak karşımıza çıkar. Bu ikilemin özü, yaratma fiilinin, kâdirin fiilinin zorunlu olarak mı yoksa tercihe bağlı olarak mı ortaya çıktığıyla ilgilidir. Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki tartışma “Kadir/kudret sıfatının mahiyeti nedir” sorusunda olduğu gibi zat-sıfat ilişkisindeki yorum farklılığından kaynaklanır. Zira sünnî kelâm anlayışı sudûr nazariyesine, ilim, irade, kudret gibi sıfatları işlevsiz bırakacağı düşüncesiyle karşı çıkar.<sup>35</sup> Zat-sıfat konusunda filozoflar, bir sıfatın varlığının taalluku zorunlu kıldığını ileri sürerlerken, kelâmcılar filozofların tabiriyle sıfatın “bil-kuvve” varlığını esas alırlar ve vurgularını Allah’ın irade ve kudret sıfatına yaparlar. Yani Allah iradesiyle dilediği zamanda kudret vasfıyla âlemi yaratmıştır. Böylece Allah’ın âlemi yaratmasını zaman boyutunda değerlendiren kelâmcılar, Vâcib ile mümkünün diğer bir ifadeyle Hâlik ile mahlûk farklılığını bariz hale getirirler. Böylelikle filozofların anlayışında gördükleri mümkün varlıklardan bazılarının zamansal kadimliğine karşı çıkmış olurlar.<sup>36</sup>

İlk dönem anlayışında varlığa, zat-sıfat meselesine bağlı olarak Allah ile âlem arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirilir. Bu tarz ilişki âlemin hudûsunu ispata yönelik olup kadîm olan Allah’ın mümkün olan varlıklardan her yönden farklılığına vurgu vardır. Aynı hassasiyet sıfatlar konusunda karşımıza

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 260-275; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 71-77; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 93-96; İlhan Kutlu, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 113; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, s. 51-75.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd Fi'l-İtikâd / İtikâdda Orta Yol*, çev. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul 2012, s. 96-101; Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern*, Emin Yay., Bursa 2002, s. 97.

<sup>32</sup> Abdülkadir Senendeci Kürdistânî, *Takrîbü'l-merâm fi şerhi tehzibi'l-kelem*, Mısır 2006, s. 17.

<sup>33</sup> Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, s. 69.

<sup>34</sup> Kelâmcılar filozoflardan farklı olarak tahsis kavramını tercih anlamında kullanırlar. Kavramın hangi anlamda kullanılacağı önemli ihtilaflara sebep olmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: İlhan Kutlu, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 95.

<sup>35</sup> Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern*, s. 150-151.

<sup>36</sup> Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-müteakdinun min ve'l-müteahhurin mine'l-ulema*, Birlikte: Nasîrüddîn Tûsî, *Telhisü'l-muhassal*, s. 83

çıkar. İlim, irade, kudret, kelâm gibi sıfatları, kadîm olduğu kabul edilirse zatın dışında başka kadîm varlık da kabul edileceğinden tevhid ilkesi zarar görecektir.<sup>37</sup> Sıfatların zattan farklı bir mana olarak var olduğu söylenirse o zaman kadîm olan Allah'ın birden fazla kadîm manadan meydana geldiği kabul edilmiş olur ki Hıristiyanların teslis anlayışına benzer bir tavra düşmek anlamına gelir.<sup>38</sup> Kelamcılar, varlık-mahiyet ilişkisini de aynı perspektiften değerlendirdiği için mahiyetin zattan ayrı sıfat olmadığını vurgularlar. Yani Allah için varlık-mahiyet ayrışması ontolojik bir ayırım anlamına gelmeyip sadece kavramsal bir temyizi ifade eder.

Kelâmcılara göre zâtî önceliğe dayalı bir Vâcib-mümkün anlayışı, Allah'ın dışında kadîm varlıkları kabul etmek anlamına gelir. Filozoflar zâtî önceliğe dayalı bir Tanrı-âlem ilişkisini savunurlarken kelâmcılar zaman farkını içeren hudûsa dayalı bir âlem anlayışını savunurlar.<sup>39</sup> Tanrı-âlem ilişkisinin arka planında bulunan zâtî ya da zamanî öncelik meselesi sadece kıdem-hudûs ile ilgili olmayıp aynı zamanda yaratmanın kendiliğinden mi yoksa iradesiyle tercihte bulunan bir varlığın kudretiyle mi olduğuyula da ilgilidir. Eş'arî Kelâm geleneği fâili muhtâr bir Allah tasavvuru üzerinden Allah-âlem ilişkisini izah eder.<sup>40</sup> Bu tarz bir yaklaşım Allah'ın irade sıfatını öncelemek için yapılan bir tercihtir. Özellikle Eş'arî geleneği, her şeyin Allah tarafından hiçbir vasıta olmaksızın yaratıldığını vurgular. Onlar, bir şeyi yok iken var etmeye fiil, yok iken var edene fâil derler.<sup>41</sup> Buna göre de yegâne yaratıcı Allah'tır. Bu anlayış, hem sudûrcu âlem tasavvuruna hem de yaratılıştaki vasıtalı anlayışa karşı çıkacaktır.

## SONUÇ

Filozoflar ve kelamcılar arasında uzun tartışmalara sebep olan Tanrı-Âlem ilişkilerine dair problemler ve bu problem karşısında öne sürülen argümanlar incelendiğinde oldukça önemli birtakım kırılma noktaları olduğu görülür. İlk bakışta filozof ve kelamcılar arasında yalnızca problemin bizatihi kendisinin ortak olduğu görülür. Tanrı-Âlem ilişkilerine dair problemleri konu edinmeleri itibariyle ortak bir zeminde buluşan filozof ve kelamcılar, probleme sudur ve hudûs gibi iki farklı izah biçimiyle yaklaşımları itibariyle tamamen ayrışır. Bu ihtilafın kökeninde ise yine her iki geleneğin arasında ortak olan kavramların bu kez farklı şekilde anlaşılmasından kaynaklanan fikir ayrılıklarının bulunması yatmaktadır.

Yine ilk bakışta, bu ayrışmanın kökeninde ise hassasiyet farklılıklarının olduğu yönünde bir kanaat geliştirmek mümkün olsa da her iki geleneğe mensup düşünürlerin ifadeleri dikkatle incelendiğinde hassasiyet noktasında da bir uzlaşma olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla gerek Tanrı'nın tüm mevcudatın fail sebebi oluşuna, gerek O'nun birliği, mükemmelliği, tekliği ve sahip olduğu diğer nitelik ve sıfatlara, gerekse de O'nun âlemden ayrı oluşuna dair hassasiyetler noktasında filozof ve kelamcılar uzlaşırlar. Buna göre ihtilafın en temelinde hassasiyet farklılığının olduğunu iddia etmek oldukça zordur. O halde bu iki geleneğin, aynı kavramlara farklı anlamlar yüklemelerinin başka bir sebebi olmalıdır.

<sup>37</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 64-65(Türkçe, s. 56-57); Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî İbn Bezîze et-Tûnisî; *el-İsâd fi şerhi'l-irşâd*, thk. Abdürrezzak Besur-D. İmad es-Süheylî, Kuveyt 2014, s. 240-243; Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, nşr. İbrahim Şemseddin, Beyrut 2001, c. 3, s. 41-43.

<sup>38</sup> Hıristiyanlara göre Tanrı üç uknum olan varlık (baba), hayat (ruhu'l kudus), ilimden(kelime/oğul) meydana gelmektedir.

<sup>39</sup> Kelâmcılar, başlangıcı olmayan şeye kadîm, başlangıcı olan şeye ise hâdis derler. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 23-24; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-müteakaddinin min ve'l-müteahhürin mine'l-ulema*, s.117.

<sup>40</sup> Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-müteakaddinin min ve'l-müteahhürin mine'l-ulema*, Ezher, [t.y.] Birlikte: Nasîrüddîn Tûsî, *Telhisü'l-muhassal*, s. 83.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. s. 131; Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 328; Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 3, s. 62-64.

Filozof ve kelamcılarının kavramlara farklı anlamlar yüklemelerinin altında yatan belirleyici faktörün ne olduğunu ortaya koymak, bizi ihtilafın özünü teşkil eden noktaya götürecektir. Bu da bizi felsefe ve kelam gelenekleri arasındaki yöntem farklılığına götürmektedir. Buna göre problem, hassasiyet/gaye ve mevcut kavramlar konusunda uzlaşan filozof ve kelamcılar, problemi ele aldıkları yöntem ve bunun zorunlu sonucu olarak kavramlara yüklenen anlamlar konusunda birbirinden tamamen ayrışır. Dolayısıyla ihtilafın kökeninde yöntem hususunun olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira Meşşâî filozoflar, bağlı oldukları geleneğin icabı mucibince, kavram ve problemleri akli ilkelerden taviz vermeksizin ele almak zorunda iken kelamcılar nassların çoğunlukla lafız ve kabul görmüş anlamlarını esas alarak konuya yaklaşırlar. Buna da bir tür yöntemsel hassasiyet denebilir ki, filozof ve kelamcılarının Tanrı-Âlem ilişkilerine dair ihtilaflarının temelinde bu olduğu görülmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî İbn Bezize et-Tûnisî; *el-İsâd fî şerhi'l-irşâd*, thk. Abdürrezzak Besrur-D. İmad es-Süheyfî, Kuveyt 2014.
- Abdülcebbar Rifai, *Mebâdiu'l-felsefetü'l-islamiyye*, Bağdat 2005.
- Abdülkadir Senendeci Kürdistânî, *Takrîbü'l-merâm fî şerhi tehzîbi'l-keâm*, Mısır 2006.
- Alâeddin el-Kuşçu, *Şerh Tecridü'l İtikâd*, nşr. Muhammed Hüseyin Z. Rızâyî, Kum 1393.
- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizîği*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997.
- Apaydın, Yasin, *Metafizîğin Meselesini Temellendirmek*, Endülüüs Yayınları, İstanbul 2019.
- Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakâr ve Modern*, Emin Yayınları, Bursa 2002.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmî'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Kahire ts.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye fî ilmî'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*, nşr. Muhammed M. el-Bağdadî, Beyrut 1990.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmî'l-ilâhi*, thk. Ahmed Hicazi Sakâ, Beyrut 1987.
- Fahreddin er-Râzî, *Kitabu'l-Erbain fî Usûli'd-din*, thk. Ahmed Hic'azî Sekâ, Beyrut 2004.
- Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârü'l-mütেকaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-ulema*, Kahire ts.
- Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, thk. Ali Rıza Necefzade, İran h. 1383.
- Fârâbî, *Fusûlu Hamse-Mantık* inde Fârâbî içinde- thk. Refik Acem, Beyrut 1987.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-huruf*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.
- Gazzâlî, *el-İktisâd Fî'l-İtikâd / İtikâdda Orta Yol*, çev. Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul 2012.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire 1968.
- Haklı, Şaban, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Ün. SBE., İstanbul 2002.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât / İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demiri, Litera Yay., İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire 1973.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1992.
- İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik 1*, çev. Ekrem Demiri-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004
- İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik 2*, çev. Ekrem Demiri-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- İbnü'l Mutaahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerh Tecridü'l İtikâd*, nşr. Hasan Hasanzâde Âmulî, Kum 1430
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2002.
- İmâmü'l-Haremeyn Ebî'l-Meâlî Abdümelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtü'l-edilleti fî usûli'l-İtikâd*, thk. Esad Temim, Lübnan 1985.
- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbü'l-irşâd)*, çev. Heyet, TDV Yayınları, Ankara 2010.
- Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970.
- Mirek Şemseddin Muhammed b. Mübarekşâh el-Buhârî, *Şerhu hikmetü'l-ayn*, Kazan 1315.
- Nasıreddin Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, thk. Hasan Şâfi-Muhammed Said Cemaleddin, Kahire 1988.
- Nasıreddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut 1993.
- Nasîruddin Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, thk. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî, Kum 1407.
- Nasîruddin Tûsî, *Telhisü'l-muhassal* (Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* içinde), nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire ts.
- Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, nşr. İbrahim Şemseddin, Beyrut 2001.
- Seyfeddin Âmidî, *el-Mübîn fî meâni elfazil-hükemâ ve'l-mütেকellimin*, thk. Abdülemir A'sem, Beyrut 1987
- Seyyid Şerîf Cürcânî, *Haşiyetu hikmetü'l-ayn*, (Mübârekşâh şerhiyle birlikte).
- Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Seyyid Şerîf Cürcânî, *Târîfât*, Lübnan 2007.
- Sözen, Kemal, "Gazzâlî'nin Sudür Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, 2000, c. 13, sayı:3- 4, ss. 400-409.
- Türker, Ömer, *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Ün. SBE., İstanbul 2006.