

HUDŪS DELİLİNİN GELİŐİMİ VE ŐEHİRİSTĀNĪ'NİN BU DELİLE KATKISI

Ömer Ali YILDIRIM¹

Özet

Düşünürler tarafından, Tanrı'nın varlığını rasyonel bir düzlemde açıklamak için farklı deliller geliştirilmiştir. Bu teşebbüslerden birisi olan hudūs delili, kozmolojik delil grubu içerisinde yer alır. Bu delil, kendisine hareket noktası olarak nesnel gerçekliği alması, Tanrı âlem farklılığını net bir biçimde vurgulaması ve yoktan yaratma teorisiyle daha uyumlu olması gibi özellikleri nedeniyle Müslüman kelimcılara oldukça cazip gelmiştir. Öyle ki, onun basit şekli ve temel kavramlarıyla ilk dönemden itibaren kelimcilerin eserlerinde karşılaşmak mümkündür. Müslüman kelimcilerin büyük bir önem atfettikleri bu delil, onların eserlerinde bir gelişim süreci izler. Burada, delilin kendi tarihi içerisindeki bu gelişimi, Cüveynî ile yaşadığı dönüşüm ve Şehristânî'nin onu sağlamlaştırmaya yönelik hamlesi incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Hudūs, Kelamcılar, İbn Sînâ, Cüveynî, Şehristânî, Âlem, Mümkün Varlık

Development Of *Hudūth* Evidence And Shahristānī's Contribution

Abstract

Different proofs have been developed by Muslim thinkers to explain the existence of God on a rational plane. Hudūth evidence (argument from contingency) is an argument for God's existence classified among the cosmological arguments. This argument is is very attractive to Muslim theologians for a variety of reasons; among which we may count the fact that it takes its point of departure from the objective reality, emphasizing clearly differences between God and the world and being more compatible with

¹ Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi
Assistant Professor Doctor, University of Sirnak, School of Divinity, Department of Islamic
Philosophy
yildirimomerali@gmail.com

theory of creation ex-nihilo. We encounter this argument with its basic concepts and primitive shape in the works of the theologians from the first century of Islam. Muslim theologians attributed a great importance to this argument and thus it was gradually developed into a sophisticated philosophical argument in the subsequent centuries. This article examines the development of the hudûth evidence in its history. We attempt to show how al-Juwayni developed it and how it was consolidated by Shahrîstânî.

Key Words: *hudûth, theologians, Ibn Sînâ, al-Juwaynî, al-Shahrîstânî, world, possible existence, argument from contingency*

GİRİŞ

İslâm dünyasında kelamcılar tarafından kullanılan ve kökeni C'ad b. Dirhem'e (ö: 124/742) kadar uzanan hudûs delili² kendi tarihi içerisinde bir gelişim süreci izler. Delil, düşünürlerin yaptıkları katkı ve ona yönelik eleştiriler sonucunda yeniden dizayn edilmesiyle, farklı biçimleriyle Müslüman düşünürlerin gündeminde olmuştur. Delile yönelik İbn Sînâ'nın eleştirileri, Cüveynî'nin onu yeniden yapılandırması ve bir sonraki dönemde İbn Rüşd'ün eleştirileri yapılan farklı çalışmalarda ele alınmıştır.³ Biz, Şehristânî'nin bu delile, Cüveynî'nin yeniden yapılandırmasının ardından yapılmasını teklif ettiği önerileri ve bu önerilerin delile yöneltilen eleştirilere karşı ona sağlamlığı yönünde bir katkı sunup sunmadığını inceleyeceğiz. Bu amaçla önce delilin klasik biçimini, Cüveynî'nin ona getirdiği yeni açılımı ele alıp ardından da asıl inceleme konumuza geçeceğiz.

I

Konunun başında kelamcılar ve filozofların Tanrı'nın ispatı konusunda hareket ettikleri zemini tespit etmek, kavramlara yükledikleri anlamları ortaya koymak ve kavramlar arasında, nüanslarda ortaya çıkan

² Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), s. 69; Ulvi Murat Klavuz, "İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs - İmkân)", Doktora Tezi (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 48; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, XVIII, 304-309.

³ Wisnovsky, "Sünnî Kelamda İbn Sînâ'nın Dönüşümünün Bir Yönü", çev. Arzu Meral, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), s. 149-177; Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltilen Eleştirileri", *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, c. XV, sy. 28, (2010/1), s. 115-134. Ulvi Murat Klavuz, "İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)"; Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and The Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, (New York & Oxford: Oxford University Press, 1987).

farklılıklara işaret etmek, ilerleyen satırlarda konunun işlenmesinde bize yardımcı olacaktır.

Cisim olanın ezeli olamayacağından hareket eden Cehm b. Safvan (ö: 128/745-6), cennet ve cehennem de ezeli olamayacağını, aynı ilkedan hareketle Tanrı'ya da cisim denilemeyeceğini iddia etmiştir⁴. O, bu iddiasıyla bir taraftan cismin ezeli olamayacağını savunurken diğer taraftan da ezeli olduğu sadece Tanrı'ya hasretmiş oluyordu. Cehm'in bu konudaki görüşleri sonraki dönemde kâinatın yaratılmış olduğunu ispat etmek isteyen kelâmcılara kendi delillerini kurmakta ilham kaynağı olmuş gibi gözükmektedir.⁵

Tanrı'nın varlığına yönelik bir kanıt getirme amacıyla olan hudûs delili, ister arazlardan isterse de cisimlerden hareketle kurulsun, en temelde bunların sonlu olmalarına dayanır. Delilin asıl vurgusu da ileriye doğru bir ebediliğin araz ya da cisimler için söz konusu olamamasından ziyade bunların ezeli olamayacaklarıdır. Yani bunların bir başlangıcı vardır. Başlangıcı olansa ezeli olamaz. Çünkü ezeli olan tabiatı gereği hiçbir durumda bu sıfatından ayrılamaz ki o da Tanrı'dır. Bu akıl yürütme biçimi, dikkat çekeceği gibi, temelde zamansallık üzerine kurulmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın ispatı âleme zamansal bir başlangıç tayin edilmesine dayandırılmakta, ezeliyet doğrudan ve sadece Tanrı'ya ait bir sıfat olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç, "ezeli olan Tanrı'dır" önermesine dönüştürülerek formüle edilebilir. Bu önerme, tanrılığın hakikatinin ezeliyet olduğunu söylemektedir. Bu anlamda, kelimada terimleştirdiği haliyle Tanrı'ya yönelik bir nitelendirme olan "kadîm" tam da bunu ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin ifadesiyle, kadîm olan başkasına ihtiyacı olmayan demektir.⁶ Söylenenleri birleştirdiğimiz de; âlem sonludur, çünkü bir başlangıcı vardır; Tanrı'ysa kadîmdir, çünkü O'na bir başlangıç yoktur.

⁴ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdu'l-Hamid, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatin Mısıriyye, 1950), I, 210, 224; II, 36 vd; İbn Hazm, *el-Faslü fi'l-mileli ve'l ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nâsir, Abdurrahman 'Umeyre, 2.bs. (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), IV, 145; V, 175.

⁵ Delilin habercisi olarak Cehm b. Safvan kabul edilmekle birlikte Kâdî Abdülcebbar bu delili ilk kullananların Ebü'l-Hüzeyl el-'Allaf ve taraftarları olduğunu söyler. Burada delil cisimlerin yaratılmış olmaları ve kendilerinden önce başka yaratılmış olanlara dayanmaları üzerine kurulur. Yaratılmışlardan ayrı ve ondan önce var olanın kendisi de yaratılmış olmak durumundadır. Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, thk. 'Abdul Kerîm Osmân, (Kahire: Mektebetü Vehb, 1988), s. 95.

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, (Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y.), s. 77.

Tanrı'nın ezeliliği –bahusus “sermed” kavramına dikkat edilmeli-felsefede de vurgulanır. Ancak ilm-i kelamdaki anlamıyla Tanrı'nın kâdim olması, O'nun, felsefedeki anlamıyla başlangıç olmasını (el-Evvel) değil de tenzihi bir anlayışa atfen, öncesiz olmasını (*lâ evvele leh*) ifade etmektedir. Kadîm, Tanrı ve yarattıkları arasındaki farkı ifade eden bir kavram olduğundan bu kavramın Tanrı haricindeki varlıklar için kullanılması mümkün değildir. Bu noktada o, felsefedeki vacib kavramından da farklılaşmaktadır. Nitekim vacib, varlığı zorunlu olanı ifade etmekle birlikte, felsefede Tanrı haricindeki varlıklar için de kullanılmaktadır.

Kelamcıların Tanrı kanıtlamalarında hâdis varlığın (âlem) muhdisi, kadîm bir Tanrı'dır ve kıdem de yukarıda da görüldüğü üzere sadece Tanrı'ya yüklenebilir. Bu kanıtlama biçiminde hâdis varlıktan muhdise ancak zihni bir sıçrama ile geçilebilmektedir. Şöyle ki; kelamcıların muhdes varlık anlayışıyla âlem anlayışları örtüşmektedir. Tanrı'dan başka her şey olarak tanımlanan âlem, bütünüyle muhdes varlıktır. Muhdes varlık olan âlemin, Tanrı'dan başka var olanların hepsi olarak tanımlanması aslında varlığı, Tanrı ve tanrı olmayan şeklinde ikili bir kategoride ele almaya karşılık gelmektedir. Burada, tanrı olmayan varlıktan Tanrı'ya ulaşılması kendi içinde mümkün olmayıp –burada ancak bir döngü söz konusu olabilir- bu geçiş ancak bir sıçramayla olabilir. Filozofların literatüründeysen, mümkün varlığın yaratıcısı kendisi haricindeki bir varlıktır, bu da en nihayetinde zorunlu varlıktır. Burada bizi mümkün varlıktan zorunlu varlığa ulaştırırsa, teselsülün imkânsızlığından ziyade onun kendi mahiyeti itibariyle mümkün iken aynı zamanda zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olmasıdır. Burada, aynı anda hem mümkün hem de zorunlu olan bir varlıktan söz edilmektedir. Yani burada iki varlık kategorisi arasında doğrudan her iki varlığın kendisinden kaynaklanan, bunlar arasındaki ilişkiyi sağlayan ve sürekli olan bir yön vardır.

Kelamcılar ve filozofların hareket zeminlerine ve ezeliyet anlayışlarına kısaca işaret ettikten sonra şimdi, hudûs delilini dayandığı ilkeler ve doğurduğu sonuçlar itibariyle inceleyelim.

Mâtürîdî'nin (ö: 333/944) *Kitabü't-Tevhîd*'in başında “Âlemin Yaratılması ve Yaratıcısının Gerekliliği (Hadsü'l-‘Âlemi ve Vücübü Muhdisihi)” başlığında zikrettiği hissi deliller hudûs delili bağlamında değerlendirilebilir. Onun buradaki delillerinden ilki cevherlerin (‘ayân) kendi başlarına bulunamayıp harici bir şeye ihtiyaç duymalarına dayanır. Onun delili şöyle formüle edilebilir:

i- Duyular yoluyla, bütün cevherlerin (‘ayân) ihtiyaç içerisinde kuşatılmış oldukları zorunlu olarak hissedilir.

ii- Kadîm olmak başkasına ihtiyaç duymamanın şartı iken zorunluluk ve ihtiyaç başkasına muhtaç yapar.

iii- O halde, cevherler yaratılmıştır (hâdis).

Mâtürîdî'nin bu delilinde kadîm ve ihtiyaç sahibi olmamak tanrısal bir nitelik olarak karşımıza çıkarken yaratılmışlığın delili de sonradan olmak ve ihtiyaç içerisinde bulunmaktır. Burada görülen, kadîm ve hâdis ikileminde temellenen bir delildir. Onun diğer delilleri de canlı ve cansızların kendi varlıklarının bilgisine sahip olamamaları, varlıklarda zıtların birarada bulunması, âlemin parçalarının yokluktan sonra meydana gelmesi (ba'de enlem yekün) ve parçalar hakkındaki hükmün bütüne de uyarlanması, âlemdeki değişim ve yok olmadan (zevâl) yola çıkarak var olanların sonradan yaratılmışlığına (hâdis) ulaşılması şeklindedir. Mâtürîdî'de rastlanan yetkin bir hudûs delilinden ziyade bu delilin bazı kavram ve önermeleridir. O, her ne kadar kendisi yetkin bir hudûs delili kurmasa da delileri içerisinde hudûs delilinde kullanılan kavram ve istidlallere yer vermiştir. Nitekim, onun âlemin yaratılmışlığı konusunda yaptığı çıkarımlardan birisi, cisimlerin araz olan hareket ve sukûndan uzak kalamamaları ve bundan dolayı onların da hâdis oldukları şeklindeki çıkarım olup sonraki dönemlerde de sıklıkla tekrarlanmıştır.⁷

İsferâyîni de (ö: 418/1027) akaide dair risalesinin hemen başında, kişinin Müslüman olarak isimlendirmesinin gerekliliklerinden ilki olarak onun, âlemin yaratılmışlığına (*hadsü'l-âlem*) inanması olduğunu söyler. Daha sonra da bu kişinin, Allah'tan başka her şey demek olan bu âlemin bir yaratıcısı (*muhdis*) olduğuna ve bu yaratıcının da kadîm olduğuna inanması gerekmektedir. O, itikadi bir şart olarak ortaya koyduğu bu prensipleri daha sonra sebr ve taksim yönteminden hareketle temellendirir. Onun burada söyledikleri yalın bir hudûs delilinden çok, temelde hudûs delilinin mantığı ve kavramsal çerçevesi düzleminde üretilmiş sebr ve taksim yöntemiyle iç içe geçmiş şeylerdir.⁸ Gerek Mâtürîdî'de gerekse de İsferâyîni'de konuya dair rastladığımız şeyler tam bir hudûs delili olmamakla birlikte delilin mantıksal yapısı ve kavramsal çerçevesiyle olan yakınlıkları dikkat çekicidir. Bu delilin daha olgun halineyse İsferâyîni ile aynı dönemde yaşayan Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebâr gibi kalamcılarda rastlarız.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 77 – vd.

⁸ Bkz., Mehmet Gündoğdu, “Ebû İshâk el-İsferâyîni ve Akaid Risalesi”, Yüksek Lisans Tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 9, 12-14; ayrıca bkz., Fadıl Aygan, “Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akîdeti Ebû İshak el-İsferâyîni" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferâyîni'nin Kelami Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 35-39, 213-14.

Eş'ari kelim ekolünün sistemleştirilmesinde önemli bir katkısı bulunan Bâkılânî'nin (ö: 403/1013) eserlerinde rastladığımız ispat biçimini hudûs delili olarak kabul edebiliriz. O, delilini kurarken, delilin farklı versiyonlarında karşılaştığımız arazlar ya da cisimlerden hareket eden biçimini esas almak yerine bir bütün olarak âlemde hareket eder. Ancak her ne kadar temel alınan noktada bir farklılık olsa da ilke aynıdır: Sonradan meydana gelmek yani muhdes olmak. Bâkılânî delili şöyle kurar:

I- “Âlem, Allah'tan başka var olan şeylerin tamamıdır ve sonradan meydana gelmiştir (muhdes). Âlemin sonradan meydana geldiğinin delili; bir durumdan başka bir duruma ve bir nitelikten başka bir niteliğe geçmesidir. Bu durum ve özellikle olan da sonradan meydana gelendir (muhdes).⁹

II- Âlemin sonradan meydana geldiği ortaya konduğunda onu ortaya çıkaran bir muhdis ve tasvir eden bir musavvir gereklidir. Bunun delili: Yazı için onu yazan bir katip, sûret için onu tasvir eden bir musavvir ve bina için bir usta gereklidir. Birisi bize katibi olmayan bir yazıdan, sanatkârı olmayan bir sanat eserinden ve dokumacısı olmayan bir kumaştan bahsetse onun cehaletinden şüphe etmeyiz. Bu ortaya konulduğunda âlemin suretinin ve feleklerin hareketinin onları ortaya çıkaran bir sani ve onları ortaya çıkaran bir muhdisle ilgili olması zorunlu olur.¹⁰

Görüldüğü üzere Bâkılânî, değişimi kabul etmesinden dolayı âlemdeki varlıkların sonradan meydana geldiğine hükmetmekte, daha sonra bu hükmü bütün olarak âleme uygulamakta ve buradan da onun bir var ediciye ihtiyacı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Onun hareket noktası muhdes kavramıdır. Burada da sonradan olmakla (muhdes) yaratılmış olmak (mahlûk) aynı anlamda kullanılmakta, ezellik de tanrısal bir nitelik olarak kabul edilmektedir.¹¹ Bu düzlemde söz konusu olan yaratma biçimi de yoktan yaratmadır.

⁹ Bâkılânî, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zahid b. El-Hasan el-Kevserî, 2. bs. (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Turâs, 2000), s. 29; a.mlf., *Kitâbü Temhîdi'l-'evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*, thk., eş-Şeyh 'Îmâdüddîn Ahmet Haydar, (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, 1987), s. 41.

¹⁰ Bâkılânî, *el-İnsaf*, s. 29 – 30; a.mlf., *et-Temhîd*, s. 43.

¹¹ Bâkılânî hudûs delilini şu ifadelerle pekiştirir: Var olanların (mevcûdât) kendi kendilerinin faileri olmaları mümkün değildir. Onlardan bazılarının cansız ve bazılarının da arazlar olduğunu biliriz. Kendilerinde hayat olmayan cansızların kendileri de başka şeyler için fail olamazlar. Çünkü canlı ve kudret sahibi olmak fail olmanın şartıdır. O halde, onların kendi kendilerinin faili olmaları mümkün değildir öyleyse onları ortaya çıkaran bir muhdis vardır (bkz., Bâkılânî, *el-İnsaf*, s. 30; a.mlf., *et-Temhîd*, s. 44). Bâkılânî burada da muhdes kavramından yola çıkmakta ancak delile bir genişlik getirmektedir. Onun getirdiği genişlikte var olanların faili olan muhdisin niteliklerinden bahsetmesidir. Öncelikle bu muhdis faildir

Hudûs delilinin yetkin bir örneğine Kâdî Abdülcebbar'da (ö: 415/1025) rastlarız. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-'Usûli'l-hamse*'de bu delili arazlardan hareketle şöyle kurar. Öncelikle arazların varlığı, ardından onların sonradan meydana gelmiş oldukları (hudûs) ortaya konur ve sonra da bir muhdise yani fâile ihtiyaç duydukları sonucuna ulaşılır ki, o muhdis de Allah'tır.¹² Delilin dayanak noktasını oluşturan arazların sonradan meydana gelmesi, onların yokluğu ('adem) ve geçiciliği (butlân) kabul etmeleriyle temellendirilir. Yokluğu ve geçiciliği kabul eden her şey sonradan meydana gelmiştir. Delilde arazların yokluğu kabul etmeleri, onların doğaları gereği sahip oldukları bir nitelemeden hareketle değil de ayrışma ve birleşmeyi kabul etmelerinden hareketle temellendirilir. Nitekim, birleşik bir varlık parçalarına ayrıldığında onda birleşiklik ortadan kalkmaktadır. Arazların yokluğu kabul etmelerinden dolayı muhdes olarak kabul edilmeleri, başka bir kabulü daha gündeme almayı gerektirmektedir ki, o da kadîm olanın yokluğu ve geçiciliği kabul etmeyeceğidir. Kadîm olanın yokluğu kabul etmemesi ise kadîmin dışından bir ilkeyle değil de kendisinden hareketle temellendirilir. Bundan dolayıdır ki delilin en güçlü ilkesi de bu prensip olmaktadır. Kadîm olan kendinden dolayı kadîm olduğu için onun bu nitelemeden uzak kaldığı her hangi bir durum düşünülemez.¹³ Böylesi bir durumun varlığını kabul etmek çelişki oluşturmaktadır. Bundan dolayıdır ki kadîm olan, her hangi bir durumda yokluğu kabul edemez. Delilin diğer prensipleri kendi varlıklarından değil de dışarıdan başka ilkelerin yardımıyla desteklenirken bu ilkenin doğruluğu kendi varlığından hareketle sağlanmaktadır. Delilin bizi ulaştırdığı bir diğer sonuç da yaratmanın biçimiyle ilgilidir. Muhdesin anlamı sonradan olan ve yaratılan demektir. Tek ezeli olan Tanrı olarak kabul edildiğinde, burada ezeli olanın sonradan olanı yaratma biçimi açık bir şekilde yoktan yaratma olacaktır. Yoktan yaratmanın olmadığı bir yerde muhdes olmanın anlamı ortadan kalkmaktadır.

Kâdî Abdülcebbar'da delilin cisimlerden hareketle kurulmuş ikinci bir şekli daha vardır ki o, bunun arazlardan hareketle kurulan delilden daha sağlam olduğunu vurgular. Delilin bu versiyonu şöyledir:

I- Cisimlerde birleşme, ayrılma, hareket ve sukûn gibi manalar vardır.

II- Bu manalar sonradan meydana gelmiştir (muhdes).

ayrıca da canlı ve kudret sahibi olmalıdır. Burada muhdisin niteliklerinden bahsedilmesi dikkat çekicidir ancak Bâkîllânî bu nokta üzerinde durmamaktadır. Bkz., Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 31-32; a.mlf., *et-Temhîd*, s. 45.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-'Usûli'l-hamse*, s. 92.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-'Usûli'l-hamse*, s. 94.

III-Cisimler bu manalardan ayrı olarak da onlardan önce de bulunamazlar.

IV-O halde, cisimler de zorunlu olarak, o manalar gibi sonradan meydana gelmişlerdir.

Cisimlerin sonradan meydana geldiğini ortaya koyan bu delil, sonradan meydana gelenlerin onları ortaya çıkaracak bir muhdise ihtiyaç duydukları sonucunu doğurur. Benzer şekilde ayrılma ve birleşik olma durumunun her ikisinin de kendileri için düşünülebileceği cisimler birleşik bir durumda iseler bunların bir tahsis ediciye ihtiyaçları vardır.¹⁴

Hudûs delili ilk dönem kelamcılarının eserlerinde yukarıda örneklerini gördüğümüz şekilde yer alırken, İbn Sînâ tarafından delil, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda yetersiz kaldığı iddia edilerek eleştirilmiştir. Şimdi, hudûs delilinin gelişim sürecinde önemli bir yer tutan İbn Sînâ'nın eleştirilerini inceleyelim.

II

İbn Sînâ'nın, kelamcılarının hudûs deliline yönelik eleştirileri farklı çalışmalarda konu edinildiğine değinmiştik. Burada onun eleştirilerinin farklı boyutlarına işaret edip, asıl meselemiz olan Cüveynî'nin bu eleştirilerin ardından delili yeniden düzenlemesi ve Şehristânî'nin delilin yeni halini sağlamaştırmaya yönelik hamlesini değerlendirmeye geçeceğiz.

İbn Sînâ'nın varlık telakkisi, zorunlu varlığa dayanır. Zorunlu varlık, varlığı zorunlu olan, yokluğu düşünülemeyen ve ilk ilke olandır. Zorunlu varlık kendinden dolayı vardır ve onun var olmadığı bir durum düşünülemez. Zira bu durumun her ikisi de “zorunlu olmak”la çelişmektedir. Varlığı bu tarz kavrayış, açık bir şekilde zorunlu varlık olmaksızın varlığın izah edilemeyeceği anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, zorunlu varlığın varlık verme dinamiğinin temelini illet teorisini yerleştirirken, O'nun varlık verme biçimini de bir ezeli yaratma tarzı olan sudûr teorisine izah eder.

İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının ispatlanması konusunda kelamcılarda rastladığımız şekilde arazlardan, cisimden ya da âlemden değil de bir bütün olarak varlıktan yola çıkar.¹⁵ Onun bu çerçevede kullandığı kavramlar, zorunlu

¹⁴ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 96.

¹⁵ Yukarıda gördüğümüz üzere kelâmîcılar âlemi Tanrı'dan başka var olanların hepsi olarak anlamaktadırlar. Ancak onların bu kavrayışlarında İbn Sînâ'da zihni varlık kategorisine karşılık gelen varlıkların durumu belirgin değildir.

varlık ve mümkün varlık kavramlarıdır. Mümkün varlığın manası, ontolojik olarak alındığında, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan yani her iki yönden de mümkün olan, var olmak için kendi dışında bir sebebe ihtiyaç duyardır. Kendi doğası, hâdis varlığın aksine yokluk değil de imkân olan mümkün varlık, varlık düzlemine çıkmak için en nihayetinde varlığı mümkün olmayan yani zorunlu olan bir sebebe ihtiyaç duyar.¹⁶ İbn Sînâ'nın, bu delilinin temel kavramlarından birisi olan "mümkün varlık"ı ispat yönteminde kullanıldığı boyutlarıyla tahlili, bize onun delilinin kelamcılarının delillerinden farkını çeşitli boyutlarıyla ortaya koymamızda yardımcı olacağı gibi, onun hudûs deliline yönelik eleştirilerini anlamamızı da kolaylaştıracaktır.

İbn Sînâ'nın delilinde, varlık verici bir ilke sebebiyle varlık düzlemine çıkan mümkün varlığın mahiyeti, varlık kazandıktan sonra da değişmeyip imkân olarak kalır. Varlıksa ona dışarıdan gelmiş olup, onda ârızı bir nitelikte bulunur. Mümkün varlığın değişmeyen imkân hali, teoride onun varlık vericisiyle ilişkisinin sadece başlangıcını değil aynı zamanda devamlılığını da sağlar. Mümkünün tabiatı yani "imkân" aynı zamanda potansiyellikten de farklıdır. Potansiyellik, varlık sahasına çıktıktan sonra yok olur, oysa ki mümkünün tabiatı varlık kazandıktan sonra da imkân olarak devam eder.¹⁷ Her daim imkân tabiatında olan bu varlık, sadece ilk varlık kazandığı anda değil, varlık düzleminde kalabilmek için de sürekli bir şekilde varlık vericisine ihtiyaç duymaktadır. Çünkü mümkün varlığın varlık vericisine ihtiyaç duymasının illeti hudûs değil de imkândır. Burada odaklanılması gereken noktalardan birisi de "muhtes" nitelemesinin, mümkünün tersine, varlığın tabiatına yönelik bir niteleme olmamasıdır.¹⁸ Muhtes, varlığın tabiatını değil de onun var oluş tarzını nitelemektedir. Bu noktada, aslında, muhtesle nitelenmeden önce bir varlık bulunmakta, "hudûs" bu varlığın var oluş tarzını göstermektedir. "Mümkün" ise varlığa mahiyeti itibarıyla yapılan bir nitelemedir.¹⁹ Mümkün varlıktaki varlığın bulunuş tarzı zaten arazsaldır. Bu durumda imkân, varlığın değişmez tabiatı olduğundan, mümkün varlığın, varlık vericisiyle ilişkisi kesintisiz bir biçimde devam etmektedir.

¹⁶ Mümkün varlıkların birbirlerinin sebebi ve sonucu olduğu bir zincir, burada mevcut durumda olan varlığı açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

¹⁷ Fazlur Rahman. (1990). "İbn Sînâ's Theory of the God World Relationship," God and Creation, an Ecumenical Symposium içinde, ed. David B. Burrell, Bernard McGinn, Notre Dame, University of Notre Dame Press, s. 38 – 52.

¹⁸ Nasîruddîn et-Tûsî, el-İşârât ve't-tenbîhât me'a Şerhi Nasîruddîn et-Tûsî, thk. Süleyman Dünya, 2.bs. (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1960), III, 65.

¹⁹ "İmkânü'l mevcûdâtî'l-mümkinetî fi enfûsihe fe hiye 'umûrun lâzimetun limâhiyâtihe." et-Tûsî, el-İşârât ve't-tenbîhât me'a Şerhi Nasîruddîn et-Tûsî, III, 81.

Kelamcılar nezdinde, muhdes varlığın varlık verene ihtiyaç duyması, yokluktan varlık düzlemine çıkmak içindir. Onun varlığını yokluk öncelediği için o, muhdes olarak isimlendirilmektedir. Yani muhdes varlığın, var olmadan önce muhdisle herhangi bir ilişkisi ya da muhdisin onun üzerinde bir tesiri söz konusu değildir. Muhdes varlığın, varlık vericisiyle ilişkisi, yoktan sonra var olma yani hudûsdur. İbn Sînâ ise bir varlığı yokluğun öncelemesini onun var olması için yeterli görmemektedir. Zira, yoka/yok olana failin nasıl bir tesiri olabilir ki? Öyleyse hudûs, varlık düzlemine çıkmak için yeterli bir kaynak değildir.²⁰ İbn Sînâ, varlığın öncesinde yokluğun bulunmasını farklı noktalardan eleştirir. Muhdes varlığı, kelamcıların kabul ettikleri anlamda bir yokluğun öncelediğini kabul etmek, İbn Sînâ felsefesine göre bir bütün olarak âlemi göz önüne aldığımızda ciddi problemler doğuracaktır. İbn Sînâ'ya göre failin yokluk üzerinde her hangi bir tesirinin olması söz konusu değildir.²¹ Yokluk durumunda failin onun üzerinde bir etkisi kabul edilemeyeceğine göre failin ona tesiri ancak varlık durumunda olabilecektir²² ki, bu da varlığı önceleyen bir yokluğu yadsımaktadır.

Yokluk üzerinde failin tesirinin söz konusu olmamasından başka, yokluktan sonra var olan şey ancak failinde meydana geldiği kabul edilen bir değişim ya da dışarıdan gelen bir etki ile izah edilebilir ki bunların zorunlu varlık için kabul edilmesi de söz konusu değildir.²³ Ayrıca, yoklukta bir işe başlama ve terk vakitleri birbirinden ne ile ayrılacaklardır ve yoklukta, bir vaktin diğer bir vakti öncelediği nasıl söylenebilecektir?²⁴

Yukarıda açığa çıktı ki, “hudûs”, varlığa kaynaklık etme bakımından yeterli olmadığı gibi var olduktan sonra mümkün varlığın varlık vericisiyle ilişkisini bu kavramsal çerçeve içerisinde kalarak izah etme noktasında da yeterli değildir. Nitekim, o, artık var olmuş ve varlık vericisine ihtiyacı kalmamıştır.²⁵ Zorunlu varlıkla mümkün varlık arasında ise sürekli bir ilişki

²⁰ İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, thk. Macit Fahri, (Beyrut: Dârü'l- Âfâki'l-Cedîde, 1982), s. 239 – 240.

²¹ İbn Sînâ, İşaretler ve tenbihler, s. 135.

²² İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, s. 249.

²³ İbn Sînâ, İşaretler ve tenbihler, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit v.d., (İstanbul, Litera yay., 2005), s. 138 – 139; a.mlf., Metafizik, I, 149; II, 119, 121-2. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, (İstanbul: İz yay. 2002), s. 189-90; Cüneyt Kaya, İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan, Doktora Tezi, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 222.

²⁴ Bkz., İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, s. 292.

²⁵ Burada, Mutezili kelamcıların aksine, arazların yenilenmesini (teceddüdü'l-emsâl) kabul eden Eşari kelamcıların bu görüşlerinden hareketle muhdisle muhdes arasındaki ilişkinin

vardır. Nitekim, mümkün varlık “vâcib bi gayrihi” olup onun tabiatı olan imkândan, var olduktan sonra da ayrılması söz konusu değildir. Bu noktada “mümkün bi zâtihi vâcib bi gayrihi” nitelemesinde “vâcib bi gayrihi” mümkün varlığın sürekli bir niteliği olmakta ve onun varlığının başlangıcının kaynağı olduğu gibi varlığının sürekliliğinin de kaynağı olmaktadır.

Kelâmcıların benimsediği hudûs anlayışı, varlıklar için Tanrı karşısında zamansal anlamda sonralığı gerektirmektedir. Kelâmcılar, Tanrı'nın âleme zamansal önceliğini kabul etmektedirler. İbn Sînâ'nın varlık anlayışında etkin olan teorilerden birisi illet teorisiidir. Sebep olmadan sonucun varlığı düşünülemeyeceği gibi sebebin olduğu yerde sonucun yokluğu da düşünülemez.²⁶ Dikkat çektiği gibi, varlığı, zorunlu – mümkün, illet – mâlûl ilişkisi düzleminde izah eden ve bu doğrultuda bir ispat yöntemi geliştiren bir teori yukarıda dile getirdiğimiz kelamcılarının muhdîs – muhdîs temelli ispat biçiminden ciddi bir biçimde farklılaşmaktadır. Kelamcılarının benimsediği anlamda bir hudûsun kabul edilmesi, faille meful arasında bir zaman bulunmasını gerektirecektir ki bunun kabul edilmesi İbn Sînâ felsefesine göre söz konusu olamaz. Ona göre zaman ezeli olduğu için Tanrı'yla fiilin arasında açılması söz konusu değildir. Yukarıda örneklerini de gördüğümüz üzere kelamcılarının hudûs delilinde ise âleme zamanda bir başlangıç tayin etmeden Tanrı'ya ulaşılması söz konusu değildir.

Hudûs kavramına İbn Sînâ da felsefesinde yer vermekte, hâdis varlıklardan bahsetmektedir. Ancak ondaki hâdis her şeyden önce mümkün varlık kategorisi altında değerlendirilmelidir. İbn Sînâ'daki hâdis varlık anlayışını, mümkün varlıkların var oluş biçimi olarak anlayabiliriz. Onun hâdis varlıklardan bahsettiği yerde zihnimizde mümkün varlığın Tanrı'yla olan kopmaz ilişkisini hazır bulundurmalıyız. Ona göre de hâdis varlık, varlık vericisine göre değerlendirildiğinde sonradan olandır. Yani, Tanrı hâdis varlığı öncelemektedir. Ancak, İbn Sînâ öncelemeyi kelamcılarda olduğu üzere sadece zamansal olarak anlamaz.²⁷ Ayrıca, İbn Sînâ, hâdis kavramını kullanırken, kadîm kavramına mukabil olarak, zâfî hudûs ve zamânî hudûs

devamını sağlamaya yönelik bir hamle yapılabilir. Ancak arazların yenilenmesi de üzerinde tartışılan bir meseledir. İbn Hazm, arazların iki vakitte baki olamayacaklarını iddia edenleri ağır bir dille eleştirir ve bunların “eğer iki vakitte bulunsaydı bir mekanda bulunmaları gerekirdi (lev bakiye vakteyni leşekale mekânen)” demekten başka bir delillerinin olmadığını söyler. Daha sonra da onların bu delilinin zayıflığını ortaya koyar. Bkz., İbn Hazm, el-Fasl, V, 237-238.

²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 138-139.

²⁷ İbn Sînâ'nın bahsettiği farklı öncelikler için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 145-151; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 257-258.

ayrımını dikkate alır.²⁸ Zâtî hudûs, zâtı için, kendisiyle başladığı bir ilke tayin edilen varlıklar için söz konusu olurken; zamani hudûs da zaman olarak kendisine bir başlangıç tayin edilen varlıkları karşılamaktadır. Bu ayırmada kendisine zât itibariyle başlangıç tayin edilen varlık, aynı zamanda zaman itibariyle kadîm olan varlığa karşılık gelmektedir ki bu da İbn Sînâ felsefesinde ay üstü âleme tekabül etmektedir. Kendisine zaman itibariyle başlangıç tayin edilen varlıksa, ay altı âlemdeki varlıklar olmaktadır. Çünkü onları, kendilerinin bulunmadığı bir zaman ya da madde öncelemektedir.²⁹ Bu noktada İbn Sînâ ve kelamcılarının âlem anlayışlarında farklılık da netleşmektedir. Kelamcılar âlemi Tanrı ve sıfatlarından başka var olanların hepsi şeklinde tek bir kategoride anlarken İbn Sînâ'ya göre ise âlem, en temelinde ay üstü ve ay altı âlem şeklinde ikili bir kategoride anlaşılmakta ve her iki varlık kategorisi için de farklı bir zamansal düzlem geçerli olmaktadır.

III

İbn Sînâ sonrası dönemde yaşayan, yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle İslam dünyasındaki entelektüel hayata önemli katkılar sunan Cüveynî, *eş-Şâmil* ve *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserlerinde yukarıda kelamcılara atfen verdiğimiz hudûs delilini tekrarlarlarken³⁰ hayatının sonlarında kaleme aldığı *Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde ortaya koyduğu delil, kelamcılarının kullandıkları delil biçiminin kavramsal çerçevesini aşmaktadır. Onun burada ortaya koyduğu delil, âlem, cisim, araz, kadîm, gibi kelamcı literatürden aşına olduğumuz kavramların yanında cevaz, zorunluluk, imkânsız gibi felsefecilerin Tanrı ispatında kullandıkları kavramları da ihtiva eder. Bundan dolayıdır ki, Cüveynî'nin delilinin imkân delilinin izlerini taşıdığını söylememiz mümkün olmaktadır. Cüveynî, üç aşamalı bir şekilde ortaya koyduğu bu delilin ilk basamağında, bu delile "imkân delili" ismini vermemizi mümkün kılan bir tespitle başlar. "Allah'tan başka var olan her şey" şeklinde tanımlanan âlem,

²⁸ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve tenbihler*, s. 138; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 254.

²⁹ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 137.

³⁰ Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd*'daki hudûs delili şöyledir: i- Allah'tan başka her şey demek olan âlem cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. ii- Cevher ve arazlardan meydana gelen âlem sonradan meydana gelmiştir (hâdis) iii- Hâdisler mümkündür yani varlığı (vücûd) ve yokluğu (intifâ') caizdir. iv- onun varlığının, ortaya çıktığı vakte nispetle bir an geciktirilmesi mümkün olduğu gibi varlığı da yokluğu yerine ortaya çıkmıştır. v- O halde, akıl açık bir şekilde onun Özelleştiriciye (Muhassis) ihtiyacı olduğuna hükmeder. Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Esad Temim, (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1996), s. 40-49. Görüldüğü üzere, bu delilde, kelamcılarının klasik hudûs deliliyle tercih ve müreccih delili iç içe bir şekilde kullanılmaktadır.

sınırlı ve sonlu cisimlerle bu cisimlerin arazlarından meydana gelmiştir. Âlemden var olanlar, ister duyularımızla varlıklarına tanıklık ettiğimiz şeyler olsunlar, isterse de idrak edemediğimiz (mâ gâbe minhe ‘an müdriki havâsinâ) varlıklar olsunlar, bunların tamamının mümkün varlık oldukları hükmü (hükümül-cevâz) verilebilir. Delilin ikinci aşamasındaysa, mümkün olduğuna hükmedilen varlığın zorunlu olmasının imkânsız olduğu çıkarımı yapılır. Var olanların mümkünlüğü ve buldukları halden başka bir halde bulunmaları sabit olduktan sonra, bu âlemin kendisini bulunduğu hal üzere olmasını gerektirecek bir Var Eden’e ihtiyaç duyduğu ortaya çıkmaktadır. Bu delili şöyle formüle edebiliriz:

i- Âlem mümkün varlıklardan meydana gelmektedir.

ii- Mümkün varlıklar buldukları durum ve şekilden başka bir durum ve şekilde var olabilirler ve mümkün varlığın zorunlu olması imkânsızdır.

iii- O halde, onların bu hal üzerine olmalarını gerektiren bir Gerektirici (Muktezi) vardır.³¹

Dikkat çekeceği üzere, bu delilde Cüveynî hareket noktası olarak kendisine âlemin cevazını almakta, delilin sonunda ulaşılan Tanrı da muhdîs (âlemi zamansal olarak sonradan yaratan) değil de gerekli kılan (muktezi) bir Tanrı olarak ifade edilmektedir. Delil bu itibarla yukarıda değindiğimiz kelimeler tarafından kullanılan delilden farklılaşmakta ve felsefecilerin deliline yaklaşmaktadır. Cüveynî, âlemin mümkünliğünden yola çıkmakla birlikte, mümkün varlıkla Tanrı arasındaki ilişkiyi illet malûl ilişkisi düzleminde kabul edip âlemin zamansal ezeliğine ulaşan görüşe itiraz eder. Nitekim o, ilerleyen satırlarda âlemin zamansal kademine karşı çıkar. Ona göre kadîm âlem, kendi iradesiyle tercihte bulunan bir Tanrı anlayışına uygun değildir. Kadîm âlemin Tanrısı, benzerler arasında tercih yapabilen bir Tanrı olamaz. Ona göre bir bütün olarak âlem, havada durmakta olup, onun bu boşlukta (halâ) olduğunu düşünmek kadar bunun sağında ya da solunda başka bir boşlukta bulunduğunu düşünmek de mümkündür. Zorunlu bir tarzda etki eden varlığın, âlem için benzer konumlar arasından şimdiki konumu tercih ettiğini düşünmek mümkün değildir.³²

³¹ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, 1992), s. 16 – 18.

³² Cüveynî'nin, filozofların Tanrı anlayışına karşı bu itirazı, Tanrı'nın iradesi merkezli bir itiraz olmaktadır. Cüveynî burada İbn Sînâ'da olduğu gibi âlemin mümkün olmasından hareket etmekte ancak ondan farklı olarak âlemin Tanrısının, farklılıklar arasında kendi iradesiyle tercihte bulunan bir Tanrı olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Bu noktadaki farklılık Cüveynî'nin mümkününe yüklediği anlamda yatmaktadır. O, mümkünü olduğundan başka şekilde olması söz konusu olan şekilde anlayıp bütünüyle âleme de böyle

IV

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm* adlı eserinde Tanrı'nın varlığını ispat konusunda Cüveynî'nin kendinden önceki kelamcılardan daha farklı bir yol benimsediğini söyler ve bu isabetli tespitten sonra Cüveynî'nin delilini aktarır. Şehristânî'nin aktardığı bu delil, temelde âlemin mümkün olmasına dayanmaktadır. Tek tek parçaların mümkün olmasından hareketle, bir bütün olarak âlemin de mümkün olduğu hükmüne ulaşılan bu delilde ikinci olarak âlemde bulunan cisimlerin sonlu olduğu, sonsuz bir cisim, boyut, sayı ya da fertlerin bulunmasının imkânsız olduğu önermeleri ispatlanır. Âlemdeki cisimlerin zâtları itibariyle sonlu oldukları ortaya konduktan sonra, onların kendileri için mümkün olan daha büyük, daha küçük gibi çeşitli sıfatlar arasından buldukları hali onlar için tercih eden bir Özelleştiriciye (Muhassis) ihtiyaç olduğu çıkarımına ulaşılr. Şehristânî'nin bahsettiği delil bu aşamada sonlanmaz ve bir sonraki hamlede bu Özelleştirici'nin niteliğinin nasıl olması gerektiği yani zâtı itibariyle tabî olarak zorunlu kılan mı, yoksa kendi kudret ve tercihiyle var kılan mı olduğu ayrımı üzerinden devam eder ve âlemin Tanrı'sının kudret ve tercihiyle var kılan olduğu hükmüne ulaşılır.³³ Âlemin kendi zâtında mümkün varlık olmasından hareket eden bu delili zikreden ve ona karşı hüsnü kabulünü ifade eden Şehristânî, bu delilin âlemin yaratılmış olduğu ve bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu konusunda bir bilgi meydana getirebilmesi için öncüllerinin düzenlenmeye ihtiyaç duyduğunu söyler. Onun burada zikrettikleri delile yaptığı katkıları oluşturmaktadır. Bu noktada o, delilin şu noktalardan hareketle desteklenmesi gerektiği kanaatindedir:

- i- Cisimlerin kendi zâtlarında ve ölçülerinde sonlu olduklarının ispatı,
- ii- Sağ ve sol gibi yönlerin tasavvur edilebilmesi için âlemin ötesinde boşluk (halâ) bulunduğunun ispatı,
- iii- Başlangıcı olmayan olayların (lâ evvele lehe) imkânsızlığının ispatı,
- iv- Yaratılmışların (muhtesât) cirimler ve cirimlerle kaim olanlar şeklinde sınırlandırılması (muhaliflerimiz bu iki kısmın haricinde varlığı başkasıyla devamlı olan var olanları ispat ettiler),

hükmederken İbn Sînâ mümkün böyle bir anlam yüklemeyiz. Zaten, İbn Sînâ'ya göre ontolojik bakımdan mümkün olan bu âlemin bulunduğu halden başka bir şekilde bulunması söz konusu değildir.

³³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm/The summa philosophiae of al-Shahrastâni Kitâb Nihâyatu'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, ed. ve ter. Alfred Guillaume, (London: Oxford University Press, 1934), 12-14. (Atıflar eserin Arapça kısmındadır).

v- Zâtıyla zorunlu kılanın (el-mûcibü bi'z-zât) doğal bir şekilde gerekli kılan (el-muktezî bi't-tab') gibi olduğunun ispatı (çünkü muhaliflerimiz bunların arasını ayırmaktadırlar).³⁴

Şehristânî'nin dile getirdiği bu eklemelerin delile yaptığı katkıyı netleştirmek için onları daha yakından inceleyelim.

Cüveynî'nin yukarıda incelediğimiz delili, daha önce Bakıllânî'de de rastladığımız üzere, âlemdeki değişimden yola çıkmakta ve buradan hareketle âlemdeki varlıkların mevcut hallerinde bulunmalarının zorunlu bir şey olmadığına ulaşmaktadır. Bakıllânî, onların bu durumunu muhdes olarak nitelendirirken Cüveynî, mümkün olmakla nitelendirmektedir. Bu farklılığı, daha öncede değindiğimiz gibi, hudûsun var oluşu açıklamada yetersiz kalmasının Cüveynî tarafından farkında olunmasıyla izah edebiliriz. Delil, merkezine hudûs yerine cevazın geçmesiyle, filozoflar tarafından bu delile yöneltilen hudûsun var oluşu açıklamakta ve mümkün varlığın sürekliliğini sağlamada yetersiz kaldığı yönündeki eleştirilere karşı daha güçlü bir hale gelmiştir. Cüveynî, âlemin mümkünlüğünden hareket ederek, hudûs delilini kullanan Bakıllânî, Kâdî Abdülcebâr gibi kelimacılar arasında farklılaşırken, Şehristânî, Cüveynî'nin bu öncülünün sağlam bir zemine oturması ve tam bir bilgiye ulaşmada gerekli işlevi sağlaması için bazı öncüllerle desteklenmesi gerektiği kanaatindeydi. Onun, yukarıda tavsiye ettiğine değindiğimiz, önerilerinin ilki “Âlem mümkün varlıklardan meydana gelmiştir” önermesini temellendirmeye yöneliktir. Şehristânî'ye göre, bütünüyle âlemin mümkün varlıklardan meydana geldiğinin ispatı için önce cisimlerin kendi zâtlarında sonlu olduklarının ispatı gereklidir. Bu ortaya konmadan bütünüyle âlemin mümkün olduğu hükmüne ulaşılamaz. Bu düşünme biçimi parçalar hakkındaki hükmün bütün için de geçerli olmasına dayanmaktadır. Tek tek cisimlerin kendi zâtlarında mümkün oldukları ortaya konulduğunda buradan hareketle mümkün cisimlerden birleşik olan âlemin de bir bütün olarak mümkün olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.³⁵

Şehristânî'nin ikinci önerisi olan âlemin ötesinde boşluk bulunduğunun ispatı, mevcut varlıkların halî hazırda buldukları hal ve konumlarının kendileri için zorunlu olmadığı, bunların değişebilir nitelikte olduğunu göstermede etkin olduğu kadar yine bir bütün olarak âlem için de farklı bir konumun mümkün olmasının ortaya konulmasında gereklidir. Şehristânî'nin bu önerisi, Cüveynî'nin yukarıda değindiğimiz ispat yöntemindeki ikinci önermeyi takviye etmeye yönelik bir hamle olmaktadır. Âlem için farklı bir

³⁴ Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelem*, s. 14.

³⁵ Şehristânî'nin parçadan hareketle, bütün hakkında verdiği bu hükmün geçerliliği ayrıca tartışılmalıdır.

konunun düşünülebilmesi onu, mevcut konumunu onun için tercih edecek ya da gerektirecek harici bir varlığa işaret edecektir. Bu noktada âlemin ötesinde bir boşluğun (halâ) gerekliliği, şahitten hareketle temellendirilmektedir. Aksi takdirde yani âlemin ötesinde bir boşluk bulunmadığında âlem için farklı konumlar taktir etmek mümkün olmayacaktır.

Yukarıda da görüldüğü üzere, Cüveynî kendi yönteminde iki hamleden sonra sonuca giderken, Şehristânî, âlemin Tanrı'ya ihtiyacının net bir biçimde ortaya çıkması için Cüveynî'nin yöntemine iki farklı müdahalede daha bulunur. Ona göre, sonuca gitmeden önce, başlangıcı olmayan olayların nefyi ispat edilmeli ve yaratılmışların da cirimler ve bunlarla kâim olanlarla sınırlandırılması gerekmektedir. Şehristânî'nin delile yaptığı bu ekleme, Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd*'da cevherin yaratılmışlığına delil getirmek için önerdiği dört ilkeden (usûl) dördüncüsüne tekabül etmektedir.³⁶ Bu ilkeyi Cüveynî, cevherin yaratılmışlığını ispat için kullanırken Şehristânî onu doğrudan, Tanrı'nın ispatlanmasında delilin sağlamaştırılmasına uyarlamaktadır.

Başlangıcı olmayan olayların nefyi, Tanrı'nın *mâ lâ lehu evvel* olarak nitelendirildiği bir düşünce sisteminde tek başına dahi büyük bir önem taşımaktadır. Şehristânî'nin bu hamlesinin bir diğer önemli boyutu da bunun, bir taraftan filozofların ezeli mümkün anlayışını nakzetmeye yönelik bir çaba iken, diğer taraftan da dehriler tarafından kabul edilen ezeli cevherler ve bunun üzerine temellenen başlangıcı olmayan olayların varlığının kabulüne karşı bir hamle olmasıdır. İbn Sînâ sisteminde ay üstü âlem, zamansal olarak bir başlangıcı bulunmamakla birlikte, mümkün varlık olarak nitelendirilmektedir. Yani bu sistemde *mümkün varlık* olmak zamansal ezeliyi dışlamamaktadır. Bu noktada, âlemin mümkün olduğundan hareketle Tanrı'nın varlığına yönelik bir delil getirme amacıyla olan sistem, eğer tek *mâ lâ lehu evvel* olarak Tanrı'yı kabul ediyorsa burada diğer ezeli mümkünlerin varlığının nefyedilmesi son derece hayati bir hamle olmaktadır. Öyleyse bu hamle olmadan, Cüveynî'nin âlemin mümkün olduğundan hareketle Tanrı'nın varlığına yönelik delil, kelam sistemi içerisinde başarılı bir delil olmayacaktır. Bu haliyle Cüveynî'nin delili bizi bir Tanrı'ya ulaştıracaktır ancak, Tanrı'yla birlikte başka ezeli varlıkların bulunmasını nakzetmeye yetmeyecektir. Bu durumda varlığı, *mâ lâ lehu evvel* ve *mâ lehu evvel* şeklinde kısımlandıran bir ontolojik sistem de zora girecektir. Bu noktada

³⁶ Bkz., Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 40. Cüveynî'nin cevherin yaratılmışlığını ortaya koymak için burada delilin dört ilkesi (usûl) şöyledir: i- arazların ispatı, ii- arazların yaratılmışlıklarını (hudûs) ispat, iii- cevherlerin arazlardan ayrı kalamayacaklarını ispat, iv- başlangıcı olmayan (lâ evvele lehâ) olayların imkânsizliğini ispat. Bu ispatlandığında cevherin yaratılmışları (havâdis) önceleyemeyeceğine ulaşılabilecek, sonra da yaratılmışları önceleyemeyen şeyin kendisinin de yaratılmış olduğuna hükmedilecektir.

Şehristânî'nin bu delile müdahalesi, delilin makbuliyeti yönünde önemli bir hamle olmaktadır.

Şehristânî'nin sonuca ulaşmadan önce bir diğer hamlesi de *Yaratılmışların cirimler ve bunlarla kâim olanlarla sınırlandırılmasının ispatıdır*. Onun bu hamlesi de bir önceki hamlesinde olduğu gibi filozofların varlık anlayışlarına yönelik bir itirazdan kaynaklanmaktadır. Kelamcılar, varlığı cevherler ve onlarla kâim olan arazlar şeklinde ikili bir şekilde kısımlandırıyor, cevherleri de yer kaplayan (mütehayyiz) olarak nitelendiriyorlardı. Atomcu teoriden de beslenen bu düşünce sistemine göre yer kaplamayan cevherlerin varlığı söz konusu değildir. İbn Sînâ'nın varlık anlayışında da mümkün varlıklara dair bir kısımlandırma biçimi olarak cevher ve araz ayrımı söz konusudur ancak cevher mütehayyiz olmakla nitelendirilmez. Nitekim, İbn Sînâ sisteminde akli cevherler, nefesler, heyûlâ ve sûret gibi varlıklar mütehayyiz olarak nitelendirilemezler. Şehristânî, varlıkları cirimler ve onlarla kâim olanlar şeklinde sınırlandırarak, daha önce değindiğimiz kelamcılarının kullandığı hudûs deliline gönderme yapmaktadır. Buna göre varlıklar geçici arazlar ve onlardan ayrı kalamayan cevherlerden müteşekkil olup hepsi de nihayetinde sonradan yaratılmış (muhtes) olmaktadır. Tanrı'nın varlığına yönelik bir delil getirmede bu öncülün kabulü hassas bir noktayı teşkil etmektedir. Bu öncülün geçerli olabilmesi için yaratılmışların tamamının cevherler ve onlarla kaim olan arazlar şeklinde sınırlandırılması ve bunun dışında bir varlığın bulunmaması gerekmektedir. Şehristânî, mümkün varlıklardan hareket eden bir delilde, bu delilin kelâmçıların âlem algısı içinde sonuç vermesi için, cirimler ve onunla kaim olan varlıklar dışında başka bir varlık türünün bulunmaması gerektiğinin farkındadır. Nitekim filozofların mümkün varlık olarak kabul ettikleri akli cevherler, nefesler, heyûlâ ve sûret gibi varlıklar kelamcılarının varlık kategorilerinin dışında kalmakta ve Ebu Bekir er-Râzî (ö: 313/925) gibi bazı filozoflar tarafından ezeli olarak kabul görmektedir. Şehristânî, bu hamlesiyle böylece bir durumun önüne geçmek istemektedir.

Şehristânî'ye göre bu takviyelerin ardından Cüveynî'nin ortaya koymuş olduğu delil, âlemin yaratılmışlığı ve bir Yaratıcıya ihtiyaç duyması noktasında bize tam bir bilgi verecek hale gelmektedir. Şehristânî'nin önerdiği takviyelerin ardından delil şu şekilde yeniden inşa edilebilir.

i- Tek tek cisimler kendi zâatlarında mümkün varlıklardır.

ii- O halde, tek tek cisimlerin bir araya gelerek oluşturduğu âlem de mümkün varlıktır.

iii- Mümkün varlıklar buldukları durum ve şekilden başka bir durum ve şekilde bulunabilirler.

iv- Bir bütün olarak mümkün varlık olan âlem de ötesinde bir boşluk olduğu için bulunduğu konum ve şekilden başka bir konum ve şekilde olabilir.

v- Âlemde başlangıcı olmayan olaylar söz konusu değildir.

vi- O halde, âlemdeki olayların ve bir bütün olarak âlemin mevcut durumda olmasını gerektiren bir Özelleştirici (Muhassis) vardır.

Delil, Cüveynî'deki haliyle bir özelleştiriciye ulaştığı noktada durmakta, bu özelleştiricinin niteliği konusunda bir şey söylememektedir. Bu eksikliğin farkında olan Şehristânî son bir katkı olarak bir hamlede daha bulunur. O da zâtıyla zorunlu kılanın (*el-mûcibü bi'z-zât*) doğal bir şekilde gerekli kılan (*el-muktezî bi't-tab'*) olduğunu ispattır. Şehristânî'nin bu hamlesi, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın varlık verme tarzına yönelik bir eleştiri olmakta, felsefecilerin Tanrı tasavvuruyla kelamcılarının benimsedikleri Tanrı'nın niteliksel farklılığını vurgulamaktadır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın âleme varlık verme şekli olarak sudûr teorisini benimsemekte ancak, varlıkların sudûrunun Tanrı'nın iradesi rağmen gerçekleşmediğini, bunun tabii bir varlık verme şekli de olmadığını söylemekte, bunu da Tanrı'nın bilgisiyle izah etmektedir. Şehristânî ise İbn Sînâ'nın bu izahından tatmin olmamaktadır ki bunun tabii bir varlık verme olduğu konusunda ısrarcı davranmaktadır. Bu da, onun, Tanrı'nın iradesini dileğini yapar şeklinde kavrayan kelamcı düşünce sistemi içerisinde kalmasından kaynaklanmaktadır. Şehristânî, bu hamleyi yapmakla ulaşılan Tanrı'nın kendi iradesiyle varlık veren bir Tanrı olması gerektiğini, bunun da mümkün ve zorunlu varlık ayırımından hareketle varlık vericiye ulaşan filozofların Tanrı anlayışından farklı olduğunu vurgulamaktadır. Şehristânî delilin sonunda ulaştığı Tanrı'yı, filozofların zâtıyla zorunlu kılan (*el-mûcibü bi'z-zât*) ve Cüveynî'nin *Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de olduğu gibi Gerektirici (Muktezi) olarak değil de Özelleştirici (Muhassis) olarak nitelendirmektedir. O, zâtı itibarıyla gerekli kılan bir Tanrı anlayışından hareketle mümkünlerdeki farklı şekil ve ölçülerin açıklanamayacağı kanaatindedir. Çünkü zâtıyla zorunlu kılan için farklılıklar söz konusu olmayıp O'na göre bütün farklılıklar bir niteliktedir. Bundandır ki mümkünler, zâtıyla zorunlu kılana (*mucibü bi'z-zât*) değil özelleştirene (muhasis) ihtiyaç duyarlar.³⁷

³⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 16.

Sonuç

Öncelikle Mutezili kalamcıların eserlerinde ortaya çıkan hudûs delili, Sünni çevrelerde kabul bulmuş, bir çok kelamcı tarafından Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanılmıştır. Kelamcılar tarafından önemsenen bu delile felsefi çevrelerden ciddi eleştiriler yöneltilmiş ve bu eleştiriler neticesinde delil yeniden dizayn edilmiştir. Bilhassa İbn Sînâ'nın delile yönelik eleştirilerinin akabinde Cüveynî tarafından yeniden ele alınarak önceki dönemlerdeki hudûs zemini dışında mümkün varlık temelli olarak yeniden düzenlemiştir. Cüveynî sonrası dönem kalamcılarında olan Şehristânî, delile Cüveynî'nin yaptığı katkıları takdir etmiş ve bu yeni delilin âlemin yaratılmışlığı ve Tanrı'ya ihtiyacı duyması noktasında tam bir bilgiye ulaştırması için delile yönelik bazı takviyelerde bulunmuştur.

Şehristânî'nin, Cüveynî'nin kullanmış olduğu şekliyle imkân deliline yönelik katkıları incelendiğinde bunun, bir taraftan kelâmcıların kullandığı hudûs delilini sağlamlaştırmaya yönelik bir hamle iken, diğer taraftan da filozofların kullandıkları imkân delilinin bazı öncüllerine yönelik eleştiriler de içermekte olduğu görülür. Hatta onun asıl katkısının -filozofların öncüllerine yönelik eleştiri ve bu öncülleri geçersiz kılma noktasında ciddi gayretleri olmakla birlikte- hudûs delilinin temel gayesi olan Tanrı'nın varlığına delil getirme noktasında yetersizliğinden dolayı onun yerine ikâme edilen imkân delilini, en nihayetinde, kalamcılarının düşünce sistemlerinde şekillenen Tanrı ve âlem anlayışı çizgileri içerisinde tutmak olduğu söylenebilir. Nitekim cirimlerin kendi zâtlarında sonlu olduklarının ortaya konulması, başlangıcı olmayan olayların imkânsızlığının ispatı, yaratılmışların cirimler ve cirimlerle kaim olanlar şeklinde sınırlandırılması ve zâtıyla zorunlu kılanın tabi bir şekilde varlık veren olduğunun ispatlanması aslında bir taraftan filozofların deliline yönelik bir karşı hamle olurken diğer taraftan da imkân delilini kalamcılarının sistemine daha da yaklaştırmaktadır. Şehristânî'nin delile yönelik bu takviyelerinin hem delili kalamcılarının sistemine adapte etmede hem de kendi içinde sağlamlaştırma noktasında önemli hamleler olduğu görülür.

KAYNAKLAR

- Aygan, Fadıl. (2006). “Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akîdeti Ebû İshak el-İsferayini" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferayini'nin Kelami Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bakıllânî. (2000). el-İnsâf, thk. Muhammed Zahid b. El-Hasan el-Kevserî, 2. bs. (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Turâs.
- Bakıllânî. (1987). Kitâbü Temhîdî'l-'evâ'il ve telhîsî'd-delâ'il, thk., eş-Şeyh 'İmâdüddîn Ahmet Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî'l-Sekâfiyye.
- Cüneyt Kaya. (2008). İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cüveynî. (1992). el-'Akîdetü'n-nizâmîyye, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Turâs.
- Cüveynî. (1996). Kitâbü'l-İrşâd, thk. Esad Temîm. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye.
- Davidson, Herbert A. (1987). Proofs for Eternity, Creation and The Existence of God in Medieval İslamic and Jewish Philosophy, New York & Oxford: Oxford University Press.
- El-Eş'arî, Ebû'l-Hasan. (1950). Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdu'l-Hamîd, Kahire: Mektebetü'n-Nahdatin Mısriyye, c. I ve c. II.
- Et-Tüsî. (1960). Nasîruddîn, el-İşârât ve't-tenbîhât me'a Şerhi Nasîruddîn et-Tüsî, thk. Süleyman Dünya, 2.bs. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, III, 65.
- Fazlur Rahman. (1990). “İbn Sînâ's Theory of the God World Relationship,” God and Creation, an Ecumenical Symposium içinde, ed. David B. Burrell, Bernard McGinn, Notre Dame, University of Notre Dame Press, s. 38 – 52.
- Gündoğdu, Mehmet. (2009). “Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risalesi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İbn Hazm. (1996). el-Faslu fi'l-mileli ve'l ehvâi ve'n-nihal, thk. Muhammed İbrahim Nâsir, Abdurrahman Umeyre, 2.bs. (Beyrut: Dâru'l-Cil, c. IV ve c. V.
- İbn Sînâ. (2005). İşaretler ve tenbihler, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit v.d., İstanbul, Litera yay.
- İbn Sînâ. (1982). Kitâbü'n-Necât, thk. Macit Fahri, Beyrut: Dârü'l- Âfâki'l-Cedîde, s. 239 – 240.
- İbn Sînâ, Metafizik, c. I ve c. II.
- İlhan Kutluer. (2002). İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul: İz yay. .
- Kâdî Abdülcebbar. (1988). Şerhü'l-Usûli'l-hamse, thk. 'Abdul Kerîm Osmân, Kahire: Mektebetü Vehb.
- Kılıç, Muhammed Fatih. (2010). “İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiği Eleştiriler”, Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi, C. XV, S. 28, ss. 115-134.
- Klavuz, Ulvi Murat. (2007). “İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs - İmkân)”, Doktora Tezi Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, (Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y.).
- Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm/The summa philosophiae of al-Shahristânî Kitâb Nihâyatü'l-ıqdâm fi 'ilmi'l-kalâm, ed. ve ter. Alfred Guillaume, (London: Oxford University Press, 1934).
- Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, DİA, XVIII, 304-309.
- Topaloğlu, Bekir. (1998). İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı İsbât-ı Vâcib), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Wisnovsky, Robert. (2004). “Sünnî Kelamda İbn Sînâci Dönüşümün Bir Yönü”, çev. Arzu Meral, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26 , s. 149-177.