

Fizik ve Metafizik Arasında İsbât-ı Vâcib Meselesi: Bir Kelâm ve Felsefe Eleştirisi

Recep Erkmen

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

0000-0002-6609-6629

ror.org/02h1e8605

recep.erkmen@erzincan.edu.tr

Öz

Bu makale, genelde İslam düşüncesini özelde kelâmı Aristo'nun *Fizik VIII*'inden yola çıkarak fizik ve metafizik arasındaki ilişki açısından incelemekte ve İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) İbn Sînâ'ya (öl. 428/1037) ve Eş'arî kelâmına dair eleştirilerini isbât-ı vâcib meselesi minvalinde yeniden değerlendirmektedir. İbn Rüşd, Eş'arî kelâmcılarının bir metafizik inşa edemediklerini ihsâs ettirerek, hudûs delillerinin yapısal problemler içerdiğini iddia etmektedir. İbn Rüşd'ün analizine göre, kelâmcıların hudûs delili odaklı kozmolojik argümanları, polemikten bağımsız olamayacak şekilde son derece karmaşık bir yapıya ulaşmış ve bu durum, konunun uzmanları için dahi kavranması zor bir hal almıştır. Somutlaştırmak gerekirse, kelâmcıların isbât-ı vâcib delilleri, hâdis-ezelî (fizik-metafizik) ilişkisine dair problemleri çözme yerine daha içinden çıkılmaz hale getirme eğilimindedir. Diğer bir yandan ise İbn Rüşd, ezelf-hâdis dikotomisine dair ana problemleri metafizik üzerinden çözen İbn Sînâ ve İbn Sînâcılara karşı sükutunu korurken, isbât-ı vâcib meselesinde filozofların Aristo fiziğini atıl hale getirmelerini tenkit etmektedir. Öte yandan kelâmcıların hudûs delilleri ile kozmolojik/fizik temelli bir argüman sunmuş olmaları, İbn Rüşd'ü tatmin etmemiştir. İbn Rüşd zaviyesinden bakıldığında kelâmcılar, ne -biraz önce bahsedildiği gibi- ezelf-hâdis problemini metafizik önermelerle çözebilmişlerdir ne de kozmolojik argümanlarında fizik prensiplerini doğru bir şekilde uygulayabilmişlerdir. Kelâmcıların fiziği doğru bir şekilde icra edememeleri iddiası, insicamlı bir metafizik de inşa edemeleri ithamını beraberinde getirmektedir. İbn Rüşd haklı mıdır ve İbn Sînâ'nın ve kelâmcıların isbât-ı vâcib delilleri fizik-metafizik ilişkisi açısından yapısal sorunlar içermekte midir? İsbât-ı vâcib açısından fizik hala zorunlu mudur? Ya da isbât-ı vâcib için fizik kendi başına yeterli midir? Metafiziksiz bir isbât-ı vâcib delili mümkün müdür? Fiziği ya da metafiziği ihmal etmek ne gibi sorunlara neden olmaktadır? Makale, bu soruları çeşitli açılardan inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm; Eş'ariyye; Hudûs; İmkan; Zorunlu Varlık; Fizik; Metafizik

Öne Çıkanlar

- Mutlak Kudret, İlim, İrade sahibi bir yaratıcı fikri için fizik yetersiz kalmaktadır.
- Fizik doğru bir şekilde icra edildiğinde bir metafizik varlık zorunlu hale gelir.
- İbn Rüşd, kendi dönemindeki İbn Sînâcılığın felsefenin sonunu getirdiğini ihsâs ettirmektedir.
- Eş'arî kelâmcıları Tanrı'nın fiziğin konusu olmadığını ispat ederken, bir yandan te'vîl teorilerini güçlendirmişler diğer yandan da metafizik yapmaktan neredeyse sakınmışlar ve yapan filozof ve kelâmcıları eleştirmişlerdir.
- Birlik-çokluk problemine dair filozofların açıklamaları kelâmî veçhede, sadece aşkın olan bir monistik/ilkesel tanrı tasavvuruna götürürken, teistik endişeler giderilememiştir.

Atıf Bilgisi

Erkmen, Recep. "Fizik ve Metafizik Arasında İsbât-ı Vâcib Meselesi: Bir Kelâm ve Felsefe Eleştirisi". *Eskiye*ni 52 (Mart 2024), 435-467.

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	01 Ocak 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	24 Mart 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	26 Mart 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır
<i>S. Kalkınma Amaçları-</i>	
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Problem of Proofs for God's Existence Between Physics and Metaphysics: A Critique of Theology and Philosophy

Recep Erkmen

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Theology, Erzincan, Türkiye

0000-0002-6609-6629

ror.org/02h1e8605

recep.erkmen@erzincan.edu.tr

Abstract

This article examines Islamic thought in general and theology in particular in terms of the relationship between physics and metaphysics, based on Aristotle's *Physics* VIII, and reevaluates Averroes' (d. 595/1198) criticism of Avicenna (d. 428/1037) and Ash'ari theology regarding the matter of proof for God's existence. Averroes claims that the Ash'ari theology lacks metaphysics, so the *ḥudûth* evidence (the proof of contingency) contains structural problems. Drawing from Averroes' analysis, the cosmological arguments revolving around theologians' proof of God's existence from the universe's contingency have developed into a profoundly intricate framework, generating polemics to the extent that even scholars in the field struggle to grasp its intricacies. Expanding on this point, theologians' efforts to establish God's existence often exacerbate rather than alleviate complexities surrounding the relationship between contingency and eternity (physics and metaphysics). On the other hand, Averroes maintains his silence against Avicenna and Avicenians, who seem to have solved the main problems regarding the eternal-temporal dichotomy through metaphysics, while he still criticizes them for rendering Aristotelian physics inactive in the proof of the Necessary Being. Conversely, Averroes remains unconvinced by the theologians' cosmological/physics-based arguments through the proof of contingency. However, when viewed from the perspective of Averroes, the theologians were neither able to solve the problem of the relationship between eternal and temporal with metaphysical propositions nor were they able to correctly apply physical principles in their cosmological arguments. The assertion that theologians could not implement physics accurately also carries the insinuation that they failed to formulate a coherent metaphysical framework. Is Averroes right, and do Avicenna's and the theologians' proofs for God's existence contain structural problems regarding the physics-metaphysics relationship? Is physics still necessary in terms of proof of God's existence? Or is physics sufficient to prove God's existence? Is it possible to have a proof for God's existence without metaphysics? What kind of problems does neglecting physics or metaphysics cause? The study will examine these questions from various perspectives.

Keywords

Kalâm; Ash'ariyya; *Ḥudûth*; Possibility; the Necessary Being; Physics; Metaphysics

Highlights

- The concept of God, endowed with Absolute Power, Knowledge, and Will, cannot be explained within the discipline of physics.
- When applying physics with precision, a metaphysical being becomes an inherent and necessary outcome.
- Averroes indicates that Avicennism in his time brought an end to philosophy.
- The Ash'arî theologians, in proving that God is not the subject of physics, have simultaneously strengthened their theory of interpretation (ta'wîl). They have almost refrained from engaging in metaphysics and have criticized philosophers and theologians who pursue such endeavors.
- When viewed from the Ash'arî perspective, the explanations of philosophers regarding the problem of unity and multiplicity lead only to a monistic concept of God, who is transcendent yet still considered a principle, while theistic concerns remain unresolved.

Citation

Erkmen, Recep. "The Problem of Proofs for God's Existence Between Physics and Metaphysics: A Critique of Theology and Philosophy". *Eskiyeni* 52 (March 2024), 435-467.

Article Information

Date of submission 01 January 2024

Date of acceptance 24 March 2024

Date of publication 26 March 2024

Reviewers Two Internal & Two External

Review Double-blind

Plagiarism checks Yes - Turnitin

Conflicts of Interest The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest

Complaints eskiyenidergi@gmail.com

Grant Support No funds, grants, or other support was received.

S. Development Goals -

License [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Giriş

Kelâm ilmi, Hz. Peygamberin vefatının ertesinde filizlenen ve daha sonrasında ise serpilerek olaylardan mütevellid, kendi doğal seyrinde doğmuş ve gelişmiş bir ilimdir. Oryantalist çalışmaların bir kısmı kelâm ilminin çıkışına dair dış etkenleri merkeze doğru getirmeye çalışan nazariyeler¹ teklif etseler de tarihî seyir ve kelâm ilminin felsefe karşındaki gelişim süreci, iç amiller teorisinin hala geçerli olduğunu göstermektedir. Bu eksende kelâm ilmi değerlendirilecek olursa, kelâm ilminin İslam öncesinden gelen fizik-metafizik zorunlu ilişkisini konu edinen felsefî taslağın şekillendiği coğrafyanın bir parçası veya mirasın bir devamı olmadığı aşikardır. Özellikle kelâm tarihinin ilk dönem konularına bakıldığında mütekellimün, ibtidai bir şekilde Tanrı-insan ilişkisinden kaynaklı ilahi zât ve sıfatlara dair problemlere daha fazla mesai sarf etmişlerdir. Kelâm ilminin sonraki yüzyıllarda felsefeyle doğrudan teması, problemlerin odak noktasının artık Tanrı-insan ilişkisinden Tanrı-alem ilişkisine doğru yönelmesine neden olmuştur. Ancak kelâm ilminin konusu hala ilahi zât ve sıfatlar olarak kalmıştır.

Kelâm ilminde, özellikle Eş'arî kelâmında, Allah'ın zât ve sıfatları konusunun merkezi bir önemi olduğu görülür. Bu noktada Seyyid Şerif Cürçânî'nin (öl. 1413) kelâm tarifi örnek olarak gösterilebilir: "Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve başlangıcı ile sonu itibarıyla mümkünleri İslam kanunlarına göre inceleyen ilimdir."² Bu makale Eş'arî kelâmında ana konunun merkezi önemini koruduğunu ve bu sebeple felsefî manada metafizikleşme teşebbüsünde bulunmadığını ele almaktadır. Konularında genişleme olması, ana konunun metafizik bir kavram olarak varlığa yöneldiğini ihsâs ettirse de hakikatte teolojik kaygılarından taviz vermemiştir. Bu kaygıyla olacak ki S. Şerif "İslam kanunlarına göre" ibaresiyle kelâm ilmini, varlık bakımından varlığı konu edinen felsefî metafizikle ayırtırmaya çalışmaktadır. Yeni ilmi kelâm dönemi dahil olmak üzere kelâm ilmi konusundan ödün vermiş gibi gözükmemektedir. Bu bağlamda İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946), Cürçânî'nin tarifine nübüvveti dahil ederek şu şekilde devam etmektedir: "Kelâm, Yüce Allah'ın zât ve sıfatlarından risalete ait meselelerden başlangıcı ve sonu itibarı ile mümkünlerden İslam kanunu üzere bahseden bir ilimdir."³ Öte yandan Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci" adlı makalesinde kelâm ilminin metafizikleşme eğilimini savunmaktadır. Türker, kelâmın sadece bir nas yorumu olmaktan öteye geçerek varlık hakkında derinleştiğini iddia ederken, özellikle Mu'tezile ve Eş'ariyye ekolleri üzerinden tezini açıklamaktadır. Başka bir deyişle Türker, Fahreddin Râzî dönemine işaret eden "felsefî kelâm" söylemini Mu'tezile'den başlatır.⁴ Ancak bu makale, Râzî'nin dahi bir felsefî kelâm önerisi sunduğunu iddia etmemektedir. Bu bağlamda, ileride belirtileceği gibi, yönetsel değişiklikler, dakû'l-ke'lâm açısından konularında genişlemeyi gerektirebilir; ancak, celî'l-ke'lâm perspektifinden bakıldığında özellikle Eş'arî kelâmı, konusunu ve doğasını korumayı ve felsefî metafiziğe karşı da eleştirel yaklaşımını sürdürmeyi tercih etmiştir.

¹ Bakınız M. A. Cook, "The Origins of 'Kalâm'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43/1 (1980), 32-43; Alexander Treiger, "Origins of Kalâm", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 27-43.

² Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, thk. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2012), 266.

³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 11.

⁴ Bakınız Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75-92.

Eş'arî kelâmcıları, İslam öncesi oluşumunu tamamlamış ve kökleri antik Yunan filozoflarına kadar uzanan fizik-metafizik ilişkisine dair bütüncül bir mirasın bir parçası olmanın, mevcut kelâmcı tanrı tasavvurundan taviz vermek anlamına geleceği hissi ile felsefeye karşı eleştirel olmayı tercih etmişlerdir. Ancak hiçbir temas etkisiz değildir. Eş'arî kelâmı da felsefeden etkilenmiştir. Lakin, bu etkilenme seçicidir. Eş'arî kelâmcıları, felsefenin dilinden ve konuları anlatış biçimlerinden etkilenmişlerdir. Felsefi yönleme doğru bir temayül gösteren Eş'arî kelâmcıları, Tanrı-alem ilişkisini izah eden detaylı felsefi modelden kısmen seçici alış-verişler yapsalar da, daha çok bu modelin karşısında konumlanmışlardır. Başka bir deyişle, Eş'arî kelâmcıları, kendi tanrı anlayışlarını belirgin hale getirerek, felsefi Tanrı-alem ilişkisindeki alem tasavvuruna karşı eleştirel kalmayı tercih etmişlerdir. Özellikle fizik-metafizik ilişkisinde metafiziğe ağırlık veren İbn Sînâcî felsefeye nazaran, daha fizikçi kalan Eş'arî kelâmcıları akılla metafizik bilgiye dair yakîne ulaşmanın imkansızlığı üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu bağlamda İbn Sînâ metafiziği karşısında kendilerini yeniden yorumlayan Eş'arî kelâmcıları, seleflerinden tevarüs ettikleri isbât-ı vâcib modelini de fiziğin ötesine geçirememişlerdir.

Eş'arî kelâmı, mümkün varlıktan Zorunlu Varlık'a kadar daha detaylı ve rasyonel İbn Sînâcî bir metafizik modeli hususunda mütereddit davranmıştır. İlerde bahsedileceği üzere, Cüveynî metafizik alanda aklın limitlerini tartışmaktadır. Onun eleştirel tutumu kendisinden sonraki Eş'arî kelâmı için de belirleyici olmuştur. Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki tespitleri, celîlü'l-keâm, başka bir deyişle *umûr-i cümliyye* hakkında burhân-ı innî seviyesinde aklın sonuç vereceğinin altını çizmektedir. Bu durumda Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarının varlığı hakkında akıl yakîne ulaşabilir ancak keyfiyet hususunda (ilahî bilginin, yaratmanın, iradenin ya da kudretin nasıllığı/hakikati) özellikle dakîku'l-keâm bağlamında burhân-ı limmîden emin değildir ve akli kıyas ve çıkarımların zandan öteye geçemeyeceğini iddia etmektedir.⁵ Gazzâlî, Cüveynî'nin iddiasını derinleştirir ve Tanrı-alem ilişkisi hakkında konuşmanın zandan öteye geçemeyeceğini savunur. Hatta Gazzâlî'ye göre akli ilimlerde (kelâm ilmi gibi) kıyas zandan öteye geçemez ve bu sebeple kıyasla hüküm verilemez.⁶ Özetle, salt akılla Tanrı-alem ilişkisine dair metafizik yapma hususunda mütereddit kalan Eş'arî kelâmcıları, isbât-ı vâcib meselesinde fizik temelli nazar ve istidlal yapmayı daha çok tercih etmişler ve felsefi metafizikleşme hususunda eleştirel tavırlarını korumuşlardır.

Bu hususu farkedenden İbn Rüşd, Tanrı-alem ilişkisi noktasında kelâmcıların -kendi parçacı-fizik anlayışlarını bir sonraki seviyeye taşıyamadıklarını ve metafizikten yoksun olduklarını iddia etmiştir. İbn Rüşd'ün eleştirileri cihetinden bakıldığında İslam öncesi gelişimini tamamlamış, Müslüman filozoflar aracılığı ile İslam düşüncesine dahil edilmiş ve fizik-metafizik zorunlu ilişkisine dayalı Tanrı-alem tasavvurunda kelâmcılar, fizik kısmını aşamamışlar ve kelâmlarını metafizikleştirememişler gibi gözükmektedirler. Eş'arî kelâmının metafizikleşip metafizikleşmediği meselesinin, her ne kadar müstakil bir çalışmayı hak etse de bu makalede isbât-ı vâcib konusu üzerinden, genel hatları verilmeye çalışılacak ve özellikle İbn Rüşd üzerinden Eş'arî isbât-ı vâcib modelinin metafizik-fizik (Tanrı-alem) ilişkisi bağlamında problemleri serimlenecektir.⁷

⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1979), 1/142.

⁶ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs: Fikhî Kıyâsın Esası: Tevkîf*, çev. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 46.

⁷ İslam düşüncesinde var olan nefis kuramları Eş'arî kelâmının felsefi manada metafizikleşip metafizikleşmediğine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Doktora çalışmamızda Râzî'nin nefis anlayışını İbn Sînâ eleştirisi üzerinden tespit ederken, kendisinin kelâmî kaygılarını belirginleştirmeye çalışmıştık. Lakin

Kelâmın fiziği aşamaması İbn Sînâ'yı daha da metafizikleşmeye mi itti? Yada İbn Sînâ'nın metafizikçiliği karşısında Eş'arî kelâmcıları daha fizikçi mi kalmak zorundaydılar? Şimdilik doğrudan bir ilişki kurmak mümkün görünmemekle birlikte İbn Sînâ'nın kelâm eleştirileri (zâtî hudûsu dikkate almadan zamanî hudûs üzerinden bir isbât-ı vâcib modeli önermeleri) kelâmın metafizikleşemediğini tespit etmektedir. Özellikle kelâmcıların isbât-ı vâcib delillerinin metafizik açıdan problemler barındırması, İbn Sînâ'nın metafizik/ontolojik kavramlar üzerinden bir isbât-ı vâcib delili önermesine vesile olmuş gibi gözükmektedir. İbn Sînâ açısından bakıldığında kelâmcıların ay-altı alem tasavvurunun ötesine geçememeleri ve isbât-ı vâcib delillerini zamansal hudûs üzerine kurgulamaları kelâmcıların metafizik açıdan noksanlıklarını belirgin hale getirmiştir. Ancak İbn Sînâ'nın kelâmcıların mevcut delillerini onarmak yerine kendisini Meşşâî geleneğe eklemeyerek yeniden bir isbât-ı vâcib delili sunması, İslam düşüncesinin metafizikleşme eğilimi göstermesini sağlamıştır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın metafizik ağırlıklı felsefe yönelimi İbn Rüşd'ün eleştirilerine sebep olacaktır.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bir isbât-ı vâcib delili sunmasından neden rahatsız olabilir? İbn Rüşd zaviyesinden bakıldığında İbn Sînâ'nın, fizik-metafizik (zorunlu) ilişkisini paranteze alan metafizik temelli bir isbât-ı vâcib delili sunması, Aristo fiziğinin ve dolayısı ile felsefesinin zayıflamasına hatta gözardı edilmesine neden olacaktır. Bu minvalde İbn Sînâ eleştirisi yapan İbn Rüşd, fiziksiz bir metafizik önerdiği için İbn Sînâ'yı tenkit etmektedir.

Daha önce de zikredildiği üzere, teşekkül döneminde iç amilleri dikkate alan kelâm ilminde konular Tanrı-insan ilişkisi minvalinde ilerlemekteydi. Ancak sonradan dış etkenlerle birlikte konularında genişleme yaşayan kelâm ilmi tartışmalarını Tanrı-alem ilişkisi ekseninde sürdürdü. Aynı husus İbn Sînâ felsefesi için de söylenebilir. Öte yandan gerek hudûs delili gerekse imkân delili Tanrı-alem ilişkisi üzerinden şeklini aldı. Ancak İbn Rüşd'ün tespitleri dikkate alınacak olursa, her iki delilin inşasında bir yandan yapısal hatalar yapılırken, diğer yandan da olması gereken Tanrı-alem-insan üçlüsünde insan paranteze alınarak ihmal edildi. Tanrı-insan ilişkisine yeniden yönelen ve inâyet ve ihtirâ gibi daha Kur'anî ve insani olduğunu iddia ettiği deliller sunan İbn Rüşd'e göre kelâmın ve felsefenin isbât-ı vâcib delilleri karmaşık bir forma ulaşarak, konunun uzmanlarının dahi zihinlerini bulandırırken, özellikle kelâmcıların delilleri Kur'anî olmaktan çıktı. Bu çalışmada İbn Rüşd'ün isbât-ı vâcib delilleri değerlendirilmemiştir.⁸ Ancak mezkûr iki güçlü isbât-ı vâcib delilinin inşası aşamasında fizik-metafizik ilişkisinin bütüncül bir şekilde ele alınamayışının doğurduğu problemler İbn Rüşd'ün eleştirel yaklaşımından destek alınarak gösterilmeye çalışılmıştır. İlâveten, Eş'arî kelâmının Tanrı-alem hususundaki ezefî-hâdis ilişkisine dair problemleri felsefe ile daha görünür hale gelirken, İbn Sînâ'nın Tanrı-alem ilişkisindeki tanrı tasavvurlarına dair açmazları da kelâm cihetinden daha belirgin olmaktadır. Bu çalışma Tanrı-alem ilişkisine dair problemlerin tespit ve anlaşılmasına katkı sağlamayı

Eş'arî kelâmının nefis nazariyesi, ekolün fizik-metafizik ilişkisine dair düşünce ve kaygılarını anlama açısından müstakil bir çalışmayı hak etmektedir. Benzer biçimde, ilahî sıfatların keyfiyetinin bilgisine dair insanın epistemik kapasitesinin kozmolojik argümanların imkanı açısından yeniden Eş'arî kelâmı çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir.

⁸ Averroes, *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, çev. İbrahim Y. Najjar (Oxford: Oneworld, 2001), 19. Delillerin karmaşıklığına benzer bir endişe Fahreddin Râzî'nin eserlerinde gözlenmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün mezkûr delilleri müstakil bir çalışmayla, her ne kadar çağdaş olsalar da Fahreddin Râzî cihetinden eleştirel bir şekilde yeniden incelenmeyi hak etmektedir.

amaçlarken, metafizikleşemeyen Eş'arî kelâmının ve aşırı metafizikleşen İbn Sînâ felsefesinin isbât-ı vâcib delillerinin eksik olduğunu iddia etmektedir.

1. Fiziksiz Bir İsbât-ı Vâcib Mümkün Mü?

1.1. Aristo Fiziğinde İlk İlke ve Metafizik ile İlişkisi

Aristo'nun ilk prensip anlayışı, hareketin kaynağı olmakla birlikte, harekete maruz kalmayan ve gayr-i maddi bir varlık olarak fizik kitabında ispat edilmiştir. İlk İlke hakkındaki tanımlar ilk felsefenin alanına girmiş gibi gözükse de, Andrea Falcon gibi Aristo okuyucuları, filozofun *Fizik VIII*'de fiziğin kapsamının dışına çıkmadığını savunmaktadır.⁹ Falcon tezini inşa ederken, Aristo'nun *Fizik VIII*'ini, *İkinci Analitikler*'de anlatılan felsefi (bilimsel) bilgi açısından yeniden analiz etmektedir. Bu bağlamda Falcon'un makalesi *Fizik VIII*'in anlaşılmasına ve yeniden yorumlanmasına katkılar sağlarken, fizik-metafizik ilişkisini çeşitli açılardan değerlendirmektedir. Öte yandan fizik-metafizik ilişkisi problemi İslam düşüncesinde yeni bir tartışma olarak gözükmemektedir. İbn Rüşd fizik ve metafizik arasındaki ilişkiyi zorunlu gören bir Aristo yorumu yapmakta, İbn Sînâ'yı isbât-ı vâcib meselesinde fiziği işlevselsiz hale getirmekle eleştirmekte ve yöntemsel hata yaptığını vurgulamaktadır. İbn Rüşd, *İkinci Analitikler*'e dayanarak ilimler arası iş ayrımı yaparken bir ilmin kendi konusunu ispat edemeyeceğini savunmaktadır. Bu ayrım fizik ile metafizik arasındaki ilişkiyi zorunlu hale getirmektedir. Falcon haklı olarak *Fizik VIII*'de tek bir ana argümanın (hareketin ezeliği) olduğunu savunmaktadır. Ancak bu ispat zorunlu olarak ilk İlke anlayışına varmaktadır. Falcon'un da savunduğu üzere, İlk İlke anlayışının fiziğin içerisinde kalması fiziğin sınırları problemini ortaya çıkarmaktadır. İbn Rüşd ise artık konunun fiziğin alanından metafiziğin alanına geçtiğini savunurken, *Fizik VIII*'in fizik ile metafizik arasında bir köprü olduğunu ihsâs ettirmektedir. Bu okuma biçimi fizik ve metafizik arasındaki ilişkiyi fiziğin konularının ispatı açısından (hareketin ezeliği gibi) zorunlu hale getirmektedir.

Falcon'un temel endişesi fizik (tabiat) konularının alanın dışına çıkmasıdır. Bu bağlamda bir tabiatçının kim olması gerektiği sorusuna *De Anima*'dan alıntı yaparak cevap vermektedir: "Madde ve cismin belli bir türünün etki ve tepkisine dair her şeyle ilginendir."¹⁰ Kısacası hareket ve cisimle ilgilenenlere fizikçi/tabiatçı denir. Öte yandan *Fizik VIII*'in çoğunlukla hareketin ezeliğinin ispatından hareket etmeyen bir hareket ettiricinin varlığına doğru iki aşamalı okunması fiziğin sınırları hakkında endişeleri de beraberinde getirmiştir. Bu durumda hareketten müstakil/bağımsız olarak tasavvur edilen ilk prensip fiziğin konusu olabilir mi? Falcon'un argümanı *Fizik VIII*'de Aristo'nun İlk İlke meselesinde fiziğin sınırlarına sadık kaldığı üzerine kurgulanmıştır. Fakat, Aristo *Fizik VIII*'in başlarında metafiziğe dair sonuçlara ulaşacağını belirterek, okuyucusunu uyarmıştır.¹¹ Ancak bu

⁹ Andrea Falcon, "The argument of *Physics VIII*." *Aristotle's Physics: A Critical Guide*, ed. M. Leunissen (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 265.

¹⁰ Andrea Falcon, "Between *Physics* and *Metaphysics*: Aristotle at the Boundaries of Knowledge", *Nature et Sagesse: les rapports entre physique et metaphysique dans la tradition aristotelicienne: recueil de textes en hommage a Pierre Pellegrin*, ed. C. Cerami (Louvain-la-Neuve, Wallonia: Peeters Publisher, 2014), 71. "The student of nature is concerned with all the works and affections of a certain sort of body and a certain sort of material, while for other sorts it is someone else." Aristotle, *De Anima*, çev. Mark Shiffman (Newburyport, MA: Focus Publishing R. Pullins Co. 2012), 28 (I, 403b 11-13).

¹¹ Aristotle, *Physics VIII*, 1.251a 4-7. Fizik ve metafizik arasındaki iş ayrımı "hareket" nosyonu üzerinden şekillenmektedir. Bu ayrım İslam düşüncesinde de başından itibaren dikkate alınmıştır. Kindî, *Kitâb fi'l-*

durumda şöyle bir soru doğal olarak sorulabilir: Aristo, böyle bir uyarıyı zamanın ezeliği meselesinde, *Fizik IV*'te de yapabirdi ama özellikle neden hareketin ezeliği meselesine kadar ertelemiş olabilir?

İbn Rüşd zaman ve hareket arasındaki ilişkiye değinirken, zamanın ezeliği açısından da hareketin ezeliğinin kanıtlandığını vurgulamaktadır. Çünkü zaman hareketin bir ilintisidir (*lâhik*).¹² Elbette İbn Rüşd, fizik ve metafizik arasındaki iş ayrımının “zaman” değil de “hareket” nosyonu üzerinden şekillendiğinin bilincindedir. Bu ayrım İslam düşüncesinde de başından itibaren dikkate alınmıştır. Kindî, *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ'* da açıkça belirtmektedir. Fizik değişenleri konu edinirken, metafizik değişmeyenlerin bilgisini ele almaktadır.¹³ Başka bir deyişle hareket kavramı fizik ve metafizik arasında köprü vazifesi görmektedir. Bu köprüyü Aristo tesis etmiştir. Aristo görünüşe göre böyle bir açıklamayla yetinmeyecekti. Neden? Aristo'nun tedricî açıklama modelinde (progressive revelation) zaman ancak ve ancak hareketin ezeliğine işaret eder. Hareketin ezeliğinin ispatı ise ilkesi/nedeni tespit edildiğinde mümkündür. Bu bağlamda zaman hareketin ilkesi değil bilakis sonucudur. Halbuki Aristo'ya göre, bir olgunun felsefi açıklaması ancak o olgunun ilkesine ulaşılabildiğinde tamamlanmış olur. Bu makalede bahsedileceği üzere Aristo, ezeli hareketin ilkesine ulaştıktan sonra o ilkenin fiziğin konusu olmadığını; artık metafiziğin konusu olduğunu yine fizik eserinde ispat edecektir. *Fizik III*'te doğa, değişimin ilkesi olarak ifade edilmektedir. Lakin, doğa tasavvurunun anlaşılması hareketin açıklanmasına bağlanmıştır.¹⁴ Bu açıdan doğadan bir önceki ilkenin hareket olduğu ima edilmektedir. Bu minval üzere hareket edilecek olursa, zaman kavramından neden doğrudan ilk prensibe gidilmediğine dair soruya böylece cevap verilmiş olur. Çünkü zamanın nedeni harekettir. Nedensellik zinciri içerisinde hareket açıklanmadan bir üst prensibe gidilmez. Aristo bu çizgiye sadık kalmış gözüküyor. *Fizik VIII*'de işlenen hareket meselesinin son halkası olan hareketin ezeliği problemi, bir üst prensip olmaksızın açıklanamayacağı nazarî çıkarımlarından ortaya çıkmıştı. Bir başka deyişle hareket kendi kendisinin prensibi olamazdı. Çünkü kısır döngü ve teselsül kaçınılmaz olurdu. Bir üst ve nihayi prensibe işaret edilerek fizik serisi sonlandırılmış oldu. Bu okuma biçimi fiziğin konularının ispatında metafiziğin kaçınılmaz olduğu neticesine götürmektedir.

Öte yandan fizikten yola çıkarak Tanrı hakkında yakîn bilgiye ulaşılabileceğini savunan İbn Rüşd, fizik içerisinde geliştirilmiş hareket delilinin isbât-ı vâcib hususunda hakiki manada tek insicamlı yöntem olduğunu savunmaktadır.¹⁵ Falcon haklı olarak *Fizik VIII*'de yapılmak istenilenin tek bir sonuca ulaşmak (hareketin ezeliğinin ispatı) olduğunu savunsa

felsefeti'l-ûlâ' da açıkça belirtmektedir. Fizik değişenleri konu edinirken, metafizik değişmeyenlerin bilgisini ele almaktadır. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 147; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 15. Bu makalede bahsedileceği üzere Aristo, ezeli hareketin ilkesine ulaştıktan sonra o ilkenin fiziğin konusu olmadığını; artık metafiziğin konusu olduğunu yine fizik eserinde ispat edecektir.

¹² İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi: Telhîs mâ ba'd el-tabî'a*, çev. Muhittin Macid (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 111.

¹³ Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 147; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 15.

¹⁴ Aristotle, *Physics III*, 1.200b 12-14; *Physics II*, 1.192b20-23.

¹⁵ İbn Rüşd, *Faith and Reason in Islam*, 24; Rüdiger Arnzen (ed.), *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics': An Annotated Translation of the So-called "Epitome"* (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), 24; Taneli Kukkonen, “Averroes and the Teleological Argument,” *Religious Studies* 38/4 (2002), 405; David B. Twetten, “Averroes on the Prime Mover Proved in the *Physics*,” *Viator* 26 (1995), 108.

da, buradan Aristo'nun metafizik kaygısının hiç olmadığı sonucu çıkmaz. Falcon da bunun aksini iddia etmemektedir. Ancak onun konu ile ilgili makalelerinde bu kaygı oldukça zayıflatılmış ve hareket konusunun metafizik bağlantıları (ilk prensip) yeterince vurgulanmamıştır. Aristo'nun bizzat kendisi *Fizik VIII*'in başları sayılacak pasajlarında şunu vurgulamaktadır: “[*Fizik VIII*'deki sonuçlar] sadece fizik bilimleri için değil, aynı zamanda ilk prensip hakkındaki soruşturmamız için de faydalıdır.”¹⁶

1.2. Kelâmda Kozmolojik Argümanın Yetersizliği

Aristo kendisinden önceki felsefî birikimi telif ve tenkit ederken, Anaxagoras gibi filozoflara hareketin prensipsiz (nedensiz) olamayacağını savundukları için kredi vermekte;¹⁷ ancak hareketin ezeli olması gerektiği sonucuna ulaşamadıkları için onların açıklamalarını yeterli bulmamaktadır. Öte yandan Aristo'ya göre, Demokritos'un harekete dair açıklamalarında böyle bir prensibe ulaşılamamıştır ve bu nedenle felsefî (causal) bir izah değildir. Aristo'nun açıklama modelinde hareketin ezeliği tezinin doğru bir şekilde (felsefî nedensellik içerisinde) ispatı, ancak bir üst prensibi zorunlu kıldığı müddetçe mümkündür. Demokritos'un açıklama modelinde böyle bir prensibe ulaşılamamıştır ve bu nedenle felsefî bir açıklama değildir.¹⁸ Peki Aristo, fiziğin temel konusu olan hareket problemini açıklamak için nasıl bir izah şeması izlemiştir? Aristo *İkinci Analitikler*'deki ilkelerine sadık kalmaktadır. Bunun zorunlu sonucu olarak, Falcon'un da işaret ettiği gibi, tedricî (progressive revelation) bir usul orataya çıkmaktadır.¹⁹

Aristo'nun *Fizik* kitabını bir bütün olarak değerlendirirsek ve *Fizik VIII*'in -daha İbn Rüşd'ü bir okumayla- fizik ve metafizik arasında bir köprü olduğunu iddia edecek olursak, acaba Aristo'nun ulaştığı ilk hareket ettirici ne kadar metafizik bir varlık idi? Harry A. Wolfson'un İbn Rüşd'ün kayıp bir risalesi üzerinde yazdığı makalesinde filozofun İbn Sînâ eleştirilerini, mezkûr risalenin içeriği arasında zikretmektedir. Kayıp risalede İbn Rüşd, ilk hareket ettirici ile Zorunlu Varlık ayrımı yaptığını iddia ettiği İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. Gerçekten de İbn Sînâ bu ayrımı yapmış ise, temel kaygısı ne idi? Sudûr eksenli Tanrı-evren anlayışında, *birden bir çıkar* ilkesi, *basit* ve *tek* olan İlk Sebep'ten kompleks çokluğa gelişin sebeplilik ve zorunluluk içerisinde insicamlı/felsefî açıklamasını yapmayı gözetmektedir. Bu durumda Bir'den çoğa doğru gidiş ancak vasıtalarla mümkündür. Ancak bu vasıtalı yaratma kurgusunda Bir, Basit, Zorunlu ve İlk Sebep gibi isimlerle zikredilen varlık, bir kelâmcının tasavvur ettiği şekilde Fâil-i Muhtâr mıdır? İbn Sînâ tenkitçileri sudûr düşüncesinin Zorunlu Varlık tasavvurunun Fâil-i Muhtâr olduğuna ikna olmuş gibi gözüküyorlar. Özellikle Eş'arî gelenek sudûr temelli Tanrı-alem açıklamalarını eleştirirken, akılcı tanrı tasavvurunun kelâm açısından açmazlarını tespit etmiştir.²⁰

¹⁶ Aristotle, *Physics VIII*, 1.251a 6-7.

¹⁷ Aristotle, *Physics VIII*, 1.252a 10.

¹⁸ Aristotle, *Physics VIII*, 1.252a 34-36.

¹⁹ Falcon, “The argument of *Physics VIII*”, 267.

²⁰ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 66-78; Şehristânî, *Kitabu'l-Musâraa: Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 33-4; Fahreddîn Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 178-180; Fahreddîn Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut : Dâri'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 1/588-595; Fahreddîn Râzî, *Şehü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tehran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), 2/419-421.

Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210) bu açmazlardan birine -aşağıda açıklanacağı üzere- ilzam yöntemi ile işaret etmektedir. Râzî'ye göre, İbn Sînâ'nın temellendirmeye çalıştığı zorunlu varlık şayet var etmeye ve yaratmaya Fâil-i Muhtâr olsaydı, vasıtalı yaratma hiyerarşisi gereksiz olurdu. Şayet vasıtalı yaratma bir zorunluk ise Zorunlu Varlık için Fâil-i Muhtâr demek mümkün olmazdı. Vasıtalı yaratmayı bir noksanlık olarak gören Eş'arî kelâmcıları, her ne kadar felsefî kavramlardan etkilenmiş olsalar da, bu kavramları Eş'arî prensiplerle, özellikle Fâil-i Muhtâr tanrı tasavvurlarıyla yeniden tanımlamışlardır.

Metâlibü'l-âliye'nin ilm-i ilahi bahsinde Fahreddîn Râzî, kendisinden önceki kelâmcıların daha önce sormadığını iddia ettiği bir soru sorar: Evrenin yaratıcısı (hudûs nazariyesinin ulaştığı Muhdis) ile Zorunlu Varlık aynı olmak zorunda mı?²¹ Peki Râzî'nin bu soruyu sormasının temel saiki, İbn Sînâ etkisi midir? Râzî, filozofa bu hususta referans vermediği için, kesin bir cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Lakin, İbn Rüşd'ün mezkûr eleştirileri dikkate alınacak olursa, Râzî'nin dönemindeki felsefî gelenekte İbn Sînâ üzerinden bir tartışma yürütülmektedir, denilebilir.

İbn Sînâ'nın ontolojik kavramlar üzerinden ulaştığı Zorunlu Varlık, bir metafizik delil olarak değerlendirilirse, hudûs nazariyesinin intaç ettiği yaratıcı fikri de kozmolojik argüman olarak görülebilir. İbn Sînâ'dan etkilenerek Râzî, iki argümanın da neticelerinin aynı olmalarını gerektiren akîl bir zorunluluk olmadığını iddia etmektedir. Bu durumda, Râzî'ye göre, Zorunlu Varlık, evreni yaratan varlığın nedeni olabilir ve bu varlık bilen ve kudret sahibi de olabilir. Bu durumda evrenin yaratıcısı evren açısından zorunlu olmakla birlikte, bir nedene ihtiyacı olması sebebiyle mümkün varlık konumunda olabilir. Râzî'nin ifadeleriyle, bu âlim ve kâdir olan varlık aklen mümkün ya da zorunlu olabilirken, vasıtasız, tek bir vasıta ile ya da birden çok vasıta ile yaratabilir.²² Bir bakıma Râzî, bahsi geçen seçeneklerden herhangi birisi hakkında zorunlu/yakîn bilgiye ulaşmanın nazara dayalı yöntemlerle -en azından şimdilik- mümkün gözükmediğini ima etmektedir.

Râzî'nin buraya kadar çizdiği resmin temel gayesi, problem hakkında verilebilecek cevapların yanlışlanabilir nazarî tartışmalar olduğunu göstermektir. *Metâlib*'in ilm-i ilahi bahsinde Zorunlu Varlık'tan ve kudret sıfatından bahsetmesinin nedeni sadece konular arasındaki ilişkiyi göstermek değildir. Ayrıca konular arasındaki ortaklığa -yeniden- temas etmektir. Diğer bir deyişle, beşer aklının bu hususlarda yakîn bilgiye ulaşamadığını göstermektir. Öyleyse, evrenin yaratıcısının ilmüne eserden yola çıkarak hükmedebilir mi? Bu hususta nazarî deliller, bilen yaratıcı hakkında yakîn bilgiye de ulaştırabilir. Ancak *ihkâm* ve *itkân* delilini eleştiren Râzî, eserden (sonuçtan) yola çıkarak müessir (sebeup/yaratıcı) hakkında nazarın kesinlik veremeyeceğini, yani her şeyi kâmil bir şekilde bilen yaratıcı (Âlim-i Mutlak) hususunda yetersiz kalacağını vurgulamaktadır.²³ Aynı açıklama kudret sıfatı için de yapılabilir. Eserden yola çıkarak yaratıcının kudret sahibi olduğuna

²¹ Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 3/108

²² Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 3/108. Fahreddîn Râzî, *el-Erba'in fi usûlû'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 1/188.

²³ Recep Erkmen, *Fakhr al-Dîn al-Râzî: the Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism* (Bloomington: Indiana Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 290-302. Fizik aleminden yola çıkarak ilahi sıfatlar hakkında bilginin Eş'arî kelâmcıları açısından imkanı ayrı bir çalışmayı hak etmektedir. Genel tavrı not etmek gerekirse, Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi Eş'arî kelâmcıları felsefî tabiat/fizik anlayışını hipotetikleştirerek, fizik aleminden yola çıkarak mutlak sıfatları haiz bir tanrı fikri hususunda yakîne ulaşamayacağına ihsâs ettirmektedirler.

hükmedilebilir ama esere dayalı nazarî deliller yaratıcının Kâdir-i Mutlak olduğunu ispatlayamaz. Benzer eleştiriyi hudûs delili için de yapmaktadır. Eserden/sonuçtan yola çıkılarak evrenin bir yaratıcısının var olduğu nazar yoluyla ispat edilebilir. Lakin bu yaratıcının Zorunlu Varlık (Mutlak Varlık) olduğuna kesin olarak hükmedilemez. Kısacası Mutlak Kudret, İlim, İrade sahibi bir yaratıcı fikri için fizik yetersiz kalmaktadır. Râzî'nin daha önce işaret ettiği gibi alemin yaratıcısının Zorunlu Varlık olduğunu ispat edebilmek için de fizik temelli argümanlar kâfi değildir.

Sudûr nazariyesi minvalinden bakıldığında, evrenin yaratıcısı ile Zorunlu Varlık'ın aynı olmaması İbn Sînâ için bir sorun oluşturmamaktadır. Bilakis, filozofun yaratılış düşüncesinde bu ayırım bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Kelâm geleneğinde ise Eş'arî kelâmcıları İbn Sînâ'ya itiraz etmişlerdir. Ancak Râzî'nin *Erba'în*'de bu hususa işaret edip, *Metâlib*'te de kendisinden önce bu meselenin kelâmcılar tarafından ele alınmadığını söylemesi ilk bakışta anlamlı gözükmemektedir. Halbuki dolaylı yaratmaya (nedensellik) ve sudûr teorisine dair Gazzâlî'nin ve Şehristânî'nin İbn Sînâ eleştirilerinin, Râzî tarafından bilinmemesi mümkün değildir. Muhtemelen Râzî, kelâmcıların böyle bir sorunu müstakil, fefeseden bağımsız olarak değerlendirmemelerinden yakınmaktadır. Çünkü Râzî'ye göre, sudûr nazariyesi paranteze alınsa da alınmasa da, evreni yaratan ile Zorunlu Varlık aynı olmak zorunda değildir. Bu durumda Râzî'nin eleştirisi sudûr teorisine karşı, özellikle *birden bir çıkar* ilkesine karşı bir tavır olarak görüle de, aslında kelâmcıların hudûs anlayışlarını tenkit etmektedir. Başka bir deyişle hudûs argümanı, evreni yaratanın Zorunlu Varlık olduğu sonucuna *zorunlu* olarak götürmemektedir. Evreni yaratan varlık mümkün ya da zorunlu olabilir. Bu durumda kelâmcıların isbât-ı vâcib hususunda ileri sürdükleri delilleri eksik kalmış olacaktır. Ancak bahsi geçen eksiklik İbn Sînâ'nın imkan delilinden, Zorunlu Varlık anlayışından sonra tebellür etmiştir. Bu minvalde Râzî, bir yandan Zorunlu Varlık anlayışını benimseyip, diğer yandan da hala hudûs üzerinden isbât-ı vâcib açıklaması yapabilmek için iki argümanın yeniden telif edilmesi gerektiğinin işaretini vermektedir. Ancak bu telifin sudûr düşüncesinin ortaya koyduğu gibi araçlarla olabileceğini de düşünmemektedir. Râzî, hudûs delilinin Zorunlu Varlık tasavvuru ile telif edilebilmesini, aracılı yaratmanın gereksizliği/zorunsuzluğu üzerinden yapmaktadır.

Râzî iki delil ileri sürmektedir. Birinci delilde, *Metâlib*'in girişine referans vererek şunu tekrar etmektedir: Metafizik konular, çok derinlikli olup, zayıf beşer aklı ile yakîn bilgiye ulaşmak zordur. Bu sebeple *evlâ ve ahlak* olan (en mümkün) açıklama tercih edilmelidir. Hudûs delilinin getirdiği sonuç zorunludur ve evrenin bir muhdisi/fâili vardır. Öte yandan Râzî, muhdis aracılı mı yoksa doğrudan mı yaratır sorusuna verilebilecek cevapların şüpheden uzak olmayacağını ve şüpheli olanın terkedilip, yakîn olanın alınması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁴ Fakat Râzî hudûs delinin zorunlu hissi veren sonucuna yani alemin muhdisinin de bir muhdisi var mıdır ya da alemin muhdisi aynı zamanda Zorunlu Varlık mıdır sorusuna cevap vermemektedir. Aslında bu eksikliği fark eden İbn Rüşd, ilerde geleceği üzere, Eş'arî kelâmcılarının hudûs nazariyelerini eleştirmektedir.

Râzî'nin ileri sürdüğü iki delil birbirinden bağımsız olarak düşünülebilir. Kaldı ki Râzî de bunu ihsâs ettirecek şekilde delilleri ayrı ayrı ele almaktadır. Fakat ikinci delil birinci delilin tamamlayıcısı olarak da okunabilir. İkinci delilde Râzî, Allah'ın var etme ve yaratmadaki

²⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 3/108-9.

kudretinin ispatı ile, yaratmada birden fazla failin gereksizliği arasında doğrudan ilişki kurmaktadır.²⁵ Bu durumda şayet Zorunlu Varlık sudûr nazariyesinden farklı olarak, ilke bir tanrı olmanın ötesinde yaratmaya kâdir ise, başka deyişle Eş'arî düşüncedeki gibi Fâil-i Muhtâr ise, vasıtaların varlığı gereksiz olur.²⁶

Sonuç olarak, felsefî açıdan, ezeli varlık fikri kendisinden meydana gelecek varlıklarla zaman bakımından değil de zât bakımından zorunlu/sebeup ve mümkün/mesebep olmayı gerektirir. Ancak Tanrı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi hudûs gibi zamansal bir tasavvurla açıklamaya çalışan kelâmcıların açıklama modelinde (*ex nihilo*), Tanrı'nın iki hali ortaya çıkmaktadır: bil-kuvve yaratan ve bil-fiil yaratan Tanrı. Felsefî ezeliyyet, fiil bakımından da ezeliyeti gerektirdiği için, kelâmcıların ezeli kavramı problemlili olarak gözükmektedir. Dolayısıyla kendisinden hâdis fiillerin sudûr ettiği tanrı tasavvuru felsefî problemler içermektedir. Bu problemler çeşitli fizoloğlar açısından ele alınmış ve kelâmcılar eleştirilmiştir. Eleştirilerin en güçlü olduğu husus, kelâmcıların Tanrı-zaman ilişkisini açıklayamamaları olmuştur. Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ gibi filozofların yanında Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (öl. 547/1152) gibi bazı kelâmcı sayılabilecek şahsiyetler de kelâmcıların hudûs nazariyesini yapısal eleştirilere tabi tutmuş ve çelişkilerini tespit etmişlerdir.²⁷ Ancak Râzî hudûs nazariyesini gerekli gördüğünü belirtmekle birlikte eksik bulmuş ve Zorunlu Varlık tasavvuru ile ikmal edileceğini ihsâs ettirmiştir. Bu bağlamda Râzî'nin sorusunu burada yineleyecek olursak, hudûs nazariyesinin bir nihayi gayesi olarak alemin bir nedene olan ihtiyacı sonucu aynı zamanda bu nedenin Zorunlu Varlık olduğu neticesine başka delillendirmeler olmaksızın götürebilir mi? Râzî bu sorunun kendisine kadar olan süreçte hiçbir kelâmcı tarafından sorulmadığını söylemişti. Ancak Râzî de diğer hudûsçu kelâmcılar gibi, ezeli varlıktan hâdis fiillerin ortaya çıkabileceği düşüncesini destekleyecek bir şekilde, Zorunlu Varlık ile alemin nedeni arasında başka varlıkların gerekli olamayacağını savunmaktadır.

1.3. Felsefede Kozmolojik Argümanın Gerekliliği

Bu çalışmanın girişinde sorulan soru tekrarlanacak olursa, metafiziğin konusunun ispat edilmesi için İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi fizik kaçınılmaz mıdır? İbn Sînâ'nın yaptığı gibi ontolojik kavramlar üzerinden de isbât-ı vâcib mümkün müdür? İbn Sînâ'nın delilinin kozmolojik boyutlarının olup olmadığını sorgulayan İbn Rüşd, hala delilin fiziği gereksizleştiren metafizik bir isbât-ı vâcib modeli olduğu düşüncesinden vazgeçmeyecektir.

²⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, 3/109.

²⁶ Eş'arîlerin en çok üzerinde durdukları ilahi sıfatların başında kudret gelir. Eş'arîler nedensellik ya da aracılı yaratma gibi ilahi kudretin mutlaklığına hâlel getirecek her bir açıklama modeline eleştirel yaklaşırlar. Başka bir deyişle, aracılı yaratma fikri filozofların tanrı tasavvurunda zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde, Mu'tezile'nin tevellüd nazariyesi Eş'arî kelâmcıların cihetinden bakıldığında Kadir-i Mutlak anlayışına hâlel getirmektedir. Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1909), 41-42. Gazzâlî'nin bu hususta en keskin Eş'arî görüşleri *el-İktisâd*'ta verdiğini savunan Binyamin Abrahamov, diğer bazı eserlerinden Eş'arîlik'ten kısmen noktalarda ayrıştığını savunur. Karşılaştırmak için bakınız: Binyamin Abrahamov, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", çev. Yaşar Türkben, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009), 115-141.

²⁷ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 115-134; Tuna Tunagöz, "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 171-203; Hüseyin Şahin, "İbn Rüşd'ün Kelâmcıların Hudûs ve İmkan Delillerine Yöneltiltiği Eleştiriler", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 177-190.

Bu sebeple İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı ve özellikle kendi dönemindeki İbn Sînâcılarını Tanrı-alem ilişkisi üzerinden kurgulanması gereken isbât-i vâcib argümanlarında fiziği ihmal ettikleri için eleştirecektir. Çünkü İbn Rüşd bahsedildiği üzere fizik olmaksızın bir isbât-ı vâcibin mümkün olmadığını savunur. Neden? İbn Rüşd'ün temel motivasyonu, bir ilmin, kendi konusunu ispatlayamayacağıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ'yı değerlendirirken, onun yapmış olduğu hataları tespit etmektedir. Bir metafizik delil olarak takdim edilen Zorunlu Varlık anlayışının öncüllerinin aslında fizik alanına girdiğini göstermektedir.

Bir Aristocu olarak da bilinen İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya mesafeli yaklaşmaktadır. Önceleri bir Aristo şârihi olarak kabullendiği İbn Sînâ'nın, aslında Yeni Eflatuncu tesirde kaldığını farkedecektir. Bu bağlamda İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın felsefi açıklamalarına temkinle yaklaşmakta, eleştirilerini de Aristo üzerinden temellendirmektedir. İsbât-ı vâcib hususunda kabul görmüş İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık anlayışını İbn Rüşd, kozmolojik delileri, daha spesifik ifade ile Aristo fiziğini dışarda bırakması sebebiyle de eleştirmektedir.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın ispatlama biçiminde ortaya çıkan problemlere işaret ederek, bunun felsefi bir açıklama olmadığını göstermektedir. Öyleyse felsefi bir açıklama nedir? Konu ile ilgili çeşitli spekülasyonlar yapılabilir. Ancak bir açıklamanın felsefi olabilmesi Aristocu dizgede, meseleler arasındaki ilişkiler tespit edilirken açıklanan meselenin ilkesine ulaşabilmektir. Bu nedenselci evren anlayışında ilimler arasındaki ilişkiler de benzer şekilde tasavvur edilmiştir. İbn Rüşd özellikle ilimler arasındaki nedenselliğe dayalı hiyerarşinin sıkı bir savunucusu olarak karşımıza çıkarken, İbn Sînâ'nın Aristo felsefesinin temel ilkesini ihlal ettiğine dikkat çekecektir.

Harry A. Wolfson'un da altını çizmeye çalıştığı gibi, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ eleştirisi kozmolojik argümanların gerekliliği hakkındadır.²⁸ İsbât-ı vâcib meselesinde fizik temelli çıkarımları göz önüne almaksızın konu hakkında sonuç elde edilemeyeceğini savunan İbn Rüşd, daha Aristocu bir tavır sergileme ihtiyacı hissetmektedir. En azından Wolfson'un İbn Rüşd okuması, filozofu Aristo'ya daha da yaklaştırmaktadır. Wolfson, İbn Rüşd'ün fizik şerhinden alıntılar yapmaktadır. Bu alıntı ve atıflara göre filozof, metafizik varlıkların *varlıklarına* dair bilgiye fizik içerisinde ulaşabileceğini ancak onların ne olduğuna dair tasavvurların ise metafizik ile elde edileceğini ifade etmektedir.²⁹ İbn Rüşd şu şekilde devam etmektedir:

İkinci Analitikler'de 'hiçbir ilim kendi konusunun varlığını ispat edemez' tezi zaten gösterildi. Ancak bir ilmin konusu ya bedihî olarak kabul edilir ya da başka bir ilimde ispat edilir. Bu sebeple İbn Sînâ, bir metafizikçi İlk İlke'nin varlığını ispat eder diyerek, aşırı bir şekilde hata etti.³⁰

Metafizik ve fizik arasındaki temel farklılıklar Aristo'nun dört neden tasnifi üzerinden açıklanacak olursa, fizik ilmi maddi neden bağlamında iki hususu açıklar: madde ve hareket. Ancak diğer nedenlere cevap verilmediği müddetçe madde ve harekete dair açıklamalar da tamamlanmış olmayacaktır. Geriye üç nedene cevap vermek kalıyor: Sûrî (formel), gâî (ereksel) ve fâ'il (etken). Ancak bu sorulara metafizikte cevap verilir.³¹ İbn Rüşd'ün Aristo yorumunda dört neden fizik ve metafizik arasındaki katı ilişkiyi içine almaktadır. Maddî

²⁸ Harry A. Wolfson, "Averroes' Lost-Treatise on The Prime Mover", *Hebrew Union College Annual* 23/1 (1950), 691.

²⁹ Wolfson, "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover", 691; İbn Rusd, *Physics*, I, 9, 192a, 34-36.

³⁰ Wolfson, "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover", 691-2.

³¹ Averroës, *On Aristotle's "Metaphysics"*, 23.

nedenin bir sonucu olarak hareketi konu edinen bir fizikçi, maddeden bağımsız bir ilk hareket ettiricinin olması gerektiği sonucuna ulaşır.³² Fizik bilimini ilgilendiren bir soruya cevap verilmeden, doğrudan metafizik yapıldığında, ulaşılan sonuçların burhânî olmadığı altını çizen İbn Rüşd, İbn Sînâ hakkında şöyle devam etmektedir: “Öte yandan, İlk İlke'nin varlığını ispat için İbn Sînâ'nın metafizikte kullandığı beyanlar, doğru olmayan önermelerdir ve tamamen cedelfidir. [Bu sebeple] dikkate değer hiçbir şey ifade etmez.”³³ İbn Rüşd açısından bakıldığında İbn Sînâ, fizikten metafiziğe doğru zorunlu bir geçiş kavramı olarak İlk İlke'yi ispat eden Aristo'dan ve onun takipçilerinin geliştirdiği felsefi gelenekten sapmış gözükmektedir.³⁴ İlimler arası ilişkiler hususunda, özellikle fizik-metafizik ilişkisinde İbn Rüşd katı bir tavır sergilemektedir. Benzer eleştirileri, metafiziği dikkate almadan isbât-ı vâcib hakkında doğrudan kozmolojik deliller ileri süren kelâmcılar için de yapmaktadır.

Bütün bu eleştiriler dikkate alındığında şu soru doğal olarak sorulabilir: İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib delili tam manasıyla metafizik bir yöntem midir? İbn Rüşd, her isbât-ı vâcib delilinde fizik-metafizik ilişkisinin dikkate alınması gerektiğini, kendisine kadar meşhur olmuş yöntemleri eleştirerek belirtmiş oldu. Ancak tersten bir okuma yapılacak olursa, metafizik ya da ontolojik olarak meşhur olmuş isbât-ı vâcib delillerinin fizikten bağımsız olarak tamamlanamayacağına da işaretini vermektedir. Wolfson'un İbn Rüşd yorumu üzerinden tartışma yürütülecek olursa, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık kavramı aynı zamanda mümkün varlıkları da beraberinde zorunlu olarak getirmektedir. Başka bir deyişle Tanrı, zorunlu olarak bütün ilkelerin varlığının nedenidir. Bu zorunluluk, dolaylı dahi olsa ay-altı alem için de söz konusudur ve bu sebeple ay-altı alemdeki hareketi başarılı bir şekilde açıklayan Aristo fiziği gözardı edilemez. Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib delili metafizik bir yöntem hissi verse de bazı önermelerini fizikten almak zorundadır.³⁵

İbn Rüşd'ün İbn Sînâ eleştirisindeki temel kaygı nedir? Metafizik ilkelerle dahi olsa bir isbât-ı vâcib delili takdim edilmesi, bir teist filozof için neden problem olabilir? İbn Rüşd'ün Aristo'ya olan hayranlığı metinlerinde hissedilir derecede vardır. Ayrıca mükerrer bir şekilde İbn Rüşd, İlke İlke'nin ispatı hususunda Aristo'nun *Fizik*'te yaptığından daha burhânî bir metot olmadığını ve bu hususu göz ardı etmenin ise kendisinin savunduğu Aristocu felsefeden bir sapma olacağını düşünmesidir.³⁶ Aristo'nun detaylı ve boşluk bırakmadan ulaştığı İlk İlke anlayışına İbn Sînâ daha kestirme bir yöntemmiş gibi görünen ve yine kaynağı Aristo'ya kadar uzanan ontolojik kavramlar üzerinden bir isbât-ı vâcib delili ile ulaşılabileceğini ileri sürmüştür. Lakin İbn Rüşd, Aristo'nun kavramları üzerinden kendince bir felsefe uyarlayan İbn Sînâ'nın aslında isbât-ı vâcib için bir metot sağlamadığını; bilakis, onun bu konuda başarısız olduğunu savunmaktadır.³⁷ Aristo'nun temel gayesi bilimsel yöntemlerle madde ve hareketi açıklayabilmektir. Bu gaye metafizik bir varlıktan bağımsız

³² “What became plain in physics: that there is an immaterial [first] mover.” Averroës, *On Aristotle's "Metaphysics"*, 24.

³³ Averroës, *On Aristotle's "Metaphysics"*, 24.

³⁴ Averroës, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm*, ed. Charles Genequand (Leiden: E.J. Brill, 1984), 73-4.

³⁵ Wolfson, “Averroës' Lost Treatise on the Prime Mover”, 697.

³⁶ Carlos Steel and Guy Guldentops, “An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause: Edition and Translation”, *Recherches De Théologie Et Philosophie Médiévale* 64/1 (1997), 97.

³⁷ Steel ve Guldentops, “An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause”, 98.

olarak mümkün gözüküyordu. Aslında fizik doğru bir şekilde icra edildiğinde bir metafizik varlık zorunlu hale geliyordu. Bu sebeple, madde ve hareket açısından Aristo *Fizik VIII*'te artık fiziği bitirdiği noktaya gelirken, metafiziği de başlatmıştı. Ancak öte yandan, İbn Rüşd'ün rivayetine göre İbn Sînâ öğretisi ise tamamen farklı anlaşılmıştı. Salt fizik üzerinden maddeden bağımsız bir varlığın varlığını ispatlamanın imkansızlığı savunulur hale gelmişti. İbn Rüşd'e göre, böylesi berbat (abominable) bir düşünce sadece bilimi/felsefeyi hiçe saymakla kalmıyor aynı zamanda bir bütün halinde varlığın tabiatını yok ediyordu.³⁸ Kısacası İbn Rüşd, kendi zamanındaki İbn Sînâcılığın felsefenin sonunu getirdiğini ihsâs ettirmektedir.

İbn Rüşd, muhtemelen kendi çağındaki İbn Sînâcılığın geldiği noktanın felsefeyi tüketeyeceğini dikkate alarak, Aristo'nun metinlerinin şerhine ağırlık verdi ve İbn Sînâ'ya ve İbn Sînâcılığa karşı da müstakil risaleler kaleme aldı. Bu risalelerden bazıları günümüze ulaşmamıştır. Ancak H. A. Wolfson bu risalelerden birisini genel hatları ile Moses ben Joseph al-Lâwî'nin metinleri ve mevcut İbn Rüşd külliyatı üzerinden yeniden inşa etmiştir. Bu metinlerde İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib delili ilimler arası ilişki açısından eleştirilmektedir. Öte yandan Carlos Steel ve Guy Guldentops "An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause: Edition and Translation" (İlk Neden Hakkında İbn Rüşd'ün İbn Sînâcılara Karşı Bilinmeyen Bir Eseri: Tahkik ve Tercüme) adlı bir makale yayımlayarak İbn Rüşd'ün bilinmeyen başka bir risalesini de dikkatlere sunmuşlardır. Bu makale daha çok İbn Rüşd'ün *Câmil*'ine yani *Küçük Şerhler*'ine benzemektedir. Burada Aristo'dan uzun alıntılar/çeviriler yapılarak İbn Sînâ'nın hataları tespit edilmeye çalışılmıştır. Fiziksiz bir metafiziğin imkansızlığını her fırsata vurgulayan İbn Rüşd, bir bakıma Falcon'u haklı çıkaracak bir üslupla, ilk İlke hakkındaki temel bilgilere fizikle ulaşılabileceğinin altını çizen (Aristo'dan) alıntılar yaparak, İbn Sînâcılığa karşı reddiye sadedinde cevap vermeye çalışmıştır. Şöyle ki:

Sonlu bir kuvvetin sonsuz bir zaman diliminde hareket etmesi mümkün değildir ve dolayısıyla sonsuz olduğu ispat edilen bir hareketin hareket ettiricisinin de sonsuz bir kuvvet olması gerekir. Dolayısıyla, [Aristo'nun da] kanıtladığı gibi, sonlu bir cisimde sonsuz bir kuvvet bulunamayacağına ve her cisim sonlu olduğuna göre, sonsuz bir süre boyunca hareket eden bu kuvvetin bir cisim içinde bulunamaması, [sonlu cisimlerden] bağımsız olması zorunludur.³⁹

Aristo *Fizik VIII*'in son faslında böyle bir bilgiye ulaşmıştır. Başka bir deyişle fizik için mütemmim cüz olan ancak fiziğin de konusu olmayan bir varlığın fizik içerisinde açıklanması gerekiyordu. Fizikte, madde ve hareketi konu edinmesi hasebiyle, ilk İlke'nin bir yandan varlığı ispat edilirken, bir yandan da fiziğin konusu olmadığı tespit edilmeliydi. Aristo'dan alıntılanan pasaj, ilk İlke'nin ne hareket bakımından ne de madde bakımından artık fiziğin konusu olmadığını teslim etmektedir. Böylece fizik, varlığı madde ve hareket açısından açıklayarak görevini ikmal etmiş oldu ve artık söz, varlığı varlık olması bakımından inceleyen metafiziğe verilmiş oldu. İbn Rüşd açısından bakıldığında İbn Sînâ, fiziği kendi içinde hala hipotetik görerek,⁴⁰ doğrudan metafizik bir isbât-ı vâcib delili

³⁸ Steel ve Guldentops, "An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause", 98.

³⁹ Steel ve Guldentops, "An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause", 107; Aristotle, *Physics VIII*, 10/266a24-b6.

⁴⁰ Wolfson, "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover", 696.

sürdüğünü iddia etmekle aslında sadece fiziği işlevsiz hale getirmekle kalmadı; kendi delilinin ispatında da başarısız olmuş oldu.

Özetle, bir bakıma İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, ay-altı alemleri dikkate almaksızın ay-üstü alem üzerinden bir delil tavsiye etmiştir. Ay-altı alemde hareket ve dolayısı ile zamansal hudûs söz konusudur. Ancak İbn Sînâ hareketi bir kenara bırakarak zamansal hudûsa konu olmayan, ezeli ay-üstü varlıklar üzerinden bir ontolojik kavram dikatomisi üretmiş (mümkün-zorunlu) ve kendi delilini tavsiye etmiştir. İbn Rüşd açısından yorumlandığında, bu kavram dikatomisi üzerinden üretilen isbât-ı vâcib modeli sorunludur. Neden? Fizik doğru bir şekilde icra edildiğinde bir tanrının varlığını zorunlu kılar. Lakin felsefi açıdan Tanrı'nın varlığını ispat etmek yeterli değildir. Tanrı-fizik alem ilişkisi tespit edilmeksizin, tam bir felsefi açıklama yapılmış olmaz. Bu sebeple ay-üstü alem fizik ile Mutlak Varlık arasındaki ilişkiyi açıklamak için geliştirilmiştir; Mutlak Varlık'ı isbât etmek için ileri sürülmemiştir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan İbn Sînâ'nın ontolojik zorunlu-mümkün dikatomisinin anlaşılması ay-üstü alemleri bilmeyi zorunlu kılar. İbn Rüşd açısından bakıldığında Tanrı'nın varlığı ay-altı alem üzerinden ispat edilmeksizin bir ay-üstü alem modeline ihtiyaç yoktur.

2. Metafiziksiz Bir İsbât-ı Vâcib Mümkün Mü?

2.1. Alemin Hudûsuna Dair Zaman Delili ve Eleştirisi

2.1.1. Kelâm: Tek Bir Ezelî Varlık Fikri

Kelâmcıların üstlendiği temel görev, dinî ilimlerin temel dayanağı olan isbât-ı vâcib meselesidir.⁴¹ Ancak Tanrı'nın ispatı ne Kur'an ne de sünnet aracılığı ile yapılabilirdi. Bahsi geçen kaynakların epistemik değeri ancak ana konuları (Allah) ispat edildiği müddetçe mümkündür. Kur'an ve sünnetten hareketle kendi konularını ispat iddiaları ancak bir kısır döngüye götürür. Kelâmcılar naklin yanına aklın desteğine ihtiyaç duymuşlar ve nazarla Tanrı'nın varlığını ispat ederek sorunu çözmeyi amaçlamışlardır.⁴²

Tespit edildiği kadarıyla ilk metodik ispatlama biçimi, Ca'd b. Dirhem (öl. 118/736) ve Cehm b. Safvân'a (öl. 128/745) kadar götürülmektedir.⁴³ Kelâmcıların genel olarak yapmak istedikleri, zorunlu sonuca götürecek bir kıyas üzerinden alemin bir yaratıcısının var olduğunu ispat edebilmektir. Bu bağlamda yakîn hissi veren öncüllere başvurulmuştur. Aristo'nun *Fizik* VIII'inde yapmak istediğini tedricî stratejiye uygun olarak açıklamak gerekirse, orada Aristo'nun temel prensiplerinden birisi şudur: "Her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır." Bu öncül kelâmcıların "her hâdisin bir muhdisi vardır" öncülüne tekabül eder. Her iki önerme de bedihî hissi verir. Bu sebeple kelâmcıların en fazla mesai harcayacakları husus, alemin hudûsu üzerine olacaktır. Çünkü alemin hâdis oluşu bedihî olsaydı, kıyaslarının sonucu da zorunlu olarak bedihî olacaktı. Başka bir deyişle alemin bir

⁴¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 1/37.

⁴² İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1979), 1/84-5; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/125; Fahreddîn Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirayeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde (Beirut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/97-9; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, 1/37-40.

⁴³ Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18/305. Kâdî Abdülcebbar hudûs nazariyesini bir isbât-ı vâcib delili olarak ilk istidilalde bulunan kelâmcıyı, Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf (öl. 850) olarak kaydetmiştir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 1/156.

muhdisinin olduğu bilgisi zorunlu olacaktır ve nazara ihtiyaç kalmayacaktır; bilakis, “alem hâdistir” önermesi ispat/istidlâl/nazar gerektirir.

Aristo'nun İlk İlke'ye giderken başvurduğu ve vakıya da uygun hissi veren prensiplerden bir diğeri de her hareket edenin bir hareket ettiriciye olan zorunlu ihtiyacıdır. Ancak bu prensip, Aristo'nun nedenselci tabiat anlayışında teselsülü zaruri kılmaktadır, halbuki filozof açısından teselsül bir açıklama değildir. Bu sebeple Aristo'nun nedensellik anlayışında teselsül bir üst ilkenin varlığını kaçınılmaz kılmaktadır. İlk İlke'nin temel vasfı Aristo fiziğinde her ne kadar ilk ve sürekli hareketin nedeni olsa da diğer yandan da teselsülün iptali için bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymamasıdır.

Benzer bir açıklama modeli kelâmcılar için uyarlandığında, ancak kendisi hâdis olmayan (ezelî) bir muhdis, ‘her hâdisin bir muhdisi vardır’ ilkesinin götüreceği açmazı/teselsülü açıklayabilir. Ayrıca hudûs nazariyesi bütüncül kelâm açısından kelâmcıların tanrı tasavvurları için de mümkün gözükmektedir. Mu‘tezile'nin özellikle ilahi sıfatları açıklarken dayandıkları birden fazla kadîm varlığın imkansızlığı tezi aynı zamanda hudûs nazariyesinin de önemli bir basamağını oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bütün varlık aleminde tek bir ezeli varlık olmalıdır ve istidlâl yoluyla hâdis olduğuna kanaat getirilen alemin muhdisinin ezeli olması zorunludur. Aksi halde teselsül iptal olmaz ve bir üst varlığa/ilkeye sıçranamaz. Aslında hudûs nazariyesinin dayandığı en önemli kabullerden birisi, tek bir ezeli varlık fikridir.

Buradan şu soru doğal olarak belirmektedir: O halde kelâmcıların isbât-ı vâcib için tercih ettikleri hudûs nazariyesi, alemin yaratıcısı ile zorunlu varlık arasında ara varlıkları gerektiriyor mu gerektirmiyor mu? Râzî'nin gündeme getirmek istediği ve kendisinden önce hiçbir kelâmcının sormadığını iddia ettiği mesele bir bakıma bu soru ile aynı kaygıları taşımaktadır. Hudûs nazariyesinin çıkış noktası olan hâdis (sonradan var olma) tasavvuru, Râzî'nin sorusuna başka bir minvalden ve doğrudan cevap vermektedir.

Şayet alemin muhdisi hala zorunlu/ezelî varlık değil ise teselsül iptal edilmemiş ve kelâmcıların hudûs nazariyesi tamamlanmamış olacaktır. Her ne kadar kelâmcılar doğrudan alemin muhdisine aynı zamanda “ezelîdir” diyerek hudûs nazariyesini tamamlamış olsalar da İbn Sînâ kelâmcıların açıklama modeline yapısal eleştiriler yöneltmiş ve bu modeli hatalı bulmuştur.

2.1.2. Felsefe: Birden Fazla Ezelî Varlık Fikri

Alemin sebebinin ezeliği noktasında hem imkân hem de hudûs delili açısından bir problem gözükmemektedir. Ancak iki delil arasındaki temel farklılık, alemin bir nedeni niçin zorunlu kaldığı sorusunda gizlidir. Bir filozofa göre alemin bir nedene olan ihtiyacı mümkün-zorunlu ayrımından kaynaklanmaktadır. Mümkün varlıklardan teşekkül etmiş ve yine kendisi de mümkün olan alemin kendisinin sebebi olması devir ve teselsülü gerektirecektir. Bu durumda teselsülü iptal edebilecek bir üst ilkenin, mümkün olmayan bir varlığın varlığı zorunlu olacaktır. Bir kelâmcıya göre ise alemin bir neden gerektirmesi, ezeli-hâdis ilişkisinden doğmaktadır. Sonradan meydana gelmiş ve kendisi de hâdis olan alemin modelinde teselsül ezeli varlık fikriyle iptal edilmiş olacaktır. Fakat İbn Sînâ bu açıklamayı felsefi bulmamaktadır.

İbn Sînâ açısından bakıldığında kelâmcıların isbât-ı vâcib teşebbüsleri, doğru soru ile başlamadığı için zorunlu olarak doğru sonuçlara götüremez. Felsefi zaviyeden kelâmcıların isbât-ı vâcib hususunda ileri sürdükleri delilleri, her ne kadar Tanrı'yı ispat etmiş gibi

gözükse de aslında hala bir kabulden (belki de bir vehimden) ibarettir. Daha önce Aristo için sorulan soru, burada da geçerli gözükmektedir: Aristo İlk İlke sonucuna neden zaman kavramı üzerinden gitmedi? Felsefî bir açıklama açıklananın ilkesine ulaşıldığında tamamlanmış olur. Halbuki Aristo'ya göre zamanın ilkesi doğrudan İlk İlke değildir; bilakis, harekettir. Bu sebeple hareketin ilkesine ulaşamadığı müddetçe zaman meselesi felsefî bir şekilde fizik konuları minvalinde açıklanmamış olacaktı. Öte yandan kelâmcılar zamanı merkeze alarak delillerinin isbât-ı vâcib noktasında sonuç verdiğini iddia ettiler. İbn Sînâ açısından bakıldığında kelâmcıların ulaştıkları sonuç her ne kadar ezelf bir varlık olsa da hala Tanrı'nın bizzat kendisi değildir.

Hareketi ezelf olarak kabul eden ve felsefî bir şekilde açıklamaya çalışan Aristo'da İlk İlke'den çıkan hareket de ezelfdir. Aynı şekilde alemin ezelfliği söz konusudur. Aristo ile aynı felsefî kabullere sahip olan İbn Sînâ, hareketin hatta zamanın ezelf olduğunu savunur.⁴⁴ İbn Sînâ felsefesinde zamanın bir başlangıcının olması fikri bir vehim olarak resmedilmektedir. Kelâmcıların öngördükleri gibi alem hâdis ve zamanın da bir başlangıcı olsaydı, mevcut alemin, yine kendisi gibi olan ve kendisinden daha önce var olan bir hâdis alem içinde var olması mümkün olurdu ve bu durum sonsuza kadar devam ederdi. Başka bir deyişle, öncesinde yokluğun öngörüldüğü bir açıklama modelinin aslında problemi açıklayamadığını; bilakis, bu açıklama modelinde ezelf varlık fikrine ulaşamayacağını ihsâs ettiren İbn Sînâ, kelâmcıların hudûs fikrini çürütmüştür. Peki İbn Sînâ'da hâdis alem fikri var mıydı? Bu soru halihazırdaki araştırmamızın kapsamını aşan ve müstakil çalışmayı gerektiren bir mesele olarak gözükmektedir. Bununla birlikte çalışmamızın ana konusu ile ilgili olarak birkaç hususu ifade etmek gerekecektir. Bir önceki pasajda altı çizildiği üzere hudûs anlayışının şartı olan tek bir muhdes alem tasavvurunda ezelf varlık fikrine ulaşmak imkansız olarak resmedilmişti. Ancak felsefede ay-altı ve ay-üstü alemler tasavvuru ile bu sorun çözülmeye çalışılmıştır.

Kelâmcılar ilke tanrı fikrinden uzakta isbât-ı vâcib problemini çözmeye çalışırken, süreç içerisinde yine kabulleri vardı. Bunların en başında yaratıcının bir olması gelmekte idi. Bir olana ulaşıldığında aslında kıyas doğru sonuç hissi verecekti. O halde kelâmcılar için Bir olmanın kendine mahsus ve başka varlıklarda olmayan bir vasfının daha olması gerekecekti. O vasıf da ezelfiyet olmuştur. Bir ve tek olan varlık aynı zamanda ezelfdir. Bu vasfını kendisi dışında hiçbir varlıkla paylaşamaz. İbn Sînâ açısından bakıldığında bu çıkarım her ne kadar yakîn hissi verse de bir vehimdir. Gerek Aristo'da ve gerekse İbn Sînâ'da ezelfiyet paylaşılan bir vasıftır. İlk İlke'den çıkan ilk hareket de İlk İlke'yle birlikte ezelfdir. Benzer bir şekilde İbn Sînâ'nın ay-üstü alem varlıkları ezelfdir. Bu bağlamda bir soru doğal olarak sorulabilir: O halde kelâmcıların öncelik sonralık dedikleri nedir? İbn Sînâ açısından ezelf varlıklar arasındaki ilişki zamansal bir hudûs değildir; bilakis, zâtî bir öncelik sonralıktır.⁴⁵ Zamansal bir hudûs hissi verebilir ama bu bir vehimdir. Konu İbn Sînâ açısından dakikleştirildiğinde, zamansal hudûsun aslında zâtî hudûs olduğu ortaya çıkacaktır.

Bu durumda evrenin ezelf oluşu kelâmcılar açısından iki probleme neden olabilir: i) İsbât-ı vâcib olarak ileri sürdükleri hudûs delilinin iptaline ve ii) bir şekilde isbât-ı vâcib gerçekleşmiş olsa dahi irade etmek gibi bir obje gerektiren sıfatların açıklanma zorluğuna.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdarfer (Tahran: Müessesese-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1396), 107-8; Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", 126.

⁴⁵ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (2011), 107.

Burada açıklandığı üzere İbn Sînâ doğrudan hudûs eleştirisi yapmaktadır. Ancak onun Tanrı-alem ilişkisinde dayandığı sudûr nazariyesi, Tanrı'yı iradeli varlık olarak net bir şekilde ortaya çıkarmaz. Nitekim kelâmçıların İbn Sînâ eleştirilerinde bu iki kaygı ağırlıklı olarak hissedilmektedir. Kelâmçılar doğrudan hudûs delillerinde ve dolaylı olarak da ilahi sıfatların açıklanmasında neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi zamansal hudûs üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Böylece mürîd varlığın murâd varlıktan önce gelmesi gerektiğini savunmuşlardır. İbn Sînâ ise mürîd ile murâd arasındaki ilişki dakikleştirildiğinde zamansal hudûs algısının Tanrı-alem ilişkisinde bir vehimden ibaret olduğunu; neden ve sonucun zaman bakımından birlikte var olduklarını savunmuştur.⁴⁶

İbn Sînâ zaten zamanın ve hareketin ezeli olduğunu kabul etmişti. Bu durumda Zorunlu Varlık'tan çıkan ilk varlığın da ezeli olması gerekecektir. Zamansal hudûs kelâm düşüncesinde hakim olunca, Tanrı'nın İlk Neden oluşunda "İlk" zamansal anlamda (ezeli) kabul görmüştür. İlk olanın ezeli olması gerektiği fikri, ilk nedenin nesnesinden bağımsız ele alınmıştır. Bilakis ilk nedenin nesnesi zamansal hudûs içerdiği müddetçe İlk Neden gerekli görülmüştür. Gazzâlî'nin öngördüğü gibi tersten bir okuma yapılacak olursa, şayet alem ezeli ise, İlk Neden'e ihtiyacı olmamış olacaktır.⁴⁷ İleride benzer bir soru Cüveynî tarafından irade nosyonu üzerinden sorulacaktır. İbn Sînâ kelâmdaki ezeli kavramının problemlerinin zaten farkındaydı. Kelâmçıların ezeli varlık fikrini, aslında bir bakıma kendi kavramı olan, Zorunlu Varlık'a yüklemiş oldu. Kelâmçılara göre ezeli varlık tektir: Allah. İbn Sînâ ise ezeli varlığın tek olmadığını fakat zorunlu varlığın tek olduğunu iddia etti ve özellikle ay-üstü varlıklar için hem ezeli vasfını hem de zorunlu ifadesini kullandı. İbn Sînâ bu kullanımdan dolayı gelebilecek soruların da farkında idi: "Sen hareketi zorunlu yaptın. Ancak zorunlu varlık, varlık bakımından başka bir varlığa ihtiyaç duymaz!" Bu soru karşısında İbn Sînâ bir ayrıma gitti. Her manada mutlak ezeli varlık, varlığı kendinden olan varlıktır: Zorunlu Varlık (*vâcibu'l-vücûd li-zâtihî*). Zorunlu Varlık dışında kalan bütün varlıklar, varlığı kendinden olmayan varlıklar oldukları için zorunlu mümkün (*vâcibu'l-vücûd bi-gayrihî*) kategorisindediler. Ancak ilk bakışta Zorunlu Varlık ve zorunlu mümkün varlık arasında zamansal bir öncelik olduğu hissi doğmaktadır. İbn Sînâ bunun zamansal bir öncelik olmadığını; lakin, güneş ve ışığı ilişkisinde olduğu gibi zâtî bir öncelik olduğunu iddia ederek açıklamaya çalışmaktadır.⁴⁸ Kelâmçıların ezeli dediğine İbn Sînâ zorunlu ifadesini kullanmıştır. Fakat kelâmçılardan farklı olarak filozof birden fazla zorunlu/ezeli varlık olduğunu da iddia etmiştir. Bu ezeli varlıklar bir birinden bağımsız olsalardı, İbn Sînâ Zorunlu Varlık tasavvuruna ulaşamazdı. Ancak nedenselliğin bir sonucu olarak varlıklar arası zorunlu bir ilişkiyi öngören filozof, bu nedenselliği zaman üzerinden bir varlıkta sonlandıramazdı. O, varlıklar arası zâtî/varlıksal ilişkiyi dikkate alarak, varlık zincirini bir varlıkta yani Zorunlu Varlık'ta nihayete erdirdi. Böylece İbn Sînâ varlıklar arası ilişkiyi hudûs ile değil de imkân (*vâcibu'l-vücûd bi-gayrihî*) ile açıklayarak kelâmçılara cevap vermiş oldu.

⁴⁶ Michael E. Marmura, "Avicenna on Casual Priority", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (New York: Caravan Books, 1981), 67-8.

⁴⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 123.

⁴⁸ Avicenna, *The Physics of The Healing: a parallel English-Arabic text*, çev. Jon McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009), 364; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 14: Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", 115.

Kelâmcıların Tanrı-alem tasavvurlarındaki zamansal hudûs felsefî temelleri açısından da doğruluğunu korumaktadır. Alemi bir bütün halinde hâdis kabul eden kelâmcıların, Tanrı-alem ilişkisini zamansal olarak ele aldıklarında, vardıkları nokta bir ezeli varlığın gerekliliği idi. Ancak doğrudan yaratan, Fâil-i Muhtâr bir tanrı tasavvuruna sahip olan kelâmcılar, felsefî ay-üstü alemi, başka bir deyişle Tanrı'dan başka ezeli ve zorunlu varlıkları reddetmektedirler. Bu durumda da Tanrı'nın kevn ve fesat aleminde (ay-altı alemde) varlıklarla doğrudan yaratma ilişkisi olacaktır. Değişenlerle doğrudan ilişkili olanın da değişmesi gerektiği fikri üzerinden, İbn Sînâ kelâmcıların tanrı anlayışını tenzih dairesinde tenkide tabi tutar. Lakin aracısız yaratma fikri lehinde kararlılık gösteren kelâmcılar, Fâil-i Muhtâr nazariyesini başka bir şekilde açıklayamayacaklarını varsayarlar. Öte yandan ise mutlak ezeli varlığı (Tanrı'ya) doğrudan yaratma fikriyle açıklamayı mümkün görmeyen İbn Sînâ ay-üstü alem tasavvuru ile, yani, zât bakımından hâdis ama zaman bakımından ezeli araçlarla bir çözüm önermektedir. Kısacası İbn Sînâ'ya göre, bir başlangıcı olması bakımından ay-altı alemdeki zamanın ilkesi olan hareket⁴⁹ de kendi başına Mutlak Bir'e götüren ilke değildir.⁵⁰ Tersten okunduğunda ilk hareket ettiricinin ay-üstü ezeli ve zorunlu bir varlık olması, Mutlak Zorunlu Varlık'a doğrudan götürmemektedir.

Ezeli-hâdis ilişkisini metafizikten destek alarak açıklayan İbn Sînâ, Tanrı-alem ilişkisinin nasıllığına dair bir cevap vermiştir. Fakat özellikle Cüveynî'den başlayarak Eş'arî kelâmı açısından böyle bir sorunun yakînî bir cevabı olamaz. Bu bağlamda -daha önce kısaca bahsedildiği üzere- Cüveynî metafizik alanda aklın limitlerini sorgulamaktadır.⁵¹ Bu hususta pesimist bir tavır sergileyen Cüveynî, kendisinden sonraki kelâmı da etkilemiştir. Gazzâlî ve Râzî gibi Eş'arî kelâmcıları Cüveynî'yi takip ederek kelâmı yöntem eleştirisi yapmışlardır. Cüveynî'nin eleştirileri tersten okunduğunda bir bakıma İbn Rüşd haklı çıkmaktadır. Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki eleştirileri metafizik bilgiyi neredeyse imkansızlaştırmaktadır. Akılla ancak varlık sorularına (*umûr-i cumliyye*) cevap verilebileceğini, devamında ise yakînînin mümkün olmadığını iddia etmektedir.⁵² İbn Rüşd ve Falcon üzerinden genel bir resmi çizilen Aristo'nun fizik anlayışı ile kelâm karşılaştırıldığında, kelâm Aristo fiziğinin ötesine geçememiş ve hatta Cüveynî açısından bakıldığında geçmemesi gerektiği hissi verilmiştir. Özellikle Cüveynî bu anlayışın alt yapısını oluşturmuştur. Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki kelâm anlayışı, Aristo'nun *Fizik VIII*'inin son bölümündeki metoda benzeşmeye başlamıştır. Başka bir deyişle Aristo İlk İlke'nin fiziğin konusunu olmadığını ispat ederken yapmış olduğu negatif teoloji, Eş'arî kelâmı için uygulanır hale gelmiştir. Artık Eş'arî

⁴⁹ Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", 126-9.

⁵⁰ "[İbn Sina] Aristoteles ve şarihleri reddederek şöyle dedi: İlk Gerçek'e hareketten ve onun hareketin ilkesi olduğundan yola çıkılarak varılması uygun değildir. Ayrıca bu şekilde O'nun, [diğer] varlıkların ilkesi olması ispatlanamaz (*tekellüf*). Bu grubun öne sürdüğü şey, İlk Gerçek'in mevcudun ilkesi olmak yerine muharrik olduğunu ispattan daha fazla bir şey değildir. Böylece onlar [Aristoteles ve takipçileri] Tanrı'ya aciz bırakmış olur. Hareket, tüm varlıkların ilkesi olan Gerçek Bir'i ispat etme yöntemi olacak [bu mümkün mü?!!] İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm", *Aristo 'inde'l-'Arab: dirâse ve nusûs gayr menşûre*, ed. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1978), 23. Tercümenin devamı için bakınız: Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplilik Teorisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 101-2.

⁵¹ Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 11-25. İlimler açısından bilgi-yakîn ilişkisine dair Cüveynî'nin görüşleri ve kelâm ilmindeki mevcut metotlar hakkındaki eleştirileri için bakınız: Cüveynî, *el-Burhân*, 1/111-158.

⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/142.

kelâmcıları, Tanrı'nın fiziğin konusu olmadığını ispat ederken, bir yandan te'vîl teorilerini güçlendirmişler diğer yandan da metafizik yapmaktan neredeyse sakınmışlar ve yapan filozof ve kelâmcıları eleştirmişlerdir.

2.2. Alemin Hudûsuna Dair İmkân Delili ve Eleştirisi

2.2.1. Aracısız Yaratma ve Tek Bir Alem Modeli

'Alem hâdistir' şeklinde bir önermeyi içeren kelâm delilinin en çok zorlandığı husus alemin zamansal hudûsu olarak öne çıkabilir. Elbette "alemin hudûsunu" ispat etmek için kelâmcılar çokça mesai harcamışlardır. Ancak alemin hudûsu ispat edilse dahi hâdis olan bir alemden bir muhdise ulaştıktan sonra sorunlar çözülmüş müdür? Tanrı-alem ilişkisi, kelâmcıların yine zorlandıkları en temel ikinci sorunu beraberinde getirmiştir: Ezelf-hâdis ilişkisi. Kelâmî dizgede Mutlak Ezelf olan varlık aynı zamanda Fâil-i Muhtâr'dır ve doğrudan yaratır. "Doğrudan Mutlak Ezelf'den çıkan varlık hâdis olabilir mi?" sorusu kelâmcılara karşı başka bir temel eleştirinin başladığı yer olarak gözükmektedir. Muhtemelen kelâm kozmolojik argümanına dair polemikleri dikkate alan Cüveynî -birazdan görüleceği üzere- kozmolojik bir ispata yönelmek yerine ontolojik kavramlarla alemin kîdeminin imkansızlığına yoğunlaşacaktır. Ancak onun ispat yöntemi de doğrudan ezelf-hâdis ilişkisine dair bir cevap verememektedir. İbn Rüşd bunun farkındadır ve Cüveynî'ye dair eleştirilerini bu noktada yoğunlaştırır.

Cüveynî'nin *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*'sindeki alemin hudûsuna dair bölüm acaba felsefi alem tasavvuruna bir reddiye midir? Filozoflardan farklı alem anlayışını serimlerken Cüveynî, kelâmcı zaviyeden çelişkileri tespit etmektedir. Kelâmcılar umumiyetle, alemin hudûsuna dair kozmolojik deliller geliştirmişlerdir. Bunların başında kelâm atomculuğu gelmektedir. Ancak Cüveynî, kelâm atomculuğunun alemin hudûsuna dair uzun bahislerini bir kenara bırakarak, ontolojik kavramlarla alemin hudûsunu ispat gayesindedir. Onun izlediği yöntem *sebr* ve *taksîm* yöntemidir. Cüveynî hakkında genel bir not düşmek gerekirse, o *sebr* ve *taksîm* yönteminde (metodun da doğasına uygun olarak) ikiye indirdiği/*taksîm* ettiği öncüllerden birinin doğruluğunu (verification) açıklamak yerine diğerinin yanlışlığını (falsification) göstermektedir. Çünkü bir öncülü *nazarî yöntemlerle* doğrulamak çoğunlukla polemige açık olmaktadır. Muhtemelen bu sebeple Cüveynî kozmolojik bir yöntem yerine ontolojik açıdan, daha kestirme bir şekilde sonuca gitmeyi amaçlamıştır. *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye* gibi zaten muhtasar olan bir metinde alemin hudûsunu ontolojik kavramlarla yaklaşık iki sayfada ispat etmektedir.

Cüveynî alemle ilgili tartışmayı ikiye indirmektedir: alem ya hâdistir ya da kadîmdir. Üçüncü halin imkansızlığını varsayan bu *taksîm*de Cüveynî, alemin hudûsunu doğrulamak yerine kîdeminin yanlışlamayı tercih etmiştir. Ancak bu tercihin kabulleri vardır. İlk kabul, tek bir alem tasavvurudur. Bu bağlamda Cüveynî'nin ilk cümlesi şudur: "Alem, Allah (c.c.) dışındaki varlıkların tamamıdır".⁵³ Bu şekilde filozofların ay-üstü ve ay-altı alem tasavvurlarına itiraz etmiştir. Ancak bu itirazı biraz daha derinleştirecektir. İbn Sînâ hudûs kavramını dakikleştirirken, zâtî hudûs ile ay-üstü alemleri temellendirmeye çalışmıştı. Zamansal hudûsun ay-üstü alemde imkansızlığını ve ay-üstü varlıkların ezeliyetini iddia

⁵³ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 16.

eden İbn Sînâ'ya karşı Cüveynî, yine imkân (*cevâz*)⁵⁴ kavramı üzerinden karşılık verecektir. Ancak onun kavram eşleştirmesinde, hudûs ile imkân eş anlamlıdır. Yaratıcı dışındakilerin imkânı tespit edilirse, alemin de cevâzı/imkânı/hudûsu ispat edilmiş olacaktır. Bu minvalde Cüveynî, alemdeki her şeyin mümkün olan bütün vecihlerden bir tanesi üzerine tercih edilmiş olmasıyla alemin imkanını öne çıkarırken aslında hudûsunu da ispat ettiğini varsaymaktadır. Peki bütün vecihlerden neyi kastetmiş olabilir?

Cüveynî'ye göre aklın şöyle bir hüküm vermesi çelişkiye neden olmaz: “Bu şekil sahibi cisimlerin başka hey'etlerde olmalarını farz etmek mümkündür.” O halde başka şekillerde olmaları mümkün olan varlıkların, hali hazırda vâkî oldukları şekilde var eden bir var edicinin varlığı, alem ve içindekileri mümkün varlık kategorisine dahil edecektir. Bu durumda “mümkün olan bir varlık için asla zorunlu (*vücûb*) hükmü verilemez” ve “alem için artık mümkün hükmü verilmişse, onun kıdemine dair hüküm imkansızdır.”⁵⁵ Kısacası *mümkün olan aynı zamanda hâdistir* şeklindeki bir varsayım ile alemin kıdeminin imkansızlığını/yanlışlığını ispat eden Cüveynî, *sebr* ve *taksîm* yöntemindeki ikinci seçenekten birinin zorunluluğunu, yani alemin hudûsundan başka bir ihtimalin kalmadığını göstermiş oldu.

Fakat İbn Sînâ ay-üstü alemdeki varlıkların zamansal hudûsunun imkansızlığını var sayarken, bu alemde illet ve ma'lûl arasında zamansal bir ilişkinin olmadığını, bilakis eş zamanlı var olduklarını ispat etmişti. Bu alemdeki varlıklar için bir hudûstan bahsedilecekse, ancak zâtî bir hudûstan bahsedilebileceğinin de altını çizmişti. Bu durumda alem ve illeti arasında zamansal bir ilişki olmadan da Tanrı dışında ezeli bir mevcuttan bahsedilebilir. Bu açıklamanın da farkında olan Cüveynî sorunu irade kavramı üzerinden çözmektedir.

Aslında irade hem felsefecilerin kelâmcıları hem de kelâmcıların felsefecileri Tanrı-alem ilişkisinde eleştirdikleri anahtar kavramlardan biridir. Filozoflara göre, şayet alem mürîd bir varlık tarafından doğrudan yaratılmışsa, neden şu zamanda değil de bu zamanda yoktan var edilmiştir? Başka bir deyişle, yoktan var edilen alemin var eden mürîd varlığın iradesinde ne değişti de alem ibda'/yoktan var oldu? Zaman bakımından hâdis evren anlayışını Tanrı açısından mümkün görmeyen filozoflara karşı Cüveynî, yine irade kavramından yola çıkarak, murâd bir alemin kadîm olmasının muhâl olduğunu savunacaktır.

Alemin kendi kendine var olması imkansızdır. Bu durumda alemin bir illete ihtiyacı vardır. Fakat o yaratıcı ihtiyar sahibi olmalıdır. O halde mümkün olan alem için aklen başka imkanlar söz konusu iken, neden muayyen/belli bir form üzerine yaratılmıştır? Bu form üzerine kendi kendine var olması da imkansızdır; çünkü, imkân kavramı, bir mümkün varlığın kendi kendine var olamayacağını ifade eder. Şimdilik mümkün alem tasavvurunda iki husus netleşmiş oldu: i) Hali hazırdaki alem dışında da başka bir formatta alemin var olması aklen mümkündür ii) mümkün alemin kendi kendine var olması imkânsızdır, yani bir illete ihtiyacı vardır. Cüveynî alemin başka formlar üzerine var olmasının imkânı

⁵⁴ Cüveynî ile İbn Sînâ imkân kavramlarını aynı anlamda kullanmazlar. İbn Sînâ'da her ne kadar harekete konu olmayan metafizik varlıklar var olsalar da hala zâtları bakımdan mümkündürler. Ancak kelâmcıların mümkün varlık nosyonu cevher ve arazdan bağımsız olamaz. Ayrıca mümkün varlık, yoktan ve doğrudan Tanrı tarafından yaratılmış olmayı gerektirirken, mümkün varlıkla zamanın başlar; bu sebeple, her tür mümkün varlık zamansal bakımdan da hâdistir. Lütfi Bozkale, “İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bakış”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2012), 223.

⁵⁵ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 16.

üzerinden, hali hazırdaki formu irade eden, mürîd bir varlığın olması gerektiği sonucuna ulaşır.⁵⁶ Burada dikkate değer husus ise irade edilen şeyin hâdis olmak zorunda olup olmadığıdır. Cüveynî murâd edilenin mutlak manada muhdes olması gerektiği istikametinde tartışmayı yönlendirmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar tersten okunduğunda şu sonuç söz konusu olmaktadır: “Mümkün bir varlık için hem ezeldir hem de bir ihtiyarı/iradesi vardır” demek muhâldir. Bu durumda “alem ezeldir ve onun ihtiyar sahibi bir illeti vardır” demek de muhâldir. Çünkü ezeli olan bir varlık, bir mürîd varlığa ihtiyaç duymaz. Bu durumda irade edilen mevcudun hudûsu gerekecektir. Bir kelâmcı olarak Cüveynî irade kavramını imkân kavramıyla ilişkilendirerek, başka hey’etlerden oluşmuş farklı mümkün alemler arasında belli bir tanesini tercih eden varlığın zorunlu olarak ezeli, tercih edilenin de zorunlu olarak hâdis olması gerektiğini savunmakta ve felsefenin Tanrı-alem tasavvurundaki zorunlu ve ezeli ay-üstü varlıklar anlayışına karşı çıkmaktadır.⁵⁷ Başka bir deyişle, kelâmcı perspektiften bakıldığında İbn Sînâ’nın zâtî hudûs anlayışı (illetin varlığının zorunlu olarak ma’lûlü eş zamanlı olarak gerektirmesi), başka alem formlarını imkân dairesinden çıkarmaktadır. Kabaca ifade edilecek olursa, illetlerin illeti (Mebdeü’l-mebâdî) olan Tanrı’dan başka alemin çıkması imkansızdır. Cüveynî perspektifinden bakıldığında, mutlak irade sahibinin ancak ezeli olabileceği sonucuna varılmıştı. Bu durumda İbn Sînâcı ay-üstü ve ay-altı alem ayırımında mutlak iradeli varlık olmadığı için ezeli varlık da yoktur. Ay-üstü alem tercih edilmemiştir; bilakis, iradesiz bir zorunluluğun neticesidir. Sonuç olarak Cüveynî, iradesiz ama mümkün varlıklar silsilesinin Ezeli Mutlak İradeli bir muhdiste son bulmasını akli zorunluluk olarak tasavvur etmektedir.

2.2.2. Aracılı Yaratma ve Çoklu Alem Modeli

Faslu’l-makâl’de İbn Rüşd, felsefecileri ve Eş’arî kelâmcılarını üçlü varlık tasnifinde bir yönden benzeştirmektedir.⁵⁸ Muhtemelen bu benzeştirme içerikten ziyade kavramsal üçlü tasniften öteye geçmemektedir. Aslında her bir varlık kategorisi dikkate alındığında Eş’arîler ile filozofların benzeşmesi neredeyse imkansızdır; çünkü, Eş’arî kelâmcıları ile filozoflar her bir varlık kategorisinde iki uç tarafı temsil etmektedir. Tanrı, ay-üstü varlıklar ve ay-altı varlıklar şeklinde üçlü ayırma gidildiğinde, Mutlak Ezeli, mümkün ezeli ve mutlak hâdis kategorisi yapılabilir. İbn Sînâ özelinde anlatılacak olursa, İbn Sînâ okuyucuları İbn Sînâ felsefesi için şöyle bir öneride bulunmuşlardır. Mutlak Ezeli varlık için sermed, ay-üstü varlıklar için dehr ve maddi varlıklar için de zaman kavramını tavsiye etmişlerdir.⁵⁹ Ay-üstü ve ay-altı alem ayırımı üzerinden açıklanacak olursa, filozofların ve kelâmcıların ay-altı alem tasavvurları hem illete ihtiyaçları bakımından hem de zamansal hudûsa konu olmaları açısından benzeşmektedir. İllete ihtiyaç duymadan kendiyile kâim olması bakımından tanrı

⁵⁶ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 17.

⁵⁷ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 17-18.

⁵⁸ Averroes, *The Decisive Treatise: The Connection Between Islamic Religious Law And Philosophy*, çev. Massimo Campanini (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017), 91-3; M. Nesim Doru, “Mîr Dâmâd’ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ’ya Yöneltilmiş Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü”, *Felsefe Dünyası* 56/2 (2012), 249.

⁵⁹ Fazlur Rahman, “İbn Sînâ’s Theory of God-World Relationship”, *God and Creation: an Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell ve Bernard McGinn (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), 43. Her ne kadar bu ayırım felsefi varlık anlayışı için kullanışlı gözükse de, M. Fatih Kılıç İbn Sînâ’nın metinlerinin bütününde bu ayırımın tam manasıyla keskinleşmediğinin notunu düşmektedir. Kılıç, “İbn Sînâ’nın Hudûs Yorumu”, 128-9.

tasavvurunun filozof ve kelâmcılarda ortak olduğu söylenebilir. Üçüncü varlık kategorisinde kelâmcılar için meleklerden bahsedilebilir. Filozoflar ise ay-üstü varlık kategorisi ile Mutlak Ezelî ile zaman cihetinden hâdis arasında aracı varlıklar eklemişlerdir. Fakat her iki ekolün de tanrı tasavvurları dikkate alındığında kelâmcıların üçüncü varlık kategorisi, filozofların ay-üstü varlık kategorisi kadar zorunlu değildir.

Felsefi dizgede kevn ve fesat aleminde ayrıca maddi illet söz konusudur. Böylece maddi varlıklar mevcut olur. Maddi alem varlıkları varlık derecelerinde bir ucu temsil ederken, maddeden ve illetten münezze bir varlık olarak İlk Varlık, Tanrı da diğer bir varlık derecesini temsil etmektedir. İlk Varlık'ın doğrudan maddi varlık alemine müdahalesini tenzih açısından -ve hatta mevcut felsefi Tanrı-alem modelleri bakımından- mümkün görmeyen filozoflar, yine kendilerine kadar tevarüs etmiş modellerle açıklama ihtiyacı hissettiler. Benzer bir kaygıyı İbn Sînâ'da açık seçik bir şekilde görebiliriz. Ezelî ve hâdis dikotomisi ele alındığında maddi varlıkların hudûsu filozof ve kelâmcılar açısından bir tartışma konusu olmadığı gibi; elbette, Tanrı'nın ezeliyeti de her iki düşünce mensuplarınınca ihtilafa açık değildi. Lakin filozoflar Mutlak Ezelî'nin hâdislerle iribatını zorunlu olarak üçüncü bir varlık tasavvuru ile serimlemeye çalışmışlardır. Bu varlık kategorisinde hudûs artık zamansal olmayıp, zâtîdir. Başka bir deyişle bu varlık kategorisi ezeldir ve bir yönüyle zorunludur; fakat hala bir illete muhtaçtır.

İbn Rüşd, her ne kadar üçlü varlık tasnifinde kelâmcılarla felsefecileri kısmen benzeştirse de kelâmcıların alem tasavvurlarındaki problemleri felsefi açıdan eleştirecektir. Eş'arî kelâmcıların ana yöntemi nazar ve istidlaldir ve isbât-ı vâcib meselesinde akli temel almışlardır. İbn Rüşd bu hususu tartışmıştır. Ancak onların delillerinin ne akla ne de Kur'an'a uyduğunu not ederek, eleştirmektedir. Eş'arî öncüllerinin tutarsızlıklarını tespit ederken İbn Rüşd, özellikle Eş'arî atomculuğunun geldiği içinden çıkılmaz noktanın konunun uzmanları tarafından dahi anlaşılmasız hal aldığı ifade etmektedir.⁶⁰

Özellikle Eş'arî kelâmcıların benimsedikleri isbât-ı vâcib modeli alemin hudûsu üzerinedir. Filozoflar açısından buraya kadar kısmen sorun gözükmemektedir. Elbette kevn ve fesat aleminde varlıklar hâdistir. Fakat kevn ve fesat aleminde varlıklar doğrudan Ezelî Varlık'tan hudûsa gelmiştir, şeklindeki Eş'arî kabul, hudûs delilinin sonuç vermemesine neden olmaktadır.⁶¹ Felsefe ile kelâmın anlaşamadığı nokta Tanrı'dan doğrudan çıkan varlığın hâdis mi ya da ezelî mi olacağı üzerinedir. Filozoflar Tanrı'nın neden olduğu ilk varlığın zorunlu olarak ezeli olması gerektiği noktasında ısrarcılardır. Filozofların Tanrı-alem modelinde aracılı yaratma ezeli-hâdis ilişkisini açıklayabilmek için zorunlu olmaktadır. Bu sebeple Müslüman filozoflara kadar ulaşabilmiş ay-üstü varlıklar nazariyesi bu boşluğu kapatmak adına ideal gözükmektedir. Böylece filozofların Tanrı-alem ilişkisine dair tartışmaları metafizik alana taşınırken, kelâmcıların Tanrı-alem anlayışları, yukarıda genel çerçevesini verilen Aristo'nun *Fizik VIII*'inde ulaştığı İlk Muharrik tasavvurunun ötesine geçebilmiş değildir. Metafizikten yoksun bir Tanrı-alem ilişkisine dayalı bir isbât-ı

⁶⁰ Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 19.

⁶¹ Fatih Aydın, "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'ariler'i Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1125.

vâcibin sonuç vermeyeceğinden emin olan İbn Rüşd, Eş'arî kelâmının yetersizliğini açık seçik bir dille eleştirmektedir.⁶²

Ezelî-hâdis ilişkisini doğrudan/aracısız tahayyül etmeyen İbn Rüşd'e göre, 'doğrudan yaratma' düşüncesi ile 'havâdisten hali olmayanın da hâdis olacağı' öncülü bir arada kullanıldığında ezeli tanrı fikrine ulaşmak imkânsız hale gelecektir. Ancak Eş'arîler alemin hudûsunu ispat ederken, hâdis varlıklardan müteşekkil âlemin de hâdis olması gerektiğini savunmuşlardı. Şayet havâdisten hali olmayan alemin ezeli olması mümkün değilse, doğrudan Tanrı-alem ilişkisinde de Tanrı hâdis olmak zorundadır. Felsefî açıdan iki zıttın bir delilde bulunması, bu çalışmanın iki önemli ismi olarak İbn Sînâ'nın ve İbn Rüşd'ün dikkatini çekmiştir. O halde Tanrı ve hudûs alemi diye bir ayrım yapıldığında, Ezeli Varlık'tan hâdis varlıklar yalnızca aracılı meydana gelebilir.⁶³

2.2.3. Felsefî Metafizik'in Kelâm Açısından Açmazları

Cüveynî alemin hâdis olduğunu imkân kavramı üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Ancak İbn Sînâ'dan farklı olarak her yönüyle câiz/mümkün tasavvuruna sahiptir. İbn Rüşd böyle bir tanımın problemlerine işaret etmektedir. Evvelen, Cüveynî'nin mümkün tanımının kelâmî temelleri hakkında genel bir çerçeve çizmek gerekirse, bir kelâmcı olarak onun tanrı tasavvuru Fâil-i Muhtâr olma yönünü korumaktadır. Başka bir deyişle, başka alemleri de vücuda getirmeye hem müürd hem de muktedir olan bir Tanrı ancak Fâil-i Muhtâr olabilir. Bu tasvirde ikinci husus ise Tanrı'nın nasıl yarattığı ile alakalı olacaktır. Bir kelâmcı olarak Cüveynî, doğrudan yaratan bir tanrı tasavvur ederken, diğer yandan da yaratılanlar arasında zorunlu bir ilişki öngörmemektedir.

İbn Sînâci dizgede mümkün varlık zâtı itibarı ile bir illete olan ihtiyacı belirtmektedir. Mümkün olan varlık eş zamanlı olarak bir illet ve başka bir illetin de ma'lûlü olması hasebiyle zorunludur. Şayet A, B'nin nedeni ise A'nın bulunduğu her durumda B de bulunmak zorundadır. İbn Sînâ'ya referanslar yapan İbn Rüşd, A ve B arasındaki ilişkinin - muhtemelen ay-üstü alemi dikkate alarak- zamansal olmadığına dair öncülü de zikreder: "Şayet illetin ortadan kalktığı farz edilirse, ma'lûl de ortadan kalkar".⁶⁴

İbn Rüşd, Cüveynî ile her ne kadar uzunca tartışmaya girmek istemese de bu çalışmanın ana konusu açısından iki husustan bahsetmek gerekecektir. Felsefî açıdan bakıldığında herhangi bir illetin ortadan kaldırılması gibi bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda, İbn Sînâ ontolojik kavramlarla kendi isbât-ı vâcib modelini önerse de hala nedenselci ve hiyerarşik Tanrı-alem tasavvuruna sahiptir. Nedensel evren tasavvurunda birbirleri arasında illet-ma'lûl ilişkisi bulunan A-B-C-D gibi bir kesit ele alındığında, B'nin yokluğu sadece C ve D'nin yokluğunu ilzam ettirmez, aynı zamanda bütün mümkün varlıkların yokluğunu gerektirir. Bu sebeple İbn Rüşd, "farz edilirse" şeklinde tercümesi tercih edilen "vehim" kavramını kullanmıştır. Aslında herhangi bir illetin kaldırılması, sadece bir vehimden ibarettir. Hakikatte böyle bir şey söz konusu olamaz. Aksi halde bütün varlık alemi ortadan kalkar, şeklinde bir sonuç ortaya çıkacaktır. İkinci husus kısmen daha önce belirtildi; ancak tekrar edilecek olursa, illet-ma'lûl arasındaki ilişki zamansal olmayan

⁶² "The existence of this Maker, however, raises a doubt that is not within the power of the art of theology (Kalâm) to dispel." Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 19.

⁶³ "Now, what is created cannot ensue upon an eternal action without an intermediary, assuming we agree with them that it can ensue upon an eternal will." Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 20.

⁶⁴ Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 29.

hudûstur. Kevn ve fesat aleminde maddi illetlerle ma'lûlleri arasında zamansal bir hudûstan bahsedilebilir. Ancak ay-üstü alem için aynı tasavvur bir vehimden ibarettir: Ay-üstü alemde, hiyerarşik olarak zikredilen akılların ve feleklerin arasındaki ilişki zamansal olmayan zâtî hudûs olarak açıklanmaktadır.

Özetle, felsefecilerin doğrudan anlatmak yerine uzunca izahatlar yaparak varmak istedikleri nokta nedir? A-B-C-D nedensel ve hiyerarşik kesiti ele alındığında, şayet A, ilk ilke ise, A'nın var olduğu her durumda B, C ve D zorunlu olarak bulunmak zorundadır. Cüveynî'nin Fâil-i Muhtâr ve Mutlak Mürîd Tanrı tasavvurunun aksine felsefi açıdan A'dan K-L-M nedensel zincirinin oluşması da mümkün değildir. Bir kelâmcı açısından irade nosyonu ile felsefi A-B-C-D kesiti değerlendirilecek olursa, nasıl bir sonuç ortaya çıkardı? C'nin var olduğu her durumda yine C'nin D'yi irade etmesi zorunlu olacaktır. Benzer bir minvalde zorunlu olarak murâd edilmiş B'nin de yine zorunlu olarak C'yi irade etmesi gerekecektir. Tabiat nosyonu üzerinden gidildiğinde -daha önce bahsedilmişti- A'nın varlığı zorunlu olarak B'yi ve B'nin de varlığı zorunlu olarak C'yi var edecektir. Bu anlatıda A, B, C ve D eşzamanlı olabilirler. A ezelfî mürîd olduğu her durumda B de ezelfî murâd olarak var olacaktır.⁶⁵ Ancak kelâmcılar bu açıklama modelinde şöyle bir problem görmekteler: A'dan B'den başka varlığın çıkması muhâl ise, A'nın Fâil-i Muhtâr olması imkansızdır. İbn Rüşd'ün eleştirisinde Cüveynî'nin ve kelâmcıların bu kaygısına bir cevap verilmemektedir. Bilakis Cüveynî'nin öncüllerinin aslında ezelfî bir varlığa götürmediğinin altı çizilmeye çalışılmıştır. Özellikle "hâdisten bağımsız olmayan her şey hâdistir" şeklindeki üçüncü öncül, doğrudan yaratma dikkate alındığında hâdis takdir edilen alemin muhdisinin de hâdis olması gerektiği sonucuna zorunlu olarak götürecektir.⁶⁶ İbn Rüşd'ün haklı olduğu sonuç da tam olarak burasıdır. Her ne kadar kelâmcılar alemin hudûsu üzerine gerek kozmolojik gerekse Cüveynî gibi ontolojik argümanlar üretmiş olsalar -ve bu argümanları başarılı olarak kabul edilse- dahi ezelfî-hâdis ilişkisini açıklama noktasındaki izahları yakîniyâtтан uzak gözükmektedir.

Filozoflar birlik/basit ve çokluk/bileşik arasındaki ilişkiyi araçlarla açıklamaya çalışmışlardır. Ancak bu anlatı kelâmcıların içkin tanrı anlayışları karşısında sorunlar üretmektedir. Basit Varlık şayet doğrudan kevn ve fesat alemindeki bileşik/hâdis bir varlığın ilkesi olamıyorsa, ya da doğrudan teması felsefi Basit Varlık nazariyesi için mümkün değilse, Basit Varlık'ın hâdis bir varlıkla ne ontolojik ne de epistemolojik *doğrudan* ilişkisi vardır. Başka bir tabirle Basit Varlık, her ne kadar ontolojik olarak tikel hâdis varlığın doğrudan olmayan ilkesi olsa da, kelâmcılar açısından bakıldığında bu varlık, ilkesi olduğu tikel varlıktan habersiz gözükmektedir. Modern tabirle İbn Sînâcı model teistik bir tanrı tasavvurundan ziyade, monistik ve hatta deistiktir. Dahası Gazzâlî, İbn Sînâ'yı şu şekilde yorumlamaktadır: İbn Sina'ya göre "[İlk olan Allah], zaman boyutu olmaksızın, bütün varlığı küllî olarak bilir; fakat O, bilenin özünde bir değişikliği gerektirdiği için cüz'leri bilmez."⁶⁷ Felsefi Tanrı-alem ilişkisinde peygamberin gelişi ilahi iradeden bağımsızdır ve hatta bu hususun ilahi bilgiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Gazzâlî'nin tabiriyle bu durum, Hz. Peygamber'in risaletinden Allah (cc.)'ın hiçbir şekilde habersiz olması gibidir.⁶⁸ Bu durumda İbn Sînâcı

⁶⁵ Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 30-1.

⁶⁶ Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 31.

⁶⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 102.

⁶⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 137.

Tanrı-evren tasavvurunda Tanrı mekanik bir şekilde açıklanmış gibi gözükse de insan-Tanrı ilişkisi dışarıda bırakılmıştır. Muhtemelen bu problemi de dikkate alarak İbn Rüşd, bireyi merkeze alan ve daha teistik, kendi tabiri ile Kur'anî olan bir isbât-ı vâcib modeli tavsiye etme ihtiyacı hissetmiştir. Özetle İbn Rüşd, irade, ilim, kudret gibi ilahi sıfatlara dair polemikler içeren ve kafa karıştırıcı meşhur isbât-ı vâcib delillerini tercih etmek yerine, daha tartışmasız ve yalın olduğunu düşündüğü ve herkesin anlama bağlamında güç yetirebileceğini takdir ettiği delilleri takdim etmiştir.⁶⁹

Sonuç

Makalenin ilk bölümünde zikredilen Andrea Falcon'a göre Aristo ilk ilke anlayışına ulaştığı *Fizik VIII*'te fiziğin sınırlarının dışına çıkmamıştır. Şayet İlk İlke'nin fiziğin konusu olmadığını açıklamak hala fiziğin sorumluluğunda ise Aristo başarılı bir şekilde İlk Muharrik'in ne hareket ne de madde bakımından artık fiziğin kapsamında olmadığını ispat etmektedir. Böylece nedensellik zinciri bağlamında fizik bitmiş ve ilk ilke üzerinden metafizik alan açılmıştır. Fizik-metafizik ilişkisi temelli Eş'arî kelâmı incelendiğinde ise filozoflar, kelâmcıların isbât-ı vâcib delillerinin fiziği aşamadığını, metafizik hakikatleri dikkate almadığını ve bu sebeple de hatalı ve eksik olduğunu tespit etmişlerdir. İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirileri, kelâmın felsefî anlamda metafizikleşemediğini göstermektedir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya eleştirel bir tavırla yaklaşmasına rağmen, Eş'arî kelâmının metafizikleşememiş olması konusunda İbn Sînâ ile hemfikiridir.

Kelâmcıların isbât-ı vâcib meselesindeki temel argümanlarının zaman (zamansal hudûs) odaklı olması, filozofların doğrudan tepkisini çekmiştir. Felsefî açıdan bakıldığında, basitlik ilkesi gereği eğer bir problem en sade ve kısa bir biçimde açıklanabiliyorsa, o açıklama tercih edilir. Bu prensip dikkate alındığında, kelâmcıların Tanrı-alem modeli basitlik açısından felsefeden daha sade olarak gözükmemektedir. Ancak felsefî tahlilde, kelâmcı Tanrı-alem modeli fizik-metafizik ilişkisini açıklayamamıştır. Kelâmcıların aksine, fizik-metafizik ilişkisi doğrudan yaratmayla mümkün gözükmemektedir. O halde tek bir metafizik/ezelî varlık anlayışı basit gözükse de açıklayıcı değildir. Filozoflara göre, zamanın ilkesi doğrudan

⁶⁹ Özellikle Eş'arîlerin açıklama yöntemlerini, konunun uzmanları açısından dahi zihinleri bulandırıcı bulur. Bu sebeple kelâmcıların hudûs nazariyesini, isbât-ı vâcib hususunda yakîne götürebilecek bir burhânî delillendirme olarak değerlendirmeyiz. Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 19, 21. Bir Eş'arî kelâmcısı olarak Râzî şöyle bir haklı endişeyi kayda düşüyor: “[Gayba dair] deliller karmaşık ve bu delillere ulaşıncak hakikate de ulaşmış olunmuyor. Bu uğurda insan bir ömür tüketiyor. Şayet [inanılanlar bu delilleri] bilmekle mükellef olsalardı, bu durumda, onların imanlarına ancak ömürlerinin sonlarına doğru hükmedebiliriz. [Ne zaman?] Dinin prensiplerini ihata edip, bütün şüphelerine dair cavaplara vakıf olduklarında. Tam manasıyla yakîni bilgi, ancak ve ancak bu şüphe ve tereddütler giderildiğinde elde edilir. Fakat biz biliyoruz ki, bu [yöntem] Muhammed (s.a.v.)'in dini değildir.” Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyetü'l-usûl*, 1/203. Daha önce İbn Rüşd'ün, imkân deliline ve hudûs deliline eleştiriler getirdiği tespit edilmişti. Fakat, mevcut delilleri telif ya da birini diğerine tercih etmek ve problemlerini onarmak yerine, isbât-ı vâcib için daha Kur'anî olduğunu iddia ettiği iki delil tavsiye etmektedir: İnâyet delili ve ihtirâ delili. İnâyet delili klasik kelâmın ihkâm ve itkân deliline benzemektedir. Delil, sadece hikmet sahibi (dolayısı ile âlim) bir yaratıcının böylesi bir *düzeni* yaratabileceği üzerine kurgulanmaktadır. Somutlaştırmak gerekirse, her ne kadar âdet nazariyesini savunsalar da Eş'arîler dahi evrende bir düzen olduğunu varsaymaktalar. Bu düzenin kendi başına oluşmasını muhâl takdir eden kelâmcılar, bunun ancak hikmet sahibi bir yaratıcının eseri olabileceği yönünde kelâm yapmaktalar. İbn Rüşd ise bu hususu kısmen farklı bir model üzerinden yorumlamaktadır. Bu modelde yaratıcı yine hikmet sahibidir ve iyidir. Ancak İbn Rüşd'ün evren anlayışında her şey insanın iyiliği için tasarlanmıştır. Averroes, *Faith and Reason in Islam*, 33; Şahin, “İbn Rüşd'ün Kelâmcıların Hudûs ve İmkan Delillerine Yöneltiltiği Eleştiriler”, 185.

Zorunlu Varlık değildir. Kelâm cihetinden bakıldığında ezeliyet vasfında Tanrı'nın tek kabul edilmesi, isbât-ı vâcib konusunda bir sonuç doğurabilir. Ancak bu sonuç, varsayımsal bir tümdengelim içermektedir. Filozoflara göre, Tanrı ile evren arasında zamansal bir hudûsan bahsedilemez. Tam tersine, Tanrı-evren ilişkisindeki hudûs, zâtîdir. Bu nedenle, zaman temelli bir açıklama doğrudan Zorunlu Varlık'ın varlığı hakkında bilgi vermez ve fizik sınırları içerisinde kalır. Kaldı ki zaman bakımından tenzih edilen bir varlığın yine zaman üzerinden doğrudan ispat edilmesi beraberinde boşluklar getirecektir.

Ancak kelâmî bir perspektifle bakıldığında, felsefe kanadında da boşluklar tespit edilecektir. Kelâmcıların tanrı tasavvurları evren anlayışlarını şekillendirirken, filozofların da evren anlayışları tanrı tasavvurlarına form vermiştir. Bu ikisi arasındaki farklılık iki düşünce geleneği arasındaki çekişmenin zeminini oluştururken, açıklama modellerindeki problemlerin de belirginleşmesine vesile olmuştur. Özellikle Cüveynî'nin kelâmcılara yönelik olduğu düşünülen eleştirileri, daha çok filozofları hedefe almış gibi gözükmektedir. Alemde Tanrı'ya kıyas yapıldığında, Tanrı'nın nasıl yarattığına dair ulaşılan sonuçların kelâmcıların uluhiyet tasavvuruyla tam manası ile uyuşmadığı sonucu bir vakıa olarak belirmektedir. Ayrıca birlik-çokluk problemine dair filozofların açıklamaları kelâmî veçhede, sadece aşkın olan bir monistik/ilkesel tanrı tasavvuruna götürürken, teistik endişeler giderilememiştir. Bu durum, kelâmcıların tepkilerine yol açmıştır.

Öte yandan ise bir tanrı tasavvuru teklif etmeksizin kelâm yapmak mümkün değildir. Başka bir deyişle, metafizik alana dair açıklamalar yapmak kelâm ilminin tanımı gereği zorunludur. Fakat bu hususta daha önce bahsi geçtiği üzere, Cüveynî sınırları daraltma ihtiyacı hissetmiş ve sadece varlık sorularına (burhân-ı innî) cevaplar verilebileceğini, keyfiyete (nasıl var olduğuna, burhân-ı limmî) dair ise kıyas ve çıkarımların zandan öteye geçemeyeceğini savunmuştur. İbn Rüşd ise dolaylı olarak Cüveynî'ye metafizik önermeler olmaksızın fizik yoluyla varlık sorularına cevap verilebileceği hususunda hak vermektedir. Diğer yandan da metafizik bilginin değerini sorgulayan Cüveynî'ye katılmamaktadır. Daha somutlaştırmak gerekirse, İbn Rüşd'ün her anlamda metafizikleşen İbn Sînâcılığa karşı fiziği savunurken, fizik olmaksızın varlık sorularına (burhân-ı innî) cevap verilemeyeceğini iddia ettiğini görmüştük. Buraya kadar Cüveynî ile paralel düşünen İbn Rüşd, niçine dair açıklamaların (burhân-ı limmî) zannîliği hususunda elbette farklılaşmaktadır. Aslında İbn Rüşd'ün kelâm eleştirisi de burada başlamaktadır. Felsefe ve kelâm arasındaki evren ve tanrı tasavvurları metafizik alana dair farklılıkları da beraberinde getirmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışmanın ana sorularına daha doğrudan cevaplar sunmamız gerekirse, imkân ve hudûs delilleri kendi başlarına tutarlı argümanlar olma hususunda yapısal sorunlardan muaf değildir. Ancak sentezci bir tahlil yapıldığında, bu iki delil de birbirlerinin eksikliklerine hitap eden özelliklere haiz görünmektedirler. Aynı ayrı ele alınarak incelendiğinde ise, bir kozmolojik argüman olarak hudûs delili, ezeli ve hâdis arasındaki ilişkiye dair felsefi kaygı ve sorunları tutarlı bir şekilde çözmeyi öncelikli olarak ele almaz. Ayrıca, hudûs deliline dair fizik temelli akıl yürütmeler, bütünsel bir fizik formasyonunu dikkate almadığı yönündeki eleştirilere maruz kalmıştır ve bunun sonucunda felsefi anlaşılabilirlikleri daha da zorlaşmıştır. Fiziğin parçacı bir şekilde icra edilişi, kelâmcıların felsefi açıdan kabul edilebilir ve tutarlı bir metafizik anlayışı oluşturamamalarına sebep olmuştur. Negatif teoloji üzerinden yakîn bilgi üreten kelâm ilmi metafizik alanla ilgili pozitif önerme üretme hususunda mütereddit kalmıştır. Bu tereddüt Eş'arî kelâmında belirginleşmiştir. Özellikle metafizik alanı, nedenselci kuram üzerinden

temellendirmeye çalışan Müslüman filozoflara karşı eleştirel bir gelenek geliştiren Eş'arî kelâmcılığı, gayr-i cismânî aleme dair nübüvveti gereksizleştirecek akılcı açıklamaların yakîn ifade etmeyeceğini vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir. Lakin bu tutum doğal olarak kelâm ilminin metafizikleşememe problemini beraberinde getirmiştir. Başka bir deyişle, tenzih ve takdise dayalı bir kelâmcılık, bir yandan kelâmcı tanrı tasavvurunun fizik alemle olan bağlarını koparmaya çalışırken, tanrı hakkında konuşmayı fizik alemden öteye de geçirememiştir. Bu minvalle bakıldığında Eş'arî kelâmcıları her ne kadar felsefenin kavramlarını yeniden tanımlayarak kullansalar da Kadir-i Mutlak ve Fâil-i Mutlak Tanrı fikrinden asla taviz vermemişler ve felsefleşmekten çekinmişlerdir. Ancak bu tutum beraberinde boşluklar getirmiştir. Sonuç olarak bu çalışma isbât-ı vâcibe dair boşlukları kelâmî ve felsefî kaygıları dikkate alarak- belirginleştirirken, makalenin girişinde sorulan sorular minvalinde de İbn Rüşd'ün Eş'arî kelâmı ve mevcut isbât-ı vâcib delilleri (ve özellikle metafiziksiz ya da fiziksiz bir isbât-ı vâcib delili sunulamayacağı) hakkındaki kaygılarının haklılığını fizik-metafizik (ve hâdis-ezelî) ilişkisi açısından serimlemeye gayret etmiştir.

Kaynakça | References

- Abrahamov, Binyamin. "Gazali'nin Nedensellik Teorisi". çev. Yaşar Türkben. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009), 115-141.
- Aristotle. *De Anima*. çev. Mark Shiffman. Newburyport, MA: Focus Publishing R. Pullins Co., 2012.
- Aristotle. *Physics*. ed. Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Averroes. *Averroes on Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-Called "Epitome"*. ed. Arnzen Rüdiger. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Averroes. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*. çev. İbrahim Y. Najjar. Oxford: Oneworld, 2001.
- Averroes. *Ibn Rushd's Metaphysics: a translation with introduction of Ibn Rushd's commentary on Aristotle's metaphysics, book Lâm*. ed. Charles Genequand. Leiden: Brill, 1984.
- Averroes. *The Decisive Treatise: The Connection Between Islamic Religious Law And Philosophy*. çev. Massimo Campanini. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017.
- Avicenna, *The Physics of The Healing: a parallel English-Arabic text*, çev. Jon McGinnis. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009.
- Aydın, Fatih. "Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'ariler'i Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1120-1141. <https://doi.org/10.17859/pauifd.776535>
- Bozkale, Lütfi. "İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bakış". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2012), 203-228.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Ta'rifât*. thk. M. Abdurrahman el-Mar'aşli. Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1979.
- Cook, Michael A. "The Origins of 'Kalâm'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43/1 (1980), 32-43.
- Doru, M. Nesim. "Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü". *Felsefe Dünyası* 56/2 (2012), 249-273.
- Erkmen, Recep. *Fakhr al-Dîn al-Râzî: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism*. Bloomington: Indiana Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Falcon, Andrea. "Between Physics and Metaphysics: Aristotle at the Boundaries of Knowledge". *Nature et Sagesse: les rapports entre physique et metaphysique dans la tradition aristotelicienne: recueil de textes en hommage a Pierre Pellegrin*, ed. C. Cerami. 71-94. Louvain-la-Neuve, Wallonia: Peeters Publisher, 2014.

- Falcon, Andrea. "The argument of *Physics VIII*". *Aristotle's Physics: A Critical Guide*, ed. M. Leunissen. 265-283. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139381741.015>
- Fazlur Rahman. "İbn Sînâ's Theory of God-World Relationship", *God and Creation: an Ecumenical Symposium*. ed. David B. Burrell ve Bernard McGinn. 38-55. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1909.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Esâsü'l-Kiyâs: Fikhî Kiyâsın Esası: Tevkîf*. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi: Telhîs mâ ba'd el-tabî'a*. çev. Muhittin Macid. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. nşr. Muhsin Bîdarfer. Tehran: Müessesesi-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396.
- İbn Sînâ. "Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm". *Aristo 'inde'l-'Arab: dirâse ve nusûs gayr menşûre*, ed. Abdurrahman Bedevî. 22-33. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kaya, Mahmut. *Kindî: Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (2011), 104-132.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 115-134.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplilik Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kukkonen, Taneli. "Averroes and the Teleological Argument". *Religious Studies* 38/4 (2002), 405-428. <https://doi.org/10.1017/S0034412502006224>
- Marmura, Michael E. "Avicenna on Casual Priority". *Islamic Philosophy and Mysticism*. ed. Parviz Morewedge. 65-83. New York: Caravan Books, 1981.
- Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erba'în fi uşûlu'd-dîn*. thk. Aḥmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirayeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddîn. *Şehü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rızâ Necefzâde. Tehran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- Steel, Carlos, and Guy Guldentops. "An Unknown Treatise of Avveroes Against the Avicennians on the First Cause: Edition and Translation". *Recherches De Théologie Et Philosophie Médiévales* 64/1 (1997), 86-135. <https://doi.org/10.2143/RTPM.64.1.525876>
- Şahin, Hüseyin. "İbn Rüşd'ün Kelâmcıların Hudûs ve İmkan Delillerine Yönelttiği Eleştiriler". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 177-190.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *Kitabu'l-Musâraa: Filozoflarla Mücadele*. çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Treiger, Alexander. "Origins of Kalâm". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 27-43. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Tunagöz, Tuna. "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 171-203.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.
- Türker, Ömer. "Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 75-92.
- Twetten, David B. "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics". *Viator* 26 (1995), 107-134.
- Wolfson, Harry A. "Averroes' Lost-Treatise on The Prime Mover". *Hebrew Union College Annual* 23/ 1 (1950), 683-710.