

Allah'ın Varlığı ile İlgili Klasik Dönem İslamî Deliller*

The Classical Islamic Arguments for the Existence of God

Macid FAHRİ

Çev.:

Hamdullah ARVAS^a

^aŞırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kelâm ABD,
Şırnak, Türkiye

Received: 07.06.2022

Accepted: 19.09.2022

Available online: 25.10.2022

Correspondence:

Hamdullah ARVAS

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Kelâm ABD,

Şırnak, Türkiye

harvas13@gmail.com

*Majid Fakhrî, "The Classical Islamic
Arguments for the Existence of God",
Muslim World 47. Hartford, Conn., 1957

ÖZ Bu çalışmada Mütakaddim kelâmından Mutaahhirin kelâmına geçişte Tanrı kanıtlamalarının ilk biçimlerine yeri verilmektedir. Çalışma boyunca Wensick'in *Muslim Creed* adlı çalışmasında eksik bırakılan bazı kısımlara göndermede bulunulmakta, bu bağlamda kelâm düşüncesindeki deliller konusuna ilişkin üç düşünce ekolü arasında karşılaştırmalar yapılmaktadır. Bunlardan ilki akılcı argümanı tamamen reddeden ve Allah'ın varlığının ancak vahiy (sem') yolu ile bilinebileceğini iddia eden yaklaşımdır. İkincisi hudûs (temporality) veya imkân (contingency) kavramlarından Tanrı'nın varlığının rasyonel bir şekilde kanıtlanma olasılığını kabul eden Eş'arî ve Mu'tezilîler'in benimsediği *rasyonalist* yaklaşımdır. Üçüncüsü de bütün insanlar için geçerli olmasa da Tanrı'nın tecrübe yolu ile idrak edildiği *tasavvufî* yaklaşımdır. Kelâm tarihinin ileriki zamanlarında, argüman tekniğini kullanmada ve mantıksal kavramları ele almada daha rafine bir hal aldığı vakîdir. Fakat bu üç bağlam içinde gelişen miras, Fahreddin Râzî'nin derinlikli felsefi kelâmına gelinceye kadar geçen sürede İbn Hazm'ın, Cüveynî'nin ve Gazzâlî'nin Allah'ın varlığını kanıtlamada başvurdukları argümantasyon teknikleri, esasında felsefe ile kelâm arasındaki ilkesel farklılığın örneklerini sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm; bilgi; delil; vahiy; akıl; Allah

ABSTRACT In this study, the first forms of kalam arguments in the transition from the Mutaqaddim to the Mutaahhir are given. Throughout the study, references are made to some missing parts in Wensick's Muslim Creed, and in this context, comparisons are made between three schools of kalam thought on the subject of evidence in Islamic tradition. The first of these is the approach that completely rejects the rational argument and claims that the existence of God can only be known through revelation (sam'). The second is the rationalist approach adopted by the Ash'aris and Mu'tazilites. They accept the possibility of rationally proving the existence of God from the concepts of temporality (hudûs) or contingency (imkân). The third is the mystical approach in which God is perceived through experience (kasf), although it is not valid for all people. Later in the history of kalam, it may be that it became more refined in using the technique of argument and in dealing with logical concepts. However, the legacy that developed in these three contexts, the argumentation techniques that Ibn Hazm, Juwaynî, and Ghazâlî applied in proving the existence of Allah, in the period until Fahreddin Razi's in-depth philosophical theology, in fact, present examples of the difference in principle between philosophy and kalam.

Keywords: Kalâm; knowledge; evidence; revelation (sam'); reason (aql); God (Allah)

EXTENDED ABSTRACT

In this study, the first forms of kalam arguments in the transition from the Mutaqaddim to the Mutaahhirin are given. Throughout the study, references are made to some missing parts in Wensick's Muslim Creed, and in this context, comparisons are made between three schools of kalam thought on the subject of evidence in kalam tradition. The first of these is the approach that completely rejects the rational argument and claims that the existence of God can only be known through revelation (sam'). The second is the rationalist approach adopted by the Ash'aris

and Mu'tazilites. They accept the possibility of rationally proving the existence of God from the concepts of temporality (hudûs) or contingency (imkân). The third is the mystical approach in which God is perceived through experience (kasf), although it is not valid for all people. Later in the history of kalam, it may be that it became more refined in using the technique of argument and in dealing with logical concepts. However, the legacy that developed in these three contexts, the argumentation techniques that Ibn Hazm, Juwaynî, and Ghazalî applied in proving the existence of Allah, in the period until Fahreddin Razi's in-depth philosophical theology, in fact, present examples of the difference in principle between philosophy and kalam. In this context, the main subject it is examining here is that mutakallimun defines the knowledge obtained through reason as definitive, and then, on this basis, they deal with the temporality of the world, the eternity of the creator, the unity of God and his attributes, justice, science, religious obligation (taklif). In their explanations, in which they analyze the elements of knowledge apart from the issues based on revelation, for example, Baghdadi states that the Ash'arites (ashabuna) believe that humans can comprehend the possible state of the temporality of the universe, and the unity of the creator. However, in Ash'arî kalam, it is accepted that the orders and prohibitions concerning the field of religious obligations can only be known by revelation, not by reason. Accordingly, even if a person succeeds in believing in the creator of the universe, and therefore in the knowledge of God, with the natural light of the mind, he/she will not achieve any reward in this way without revelation. If God rewards him/her hereafter, it will not have been acquired by reason, but by divine grace. On the other hand, Mu'tazila theologians claim that man can distinguish between good and evil before revelation and thus deserves punishment and reward in the hereafter.

Wensinck'in çok önemli çalışmasından sonra,¹ İslam'da Tanrı'nın varlığına dair delillerin incelenmesi şeklinde yeni bir araştırma ilk bakışta gereksiz görülebilir. Fakat bu çalışmada hem Wensinck'in 1936'da yayınlanmış monografisinde bulunmayan bazı yeni meselelere değinilmesinden hem de oldukça farklı yorumlamalar içermesinden dolayı yayınlanmaya değer bulunmuştur.

Tanrı'nın varlığının kanıtlarının sistematik olarak incelenmesinden önce konunun temel argümanlarını verecek literatür mirasına bakmak yerinde olacaktır. Burada da öne çıkacak en önemli soru Tanrı'nın varlığının ispatının bütünüyle mümkün olup olmadığıdır? Orta Çağ'ın Latin skolastik incelemelerinde, örneğin Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) *Summa Theologica's*ında olduğu gibi, bu araştırma, Tanrı'nın varlığının ispatının başlangıcı olarak şekillenir. Wensinck, ünlü *Muslim Creed*² adlı eserinde bilgi sorununun (erkenntnislehre) bazı yönlerini tartışmış olsa da monografında, Gazzâlî'nin eseriyle bağlantılı olması dışında, sorunun bu özel yönüne değinmez.³ Halbuki bu konu parantez içinde verilmiş bir ara bilgiden daha kapsamlı bir şekilde ele alınmayı hak etmektedir.

İbn Rüşd (öl. 1198), *el-Keşfü'l-menâhici'l-edille* ve *Faslü'l-makâl* adlı iki eserinde bu soruyu sistematik bir şekilde gündeme getirmektedir. İbn Rüşd *Faslü'l-makâl* adlı eserinde, daha geniş bir sorunla, felsefi yöntemin vahiy öğretisiyle örtüşüp örtüşmediği problemini ele almakta ve sonuçta müsbet bir kanaat belirtmektedir. Kur'an'daki ayetleri de delil gösteren İbn Rüşd'e göre Yüce Yaratıcı'ya delalet etmeleri bakımından yaratılmış olan varlıkların hakikatini konu edinmek ve onlar üzerinde düşünmek şeklindeki felsefi amaç vahyin gönderiliş amacı ile örtüşmektedir.⁴

Kelâm düşüncesindeki deliller konusunda İbn Rüşd, *Keşfü'l-menâhici'l-edille* adlı eserinin başlarında verdiği bu soruya geri döndüğünde, Tanrı'nın varlığı probleminin ilişkin üç düşünce ekolünü incelediği bir tasnife yer vermektedir. Bunlardan ilki akılcı argümanı tamamen reddeden⁵ ve Tanrı'nın

¹ *Les preuves de l'existence de Dieu dans la Théologie Musulmane*, in *Mede- deelingen der Konink. Akademie van Wetenschappen*, Deel 81, Serie A, No. 2, Amsterdam, 1936.

² A.J. Wensick, *Muslim Creed*, Cambridge, 1937.

³ Wensick, *Muslim Creed*, s.8-9.

⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, Kahire, 1935, s.9.

⁵ Bkz. İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, 11.

varlığının ancak vahiy (sem‘) yolu ile bilinebileceğini iddia eden yaklaşımdır.⁶ İkincisi daha sonra ele alacağımız hudûs (temporality) veya imkân (contingency) kavramlarından Tanrı'nın varlığının rasyonel bir şekilde kanıtlanma olasılığını kabul eden Eş'arî ve Mu'tezilîler'in benimsediği *rasyonalist* yaklaşımdır. Üçüncüsü de bütün insanlar için geçerli olmasa da Tanrı'nın doğrudan kavranma yolu ile idrak edildiği *tasavvufî* yaklaşımdır.⁷ Bize gelen teolojik tartışmaların bir başlangıcı olarak bilgi probleminin (erkenntnis) ilk sistematik tartışması Abdülkâhir el-Bağdadî 'nin (öl. 1037) *Usûlü'd-dîn* adlı kitabında yer almaktadır.⁸ Bağdadî'nin burada 9. yüzyılın Mu'tezilî âlimleri tarafından başlatılmış düşünce ve bilgi gibi daha soyut meselelerle meşgul olmasının altında eski bir geleneği sürdürme gibi bir amacın bulunması mümkündür.⁹ Ancak, eski otoriteler tarafından bazı Kelâm yöntemlerini geliştirmiş olduğu kabul edilen Bâkıllanî'nin (öl. 1013) *Temhîd* adlı eserinin üzerinde uzun uzadıya durmaması da manidardır. Bununla birlikte Wensinck'in *The Muslim Creed* adlı eserinde dikkat çektiği ve de uzun uzadıya tartıştığı *Usûlü'd-din* adlı eserin giriş bölümü bilgi konusundaki İslamî yaklaşımın anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Bu çalışmada Bağdadî 'nin, Immanuel Kant'ı ve modern epistemolojinin sonraki öğretilerini anımsatan bilgi tasnifine dair varsayımları, geçerlilik şartları gibi analizler üzerinde uzun uzadıya durmayacağız. Burada asıl olarak incelediğimiz konu, Bağdadî 'nin akıl yoluyla elde edilen bilgiyi kesin bilgi olarak tanımlaması, sonrasında bu esas üzerinden dünyanın geçiciliğini, yaratıcının kadim oluşunu, birliğini, sıfatlarını, adaletini, ilmini, dini yükümlülük (teklif) gibi konuları ele almasıdır.¹⁰ Vahye dayalı meselelerden ayrı olarak bilginin unsurlarını tahlil ettiği açıklamalarında Bağdadî , Eş'arilerin (ashâbuna) aklın hadis olanın mümkün durumunu, imkansız olanın kabul edilemezliği ile âlemin geçiciliğini ve yaratıcının birliği gibi konuları idrak etme kapasitesine sahip olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte dinî yükümlülük sahasını ilgilendiren emir ve yasakların akıl yolu ile değil ancak vahiy ile bilinebileceğini kabul etmektedir.¹¹ Buna göre bir insan evrenin yaratıcısı ve dolayısıyla Tanrı'nın bilgisine aklın doğal ışığı ile inanmayı başarsa da vahiy olmaksızın bu yolla ödül ve cezanın istihkakı mümkün değildir. Hatta eğer Tanrı onu ahirette ödüllendirirse, böyle bir ödül onu akli ile ulaştığı bir kazanımdan değil ilahî lütufla elde edilmiş olacaktır.¹² Öte yandan Mu'tezile kelâmcıları, insanın vahiyden önce iyi ve kötü arasında ayrım yapabildiğini ve bu yolla ahirette ceza ve ödülü hak ettiğini iddia etmektedir.¹³

Burada ve şimdi manasında akıl yolu ile ulaşılmış Allah hakkındaki bilgimizin iki boyutu arasındaki farkta temel nosyon şudur: Birinde ödül ve ceza tahakkuk ederken ötekinde böyle karşılık bulunmamaktadır. İbn Rüşd'ün de işaret ettiği şekli ile hem Eş'ariler hem de Mu'tezilî kelâmcılar akıl yolu ile Allah'ın varlığının bilinebileceği hususunda mutabıktırlar. Fakat bu bilginin dinî ya da ahlakî çıkarımları konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Eş'ariler akıl yolu ile Allah'ı bilmeyi tekliften sorumlu olmanın bir şartı olarak değerlendirmemişlerdir. Mu'tezile de ödül ve cezayı salt vahyin gelişine bağlamamıştır.

⁶ İbn Rüşd, *Keşfü'l-menâhici'l-edille*, s.42.

⁷ Bkz. İbn Rüşd, *Keşf*, s.63.

⁸ Abdülkâhir el-Bağdadî, *Usûlü'd-din*, yy, İstanbul, 1928, s.4-32.

⁹ Eş'arî, *Makalât*, İstanbul, 1930, s. 372-3, 391, 471.

¹⁰ Bkz. Eş'arî, *Makalât*, s.14.

¹¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde Allah'ı akla bilme ile onun kesinliği arasında ayrım yapan, her bilgiye akla ulaşıldığını, ancak vahiy yoluyla dini bir zorunluluk haline geldiği şeklindeki görüşü Eş'arî'ye isnad etmektedir. s. 371

¹² Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.371

¹³ Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm*, 26; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s.31.

İslam'da ilk kelâm okulu olan Mu'tezileden önce, rasyonel teolojinin birçok sorusu gibi Tanrı'nın varlığının akıl yolu ile kanıtlanabilirliği meselesinin ortaya çıkması da neredeyse imkânsızdı. Malik b. Enes (öl. 795) ve takipçileri gibi ilk İslam Hukukçuları ve İlahiyatçılar nasslarda yer alan teolojik argümanları referans almaktaydılar. Tanrı'nın doğrudan kavranabileceğine inanan Sufiler gibi, selef de Tanrı'ya olan inançlarının temelini vahyin literal zemininde aramışlardır. Esasında ne gelenekçiler ne de tasavvufçular için Tanrı'ya inanma konusunda ilave bir kanıt gerek yoktur. Çünkü gelenekçiler Tanrı'yı bilmek (marifetullah) için nassları yeterli görmekteydiler. Daha sonra tarih sahnesine çıkacak sufiler içinse, Tanrı, keşf ve mistik tecrübe yolu ile doğrudan kavranabilmekteydi.

Aristoteles tarafından başlatılan ve yüzyıllar boyunca takipçileri tarafından geliştirilen nedensellik argümanı Batı'da Tanrı'nın varlığının klasik argümanı kabul edilse de İslam'da Tanrı'nın varlığına dair klasik argüman, imkân delilinin (contingenti mundi) bir varyantı olan hudûs delili (novitate mundi) oluşturmuştur. Nedensellik kavramına dayanan Aristotelesçi argüman, Arap Aristotelesizminin büyük temsilcileri tarafından bile Müslüman dünyasında hiçbir zaman lehte görülmedi. Örneğin İbn Sînâ (öl. 1037) ve İbn Rüşd (öl. 1198) daha sonraki kelâmcıları etkileyecek şekilde aklî hükümlere dayanan imkân delilini önplana çıkarmış, Kur'an'da¹⁴ temelleri olan ve diğer argümanlardan daha güçlü nitelikte olan *inayet* ve *ihтира* gibi delilleri tercih etmişlerdir.

Nedenselliğin esas alındığı Aristocu Kozmolojik argümanın Müslüman filozof ve ilahiyatçılar tarafından reddedilmesinin temel nedeni kelâmda başlangıcından beri nedensellik kavramına şüpheyle bakılmasındandır. Bu konuda uzun bir kuramsal geleneği sürdüren Gazzâlî (öl. 1111), *Tahafütü'l-felâsife* adlı ünlü eserinin 17. sorusunda nedensellik ilkesinin geçerli olup olmadığını ele almakta, bu ilkede esas alınan zorunluluğun gözlemlere dayanan yersiz çıkarımların zihin üzerinde meydana getirdiği bir yanılsama olduğunu belirttiikten sonra nedenselliğin ilahi olana uyarlaması anlamındaki bir teolojik anlayışı reddetmektedir. Çünkü, Gazzâlî'ye göre, buradaki gözlem, iddia edilen etkilerin olayın kendisinden ziyade nedenlerin sonucunu göstermektedir. Buna göre, mantıksal olarak gerekli olmayan böyle bir korelasyonla yapılan çıkarımlar ancak psikolojik bir eğilimin veya alışkanlığın sonucunda tasavvur edilmektedir.¹⁵

Wensinck'in âlemin hudûsu (novitate mundi) argümanının Aristotelesçi Thomist kanıt olan "ex parte motus et ex ratione causeae effectiveis/ hareket ve etkin nedenin doğası açısından kanıt"¹⁶ benzer olduğu şeklindeki iddiası şaşırtıcıdır. Zira nedensellik ilkesinin geçerliliği kelâmcılar tarafından daima sorgulanmıştır. Kaldı ki Aristotelesçi argüman kelâmcıların reddettiği kuvve (potentiality) ve tahakkuk (actuality) arasındaki temel metafiziksel ayrımı varsaymaktadır. Nitekim İbn Meymun (öl. 1204) ile Thomas Aquinas'ın (öl. 1274) kabul ettiği ve ilerde göreceğimiz şekilde kelâmcıların hudûs delili, kuvve-tahakkuk dikotomisine dayalı Aristocu oluş nazariyesinden bağımsızdır. Aristotelesin *hareket etmeyen hareket ettiriciye* (Unmoved Mover) ilişkin nedensel argümanı mantıksal olarak Aristocu ezeli bir âlemde hareketin sonsuzluğu tezinden üretilmiştir.¹⁷

Âlemin bir başlangıca sahip olduğu tezine dayanan klasik kozmolojik delil, Ortodoksluğun savunucuları tarafından şiddetle müdafaa edilen âlemin ezeliğine karşı ileri sürülmüş bir tezdur. Zâhirî düşünür İbn Hazm (öl. 1064), bu tezi Müslüman veya gayrimüslim ortodoks veya heterodoks

¹⁴ İbn Rüşd, *Keşf*, 45; Wensinck, *Muslim Creed*, s.23.

¹⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Bouyges, 1927, 285; David Hume, *Treatise*, Oxford 1941, s. 165, 93.

¹⁶ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 26-27.

¹⁷ Alemin ezeliği konusunda İbn Meymun, İbn rüşd ve Aquinas için bkz. *Le Muséon - Revue D'études Orientales*, 1953, LXVI, s.139.

mezheplerinin ayrıldığı temel noktalardan biri şeklinde belirtmektedir. Bu nedenle Gazzâli *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinin ilk meselesini, filozofların kelâm kozmolojik argümanına karşı en çok alehte kullanılabilecek evrenin sonsuzluğu tezini çürütmeye adanmıştır.

Kelâmcılar, evrenin geçiciliğini ispatlamak için Tanrı dışındaki varlık alanını belirtmek üzere kullanılan tezi yani âlemin¹⁸ atomlardan ve arazlardan mürekkep olmasını delil gösterirler. Onlara göre iki birim zamanda var olamayan arazlar ancak onları istediği zaman yaratan veya yok eden Tanrı tarafından sürekli yaratılmayla ikinci birim zamanda varlık bulabilmektedir. Burada Eş'arî'yi takip eden Bakillânî'nin (öl. 1013), arazları iki birim zamanda var olamayan veya var edildikten sonra ikinci birim zamanda yok olan varlıklar şeklindeki tanımını önemli bir referans noktası olarak yer bulmuştur.¹⁹ Benzer şekilde kendilerinde arazların sürekli yaratılması ile varlık bulan atomların (al-cüz la yatacazza) ikinci birim zamandaki varlıklarını sürdürmeleri de Tanrı'nın onlarda arazları yeniden ve sürekli yaratmasına bağlıdır.²⁰ Dolayısıyla bu şekilde atom ve arazlardan oluşan âlem, daimî bir oluş ve bozuluş hali içinde varlığını ancak Tanrı'nın sürekli yaratması ile sürdürmektedir.

Bununla birlikte âlemin cevher ve arazdan mürekkep yapısı ile desteklenen hudûs argümanı Eş'arî kelâmcıların en gözde teorisi olmasına rağmen kelâmdaki tek nazariye değildir. Bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerine tam olarak ulaşmamıza imkân sağlayacak ilk kaynaklar bulunmasa da Eş'arî ve taraftarlarının bu konudaki tartışmaları, Mu'tezileden bazı yöntemleri aldıklarına işaret etmektedir.

Hudûs delili konusunda kelâmcıların temel yaklaşımlarını örnekleme bakımından zâhirâ kelâmcı İbn Hazm'ın evrenin başlangıcı ile ilgili *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâ*²¹ adlı eserinde ortaya koyduğu beş argümana bakılabilir. Bu argümanlarda İbn Hazm, ortaya koyduğu delillerle âlemin ezeliyeti tezini çürütmeye çalışan ilk Müslüman kelâmcılardan biri olarak kabul edilebilir.²² Bununla birlikte Eş'arî'nin biyografisini yazan İbn Asâkir (öl. 571) onun, evrenin sonsuzluğunu iddia eden materyalistlerin ve filozofların tezlerini çürütmek için *Kitâb al-Fuşûl* adlı eseri yazdığını belirtmiştir.²³ Bu eser, kaynaklarımızdan elde ettiğimiz kadarıyla, evrenin ezeliyeti konusunu sistematik bir şekilde ele alan en eski klasik kaynaklardan biridir. Her ne kadar Şehristânî, Eş'arî'nin teolojik mülâhazalarda negatif teoloji/tenzih yöntemini²⁴ tercih ettiğini belirtse de onun- pozitif (icâbî) teolojik ispat yöntemini kullanan İbn Hazm, Râzî ve diğerleri gibi önceki ve sonraki argümanları birleştirdiğini varsaymak mümkündür.

İbn Hazm'ın evrenin geçiciliğine ilişkin ilk kanıtı, evreni oluşturan *cevher* ve *arazların* sonluluğu ile birlikte oluşun içinde tahakkuk ettiği *zamanın* sonlu olduğu varsayımına dayanır. İbn Hazm, cevher (cisim/atom), araz ve zamanın sonluluğunu kanıtlarken önceki kelâmcıların geleneksel yöntemlerini kullanmaz. İbn Hazm'a göre cevher geçiciliğini boyutlarının sonlu/sayılabılır olmasından; arazlar geçiciliklerini yapısına katıldıkları cevherin sonluluğundan; zaman ise sonluluğunu onu oluşturan anların geçiciliğinden almaktadır. Parçanın sonluluğu üzerinden bütünün sonluluğuna giden İbn

¹⁸ Abdulkâhir el-Bağdadi, *Usulu'd-din*, s.33.

¹⁹ Ebubekir Bakillânî. *Temhid*, Kahire, 1947, s.42; Eş'arî, *Makâlât*, s.370; Arazların geçiciliği konusundaki Kur'an ayetleri için bkz. el-Enfâl 8/ 67 ve el-Ahkâf, 46/24.

²⁰ Bağdadi, *Usulu'd-din*, 56 ve Gazzâli, *Tahafüt*, s.88.

²¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâ*, Kahire, 1317, c.1, s.3.

²² İbn Hazm'ın bazı argümanları Kindî'nin Allah'ın Birliği ve Alemin Geçiciliği adlı risalesinde geçmektedir. Bk. Kindî, *Resailü'l-Kindî al-falsafiyah*, Kahire, 1950, s. 201.

²³ İbn Asâkir, *Tebyinu, kizbi'l-ala'l-müfteri*, Şam, 1347, s.128.

²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 2.

Hazm'ın ilk ilkesine temel oluşturan kanıt evrendeki her şeyin sonlu olduğu şeklindeki Aristotelesçi ilkedir. Bu ilkeye göre fiilen var olan evren sayısal olarak belirlenmiştir, dolayısıyla sonludur.

Üçüncü argümanda İbn Hazm saçma olana indirgeme (reduktio ad absurdum)²⁵ yöntemine başvurmuştur. Bir an âlemin ezeliğinin doğru olduğunu varsayalım diyen İbn Hazm bu durumda bazı tutarsızlıkların ortaya çıkacağını belirtmektedir: Temel hareket noktası (a) sonsuzluk mutlak olduğu için artıp eksilmez ilkesidir. Bu durumda gelecek zamanın şimdiki zamana eklenmesi mümkün olmamaktadır. (b) Her otuz yılda bir dönen bir gezegenin (örneğin Satürn) devir sayısı düşünüldüğünde bir sonsuzluk diğerinden daha büyük olamayacağından bu aslında üst feleklerdeki devirlere eşit olacaktır.²⁶ (c) Dolayısıyla zamanın başlangıcından hicri takviminin başlangıcına (M.S. 622) kadar geçen süre ile başlangıcından günümüze kadar geçen süre eşit olacaktır.

Dördüncü ve beşinci argümanlarda, eğer evrenin bir başlangıcı ve sonu olmasaydı, onu sayı ve doğa bakımında belirlemek imkânsız olacağından sonuç olarak, var olan şeylerden bahsederken birinci, ikinci veya üçüncü şeylerden söz edilemeyecektir. Dolayısıyla evrenin ezeliği şeyleri numaralandırma, ilk veya son şeklinde birbirine atıfla tespit etme gerçeğiyle çelişmektedir. Burdan hareketle de evrenin bir başlangıcı (evvel) olmak durumundadır.²⁷

İbn Hazm'ın evrenin ezeliği tezine karşı ileri sürülen argümanlara yönelik birçok itirazı nasıl çözdüğü üzerinde bu kadar durmak, çalışmanın kapsamından dolayı yeterlidir. Bununla birlikte Gazzâlî (öl. 1111) ve Fahreddin Râzî (ö. 1209) gibi sonraki alimlerin argümanlarının çoğunun bazı yönleri ile karışık olsa da geliştirilebilir olduğunu belirtmekte fayda var. Öte yandan bu durumun, İbn Meymun'un (öl. 1204), "kelâmcılar, Proclus'un âlemin ezeliğine dair argümanı (De aeternitate mundi)²⁸ reddeden John Philoponus'tan (ö. 568) etkilendikleri şeklindeki iddiayı desteklediğini de not etmek gerekmektedir.

Hudûs delili ile kelâmcılar, yaratılan dünyanın (hadis) mutlak bir yaratıcıya (muhtdis) sahip olması gerektiğini kanıtlamaya çalışmışlardır. En yalın haliyle bu ilke, olma ya da olmama durumunun eşit derecede mümkün olduğu bir seviyede bulunan evrenin var olma olasılığının olmama olasılığına üstün getirildiği bir belirleyici (müreccih) Tanrı'ya muhtaç olması tezine dayanır. İkinci tabaka Eş'arî âlimlerinden biri olan ve Kelâm'ın yöntemlerini yeniden formüle etmekle tanınan Bakılânî (ö. 1013), bu argümanı kısa ve öz bir şekilde yeniden sistemleştirdi. Bakılânî'ye göre "Dünyanın geçici (hadis) olması, tıpkı yazının kâtibi, resmin ressamı, binanın ustayı gerektirmesi gibi zorunlu olarak bir yaratıcı ve tasarımcı'ya (muhtdis ve musavvir) sahip olmasını gerektirmektedir."²⁹ Bununla birlikte, bu argümana, 'orta terimin' farklı olduğu, ancak aynı diyalektik yapıya sahip iki delil biçimi daha eklenmiştir. İlkinde, doğaları itibari ile birbirine eşit olmayan iki şey arasından bir şey başka birşeyden önce var oluyor ise bu durum onları önceden yapan bir yaratıcının (mukaddiman kaddamahu) olduğuna delildir şeklinde sonuçlanan akıl yürütme tarzıdır. Burada söz konusu belirleyicinin Tanrı olduğu ifade edilmiştir. İkincisi de olasılık (caiz/imkân) kavramı üzerinden açıklanmaktadır. Buna göre mümkün şeyler olmak ya da olmamak kadar öyle değil de böyle olabilir şeklinde kendi içlerinde farklı biçimler veya nitelikler olarak tahakkuk etmektedir. Dolayısıyla burada var olan şeylerin belirli 'biçimler' alma potansiyeline sahip

²⁵ Latince *saçma olana indirgeme* anlamına gelir ve bir iddiayı doğru kabul ederek saçma bir sonuca varıp iddianın yanlış olduğu sonucuna ulaşıldığı bir mantık yöntemidir.

²⁶ Karşılaştırma için bkz. Gazzâlî, *Tahâfüt*, s.32 ve *el-iktisâd fi'l-i tikâd*, s.18.

²⁷ Arapça'da el-Evvel hem başlangıç hem de sayı değeri olarak bir anlamında kullanılmaktadır.

²⁸ Maimonides, *Guide of the Perplexed*, Eng. trans., London 1947, s.109; İbn Nedîm, *Fihrist*, Leipzig, 1871, c.1, s.254; De Boer'un Gazzâlî'nin John Philoponus (Yahya bin 'Adi) ilgili etkileşim için bk. *History of Philosophy in Islam*, London, 1903, s.159.

²⁹ Bakılânî. *Temhîd*, Kahire, 1948, s.45.

olması, söz konusu biçimleri imkân haline getiren bir müreccihî gerekli kılmaktadır. Sonuç olarak bu şekilde varlıkların hangi formu almaları veya almamalarına karar veren belirleyici (müreccih) kudret Tanrı'dır.³⁰

Bu üç argümanda ortak olan unsurun belirleme ilkesidir. Bununla birlikte, yalnızca ilk argüman, belirleme ilkesine ek olarak dünyanın başlangıcını veya geçiciliğini de bünyesine alır. Üçüncüsüne gelince, bu İbn Rüşd'ün *el-Keşf* adlı eserinde Cüveynî'ye (öl. 1086) isnad ettiği ve imkân delilinin temelini oluşturan delildi.³¹ Wensinck'in de doğru tespit ettiği bu delil,³² Fârâbî (öl. 950) üzerine yapılan mezkûr monografide işaret edildiği gibi, imkân delilinde Fârâbî'yi (ö. 950) takip eden İbn Sînâ (ö. 1037) ile ilişkilidir.

Cüveynî, en önemli eseri *el-İrşâd* da, zamansal açıdan geçiciliği esas alan hudûs delilinden daha çok tutulan bu argümanı tartışmaktadır. Cüveynî'ye göre akıl, varlık ve yokluk bakımından eşit ihtimaller dizisine dayanan âlemin ortaya çıkmasında belirleyici olan ve âlemi gerçek anlamda varlığa çıkararak bir muhassise ihtiyaç duyulacağını belirtmiştir.³³

Bağdadî'nin *Usûlü'd-din* adlı eserinde yer verdiği argüman ise Bakillânî ve Cüveynî'nin teorisinden az da olsa farklılık göstermektedir. Bu teori burada ve şimdi manasında müşahade ettiğimiz âlemin iki birim zamanda var olmayan arazlardan ve atomlardan oluştuğu tezine dayanır. Burada sormamız gereken şey bu görüşün Eş'arî'nin görüşünden nasıl ayrıldığıdır. *Kitabü'l-luma*'nın son neşri yeni bir yanıt beklediğimiz bir ortamda bize hatırı sayılır bir cevap vermektedir. Bununla birlikte Eş'arî'nin bu tezdeki argümanı Kur'an'daki delil biçiminden az da olsa farklıdır. Kur'an'da geçen deliller Eş'arî'nin ifadesinde olduğu gibi bir diyalektik yapıya dayanmamakta, tıpkı bir insanın bir damla sudan yaratılması, embriyoya dönüşmesi gibi ifadelerin resmedildiği biçimde tecrübeye dayanmaktadır. Bu tecrübeden hareketle çıkarılan delil insanın, halden hale (tahavvül) geçerek geliştiği bu süreçte kendi dahlinin olmamasıdır. Eş'arî burada insanı bir aşamadan diğerine dönüştüren yaratıcı kudretin Allah olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre bu eylemin bir yaratıcı olmadan gerçekleşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla benzer şekilde bir halden başka bir hale geçerek değişen evrenin oluşumu da bir yaratıcının varlığını gerektirmektedir. Giriş niteliğinde bir inceleme olarak, bu özlü argüman elbette *el-Luma*'nın muhtevasına uygundur. Ancak yine de Eş'arî kelâmının 10. yüzyılın başlarında tam olarak gelişmemiş olduğu görüşünü not etmek gerekmektedir. Bu dönemin kelâmcıları çalışmalarını, genel olarak, Kur'an veya gelenekselci bakış açısına dayanan argümanlara dayandırmaktaydılar. Kıyasa dayalı ispat yöntemlerinin titiz bir şekilde uygulanması ancak Bakillânî ile ortaya çıkmaya başlamıştır. Fakat burada da görüldüğü üzere, ilgili mantıksal kavramların ayrıntılı bir analizi için herhangi bir girişimde bulunulmamıştır.

Kelâm tarihi ileriki zamanlarında, argüman tekniğini kullanmada ve mantıksal kavramları ele almada daha rafine bir hal almıştır. İbn Haldûn, Kelâm'ın gelişiminde modern ve eski ölçüleri birbirinden ayırmakta ve Gazzâlî'ye modern yöntemlere geçişte bir öncelik tanımaktadır.³⁴ Bununla birlikte Kelâm ilminin gelişiminde bu yeni felsefi aşamanın oluşmasına yol açan âlimin Gazzâlî mi yoksa Cüveynî ve Bakillânî gibi daha önceki kelâmcılar mı olduğu konusu tartışmalıdır. Fakat bu aşamanın Eş'arî'den sonra 10. yüzyılın ikinci yarısına denk geldiği söylenebilir.

³⁰ Wensinck'in Cüveynî'ye dayandırdığı argümanını Bakillânî daha önce kullanmıştır.

³¹ Karşılaştırma için bkz. Wensinck, *Muslim Creed*, s.54-56.

³² Wensinck, *Muslim Creed*, s.55.

³³ Cüveynî, *İrşâd*, s.16.

³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddima*, Ed. de Slane, 61; Louis Gardet, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*, Paris, 1948, s.72.

Gazzâlî'nin söz konusu sorunun tartışılmasına katkısı iki yönlü olmuştur. İlk olarak, Kelâm öğretisi ile sonsuz ve sürekli olarak gelişen Aristotelesçi ezeli evren anlayışı arasındaki radikal karşıtlığı ortaya çıkarmıştır. İkinci olarak, kelâmcıların hâlihazırda ileri sürdükleri argümanlara, onları güçlendirerek ve mükemmelleştirerek ilave noktalara dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Wensinck'in tasavvufçu ve kelâmcı Gazzâlî³⁵ ile ilgili düşüncelerinde üzerinde durduğu iki kutupluluk konusunda tamamen haklı olduğunu not etmek gerekmektedir. Fakat burada ilgilendiğimiz şey sadece bir kelâmcı olarak Gazzâlî'de ve onun ilahi belirlenime dayalı hudûs (novitate mundi) teorisinde başvurduğu argümanıdır. Bu argümanın en kısa ve öz ifadesi, Eş'arîlerin geneleksen belirlenme ilkesi (principle of determination) ile tutarlı bir şekilde çağrıştıran "*Kitabü'l-iktisâd fi'l-îtikâd* adlı eserinde yer almaktadır. Kıyaslama şu şekildedir:

"Geçici her şeyin (hadis) varlıkların bir sebebi vardır.

Âlem geçicidir.

O halde âlemin de bir sebebi vardır."

Gazzâlî bu akıl yürütmede kullandığı *hâdis* terimi ile daha önce yok iken sonradan var olmaya başlayan şeyi kastetmektedir. Gazzâlî'ye göre varoluşundan önce, varlığa çıkma veya çıkmama bakımından eşit olan şeyler olmak ya da olmamak bakımından mümkündür. Bu anlamda âlemin oluşması için başlangıçtaki dengeyi varoluş lehine çevirecek bir müreccihe ihtiyaç vardır. Aksi takdirde bu olası âlem her zaman bir yokluk durumunda kalacaktı.³⁶ *Tahaffüt*'ün 17. sorusunda Gazzâlî'nin açıklamaları düşünüldüğünde, nedensellik kavramını kullanması apaçık bir çelişki gibi görünebilir. Bununla birlikte Gazzâlî, aynı pasajda, burada nedenin, bir müreccih anlamına geldiğini ve sonuç olarak görünen çelişkinin ortadan kalktığını belirtmektedir. Bu terim Aristotelesçi düşünceyle ilişkili olmasından dolayı kelâmcılar arasında karşılık bulmadı. Nedensellik kavramının, bildiğimiz kadarı ile tevellüd doktrininde üstü kapalı olarak en erken sistematik çürütülmesi 1037'de ölen Bağdadî'nin *usûlü'd-dîn*³⁷ adlı eserinde yer almaktadır. Bu çürütme, *Tahaffüt*te daha ayrıntılı işlenen nedenselliğin reddine büyük oranda benzemektedir. Bununla birlikte, sonraki dönemin kelâmcıları, müreccih anlamında *neden (illet)* teriminin kullanımına tamamen karşı çıkmadılar. Örneğin, İslam'ın en mahir kelâmcılarından biri olan Fahreddin er-Râzî (öl. 1209) bu terimi ve eşanlamlısı olan *illet* terimini Tanrı'nın varlığına dair delillerin açıklanmasında defalarca kullanmıştır.³⁸ Burada Râzî'nin *Kitabü'l-arba'in*'de ana hatlarıyla yer alan Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel delilleri inceleyebiliriz: Çünkü bu, klasik kaynaklarımızın kaydettiği en kapsamlı açıklamalardan biridir ve Wensinck'in önemli monografisinde başvurmadığı bir kaynaktır. Râzî bu eserde Tanrı'nın varlığının kanıtlarını dört argüman altında özetlemektedir:³⁹

I. İmkân delilinin zorunlu varlığa (vâcib al-vücûd) delil gösterilmesi.

II. Evrenin araz ve cevherden mürekkep yapısı ile ilgili olarak varlıkların öyle değil de böyle olmasını sağlayan niteliklerin müreccihe delil gösterilmesi.

III. Atomların ve cisimlerin geçiciliğinin müreccihe delil gösterilmesi.

IV. Arazların geçiciliğinin onu yaratıp düzenleyen ve sonra da yok eden kudret ve irade sahibi Tanrı'ya delil gösterilmesi.

³⁵ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 8.

³⁶ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.14.

³⁷ Bağdadî, *Usulu'd-dîn*, s.137.

³⁸ Fahreddin Râzî, *Kitabü'l-arba'in fi usûlü'd-dîn*, s. 71, 77, 69, vd.

³⁹ *Kitabü'l-arba'in* ilk olarak 1934 de basıldı. Wensinck'in makalesi ise 1936 ya yayınlandı. Fakat Wensinck sadece *Tevâliü'l-envâr* ve *Mefâtihi'l-gayb* eserlerine referans vermiştir.

Râzî'nin eserinin başında belirttiği gibi, bu dört argüman temelde ikiye ayrılmaktadır: Bunlar zamansallık (hudûs) ve olasılık (imkân) delilleridir. Birinci ispat yöntemindeki temel kavram, *zaman* terimidir ki bu terimde temel hareket noktası, dünyanın bir başlangıcı olduğu iddiası ya da Râzî'nin ifadesi ile, varılmadan önce âlemin bir yokluk ('adem) durumunda olduğu gerçeğidir. İkinci kanıttaki temel kavram ise *olasılık* manasında alınan *cevâz* veya *imkân* terimidir. Başlı başına bir tartışma olabilecek bu argüman (2)'de belirtildiği gibi dünyanın başka türlü var olabileceği gerçeğine dayanır. Bununla birlikte, Râzî diğer kelâmcılar gibi, bu iki farklı delil arasında keskin bir sınır çizmez. Çünkü Râzî'nin düşünceleri üzerinde belirgin etkisi olan İbn Sînâ'nın da haklı olarak işaret ettiği gibi,⁴⁰ bu konuda bazı karışıklıklar oluşabilmektedir. Nitekim Râzî üçüncü argümanında muhdesi, özü yokluğa ve varoluşa eşit derecede uzak olan şeklindeki mümkün terimini, karışıklıktan kurtulmak için, kelimenin sözcük anlamı ile tarif etmektedir.⁴¹

Bir an bu noktayı gözardı edebilir ve bu iki farklı argüman arasındaki benzerlikler üzerinde durabiliriz. İlk olarak ister olasılık/imkân kavramı ister geçicilik/hudûs kavramı üzerinde duralım, duyulur şeyler dizisinden farklı bir zorunlu varlık, kendine özgü doğası ile evrenin varlığının bir belirleyicisi (müreccih) olarak yerleştirilmelidir. Aslında bu, her iki argümanın etrafında merkezlendiği iki kavram arasındaki odak noktadır. Daha önce belirtildiği gibi imkân delili (coningentia mundi) evrenin varlığının ve yokluğunun eşit derecede mümkün olduğunu varsayarken hudûs delili (novitate mundi) argümanında bu durumun evrene uygun olup olmadığı dikkate alınmamaktadır.

İkinci olarak, bir zorunlu varlığın "geçici varlıklar dizisinin" dışında varsayılması, "mantıksal olarak sonsuza kadar gitmenin imkânsızlığı" sonucunu ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle, önceki kelâmcılardan daha çok bu durumun böyle bir sonuç doğurabileceğinin bilincinde olan Râzî, çalışmalarında, devir (devr) ve teselsül kavramlarının reddine ayrıntılı olarak yer verir.⁴² Her ne kadar teselsüle karşı geleneksel argümanı özetliyor gibi görünse de Râzî, iki olası şeyin birbirine neden olduğu bir akıl yürütmede, her birinin diğerinden ve dolayısıyla kendisinden önce gelmesinin mantıklı olmadığını belirtir. Râzî farklı bir argüman daha öne sürer. Râzî'ye göre sebepler sonuçları (ma'lül) doğurur. Şimdi, iki (olası) fail nedenden her biri diğerine etki ediyorsa bu her birinin diğerini gerektirdiği bir sonuca götürecektir. Bu durum her birinin var olmak için kendine ihtiyaç duyması anlamına gelir ki bu da mantıklı değildir.

Râzî, devir ve teselsülü reddederken bir postulat olarak, nedenin, sonucun var olduğu anda fiilen var olması gerektiğini belirtmektedir. Râzî'ye göre ikincisinin kendi başına var olabileceğini ifade etmek aslında fail nedenden bağımsız var olmak anlamına gelir ki bu da bizim asıl varsayımımızla çelişmektedir. Bu husustaki çelişkileri şu şekilde listelemektedir:

1. Eğer öyleyse, o zaman neden ve sonuç dizilerinin sonsuza kadar gidebilmesi, tüm dizinin aynı anda kendiliğinden var olmasını gerektirecektir. Şimdi tüm dizi ya kendi içinde zorunlu ya da kendi içinde mümkündür. Birinci yol saçmadır çünkü bir bütün, parçalardan oluşur ve bu parçaların her biri kendi içinde mümkündür. Kendi içinde mümkün olanı gerektiren, kendi içinde daha güçlü bir şekilde mümkündür. Sonuç olarak, tüm dizinin kendi içinde mümkünler silsilesi şeklinde sonsuza gitmesi imkansızdır. Bu durum mümkünler dizisini sonlandıran etken (müessir) bir varlığı gerektirir ki o da Tanrı'dır.

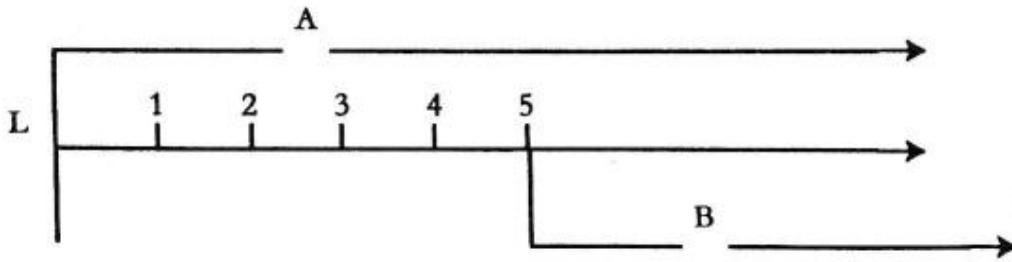
⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitabu'n-necât*, Kahire, 1331, s. 347 ve 363.

⁴¹ Fahreddin Râzî, *Kitâbü'l-arbaîn fi usûlü'd-dîn*, s. 86.

⁴² Fahreddin Râzî, *Kitâbü'l-arbaîn fi usûlü'd-dîn*, s. 80-84.

2. Dizinin tamamının tesadüf veya kendi başına var olması mümkün ise ve her olasılık kendi içinde bir “belirleyiciye” sahip olmak zorundaysa, bu belirleyici ya (a) tüm serinin kendisidir, (b) seriyle ilgili/bağlantılı bir şeydir ya da (c) onun dışındaki bir şeydir. Burada (a) serinin kendisini belirlemesini gerektirdiği için mantıklı değildir; (b) seçeneği de saçmadır çünkü “belirlediği” varsayılan dizi üyesinin hem kendi hem de etkisinin “belirleyicisi” olması gerekir. (a) ve (b) aynı nedenle mümkün değil (yani, bir şey kendi nedeni olamaz); ayrıca (b) bizi döngüsellüğün çıkmazına dâhil ettiği için saçmadır. Dolayısıyla “belirleyici (c) de olduğu gibi serinin dışında bir şey olmalıdır. Fakat olasılıklar dizisinin dışında yatan şey kendi içinde gerekli olmalıdır ki bu da Zorunlu Varlıktır.⁴³

3. Şimdi son etkiden (L) sonsuzluğa uzanan ve beş bölümden oluşan bir varlık dizisini gözümüzde canlandıralım.



Burada birinci kısım (A) ile ikinci (B) kısmını karşılaştırsak, o zaman “ya eşit olurlar” -bu da bütünü kendi parçalarından daha büyük olduğu anlamına gelir- veya biri diğerinden daha büyük olur; böylece daha kısa olan bölüm (B), diğer dört birimden daha kısa olacağından bu seri sonlu olacaktır. Sonuç olarak, uzayıp giden nedenler ve sonuçlar dizisinin, sonsuz olduğu ifadesine aykırı bir son ve bir başlangıç noktası olacaktır.⁴⁴ Buradan hareketle eğer bu şey kendi başına mümkün ise, o zaman başka bir belirleyiciye ihtiyaç duyar ve bu nedenle de sonsuzluğa uzayıp gitmez. Fakat kendi başına zorunlu ise, o zaman tezimizi ispatlamış olacaktır.⁴⁵

Bu argümantasyon tekniğindeki derinlikten hareketle kesin bir şekilde söylenebilir ki Fahreddin Râzî ile birlikte Kelâm tarihinin altın dönemi sona ermiştir. Bu başarılı ilahiyatçının meziyeti onun Arap Aristotelesçiliğini dışlanmaya çalışıldığı 11. yüzyılda belirli biçimsel felsefi yönleri kelâm tartışmalarına yeniden dahil etmesidir. Elbette büyük eserlerinin rastgele okunması bile, onun bazı görüşlerinde İbn Sînâ’dan etkilendiği dolayısıyla ona borçlu olduğunu göstermede yeterlidir. Râzî’nin açtığı kapıdan felsefenin kelâm düşüncesine yeniden kabulü, sonraki iki yüzyıl boyunca devam etmiştir. Bununla birlikte Seyyid Şerif Cürcânî’nin, Adudüddin el- ‘İcî’nin *Mevâkıf* adlı eserine yazdığı *Şerhü’l-mevâkıf* ile Taftâzânî’nin (ö. 1389) *Mekâsıd*’i gibi bu döneme ait teolojik incelemeler arasında kültürel inişi yansıtmaktadır. Bu incelemelerde, söz konusu soruna özgün bir katkı bulmayı beklememeliyiz. Olsa olsa, derinlik ya da özgünlükten yoksun, fakat oldukları şeyleri uzunluk bakımından telafi eden önceki incelemelerin birer taklididirler.

⁴³ Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *Necât*, Kahire, 1331, s.383.

⁴⁴ Bu argüman İbn Hazm’ın zamanın geçiciliği ile ilgili getirdiği bir delile benzemektedir. İbn Hazm, *Fasl*, c.1, s.16.

⁴⁵ Râzî, *Kitâbü’l-arbaîn fi usûlü’l-dîn*, 83.

KAYNAKÇA

Bağdadî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-din*, İstanbul, 1928.
Bakıllânî, Ebubekir, *Temhîd*, Kahire, 1948.
De Boer, T.J. *History of Philosophy in Islam*, London, 1903.
Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makalâtı İslamiyyin*, İstanbul, 1930.
Gardet, Louis, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*, Paris 1948.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Maurice Bouyges, Beyrut 1927.
Hume, David, *Treatise*, Oxford, 1941.
İbn Asâkir, *Tebyinu, kizbi'l-ala'l-müfteri*, Dımaşk, 1347.
İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*, Kahire, 1317.
İbn Nedîm, *Fihrist*, Leipzig, 1871.
İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, Kahire, 1935.

İbn Sinâ, *Kitabu'n-necât*, Kahire, 1331.
Kindî, *Resailü'l-Kindî al-falsafiyah*, Kahire, 1950.
Maimonides, *Guide of the Perplexed*, London, 1947.
Râzî, Fahreddin, *Kitâbü'l-arbain fi usûlü'd-dîn*.
Wensick, A.J., *Muslim Creed*, Cambridge, 1937.