

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ŞERHU'L-İŞÂRÂT'INDA
YARATMA SORUNU

Zeynep ÇAKMAK
2501151302

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. Ömer Mahir ALPER

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ZEYNEP ÇAKMAK Numarası : 2501151302
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER
Tez Savunma Tarihi : 12.09.2019 Saati : 13:00
Tez Başlığı : "FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ŞERHÜ'L-İŞÂRÂT'INDA YARATMA SORUNU"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER		KABUL
2- DOÇ. DR. VEYSEL KAYA		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ İLKER KÖMBE		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. MUSTAKİM ARICI		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET ÖZTURAN		

ÖZ

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ŞERHU'L-İŞÂRÂT'INDA YARATMA SORUNU

ZEYNEP ÇAKMAK

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), kendinden önce yaşayanların entellektüel birikimlerini tevarüs eden, onları eleştirel ve özgün bir yöntemle değerlendirerek kendinden sonra yaşayanların hizmetine sunan, İslam düşünce dünyasının en gözde isimlerinden birisidir. Onun, kelâm ve felsefe birlikteliğinin zirvesinde bulunduğu tezahürü, oluşturduğu ekol ve her iki disipline ait konuları kapsamlı bir şekilde ortaya koyduğu eserleridir.

İslâm filozofu İbn-i Sînâ'nın (ö. 428/1037) en önemli eserlerinden olan ve felsefesinin diğer ilimlere tesirinde etkin rol üstlendiği bilinen **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ına yazılan şerhler içerisinde en mühim yer tutanlardan biri Fahreddin er-Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ıdır. Bu çalışma, yaptığı ciddi tenkitleri ve kendine özgü düşünceleriyle belirleyici bir sima olan Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta yaratma problemini nasıl ele aldığını incelemektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde, yaratmanın mâhiyeti açıklandıktan sonra, Râzî'nin yaratma düşüncesine kaynaklık etmesi bakımından yaratma fikrinin barındırdığı tartışmalar, tarihsel arka plan olarak verilmiştir. İkinci bölümde, yaratmanın metafizik zemini olarak varlık incelenmiş; varlığın tanımı, mâhiyet ile ilişkisi, alanları ve bölümleri ortaya konulmuştur. Son bölümde ise yaratmanın fâili olarak Tanrı'nın zât, sıfat ve fiilleri, âlemin yaratılışı ve bir yaratma modeli olan sudûr teorisine dair eleştiriler ele alınarak Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât** merkezinde yaratma sorununu nasıl değerlendirdiği sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, Şerhu'l-İşârât, Yaratma, Varlık, Âlem

ABSTRACT

PROBLEM OF CREATION IN *SHARH AL-ISHĀRĀT* OF FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ

ZEYNEP ÇAKMAK

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) is a prominent figure in the Islamic world of thought who inherited the intellectual traditions that before him, and evaluated them in a critical and original manner. The manifestation of his climax in terms of unifying Islamic scholastic theology (Kalām) and philosophy is the comprehensive studies he puts forth in the two disciplines.

This study focusses on the discussion of “creation” in Islamic philosophy as discussed in *Sharh al-Ishārāt* by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, who has been widely recognized for his serious and unique commentaries and his annotations on *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (Remarks and Admonitions) which is considered to be one of the most influential books of the prominent Muslim philosopher Ibn Sīnā (d. 428/1037) for its contribution and impact on the other disciplines.

In the first part of the study, after explaining the essence of creation, Rāzī's conception of creation, the quiddity of creation, the historical background and the fundamental debates on creation is discussed. In the second part, existence as the metaphysical ground for creation is examined along with the definition of the existence phenomenon, its relationship to the quiddity of creation and its types and parts. The final section aims to present how the problem of creation is examined in al-Rāzī's *Sharh al-Ishārāt* in relation to God as the Creator and His names, actions, and adjectives; the creation of the universe and criticism towards the Theory of Emanation which is conceptualized as a creation model.

Key Words: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Sharh al-Ishārāt*, Creationism, existence, Universe, Islamic Thought

ÖNSÖZ

Tanrı tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisi probleminin bir uzantısı olan yaratma, düşünce tarihi boyunca en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Âlemin meydana gelişini açıklamaya çalışan yaratma meselesi, İslam düşüncesinde de önemini korumuş, kelâm ve felsefe disiplinleri içerisinde ele alınmıştır. Konu ile ilgili düşünceler incelendiğinde, nüanslar gözetilmeksizin bunları iki ana başlık altında değerlendirmenin mümkün olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki felâsifenin savunduğu ezeli yaratma iken diğeri kelâmcıların savunduğu sonradan yaratmadır.

Yaratma ile ilgili tartışmaların merkezinde yoktan yaratma konusundan ziyâde yaratılanın ezeli mi hâdis mi olduğu bulunmaktadır. Âlemin ezeli olduğunu düşünen felâsifeye göre mûcib bizzât olan Tanrı, âlemi ezelde yaratmıştır. Yani o, âlemden zamansal olarak değil, zâtî olarak öncedir. Sonradan yaratmayı düşünen kelâmcılara göreyse âlem ile Tanrı'nın zamansal olarak birlikte bulunmaları imkânsızdır. Âlem, tek ezeli varlık olan fâil-i muhtâr Tanrı tarafından, sonradan yaratılmıştır. Yaratma anlayışlarındaki bu farklılıkların temel sebebi; varlık tanımı ve tasnifi, varlık-mâhiyet ayrımı, imkân ve zorunluluk, kadîm-hâdis, illet-malûl ilişkisi, Tanrı'nın birliği ve basitliği, kudret, irade ve ilim sıfatları, hareket ve zaman gibi konuları açıklamak için kullandıkları yöntemidir.

İslâmî ilimlerin muhtelif alanlarında eser vermiş olan Râzî'nin, bu eserler vasıtasıyla ortaya koymuş olduğu sistematik düşüncesi, yaşadığı çağda ve sonrasında oldukça güçlü yankı bulmuştur. Kullandığı metotta, filozof ve mütekellim kimliklerini yansıtan Râzî, bu çalışmada da şârih kimliği ile kendini göstermektedir. Onun bu çok yönlülüğü, yaratma hususunda yapılan tartışmalara merkezî bir konumdan baktığına işaret etmektedir. Fâil-i muhtâr bir Tanrı tasavvuruna sahip olan Râzî, sonradan yaratma anlayışını benimsemektedir. Ancak o bu görüşünü, üzerinde fazlaca tesiri bulunan Gazzâlî'den (ö. 505/1111) farklı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu çalışma ile onun yaratma sorununa bakışını anlatmak hedeflenmiştir.

Son olarak, bütün yoğunluğuna rağmen zaman ayırarak titizlikle yazdıklarını okuyan ve yol gösteren, yapıcı eleştirileriyle kendimi geliştirmeme katkı sağlayan;

ilkeli, prensipli çalışma disipliniyle her daim örnek olan danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e, emeklerinden ötürü çok teşekkür ederim. Ayrıca sahip olduğum imkânı bana lütfedene; yapamayacağımı düşündüğüm zamanlarda, yapabileceğime inanıp beni de inandırmak için maddi-manevi destekleyerek yüreklendiren aileme ve arkadaşlarıma; üzerimde hakkı bulunan bütün hocalarıma şükranlarımı sunmayı borç bilirim.

Zeynep ÇAKMAK

İstanbul, 2019



İÇİNDEKİLER

ÖZ	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

YARATMA

1. Yaratmanın Mâhiyeti	6
2. Yaratma Düşüncesinin Tarihsel Arka Planı.....	14
2.1. Ezeli Yaratma	19
2.2. Sonradan Yaratma.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

YARATMANIN METAFİZİK ZEMİNİ: VARLIK

1. Varlık Tanımı	41
2. Varlığın Var Olanlar Arasında Ortaklığı.....	44
3. Varlık Alanları.....	46
4. Varlık-Mâhiyet İlişkisi.....	48

5. Varlık Bölümleri	55
5.1. Mümkün Varlık.....	56
5.2. Zorunlu Varlık	64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YARATAN: TANRI'NIN ZÂT VE SIFATLARINDAN HAREKETLE YARATMA

1. Mâhiyetlere Varlık Vermesi Bakımından Zorunlu Varlığın Zâtı	66
2. Mâhiyetlere Varlık Vermesi Bakımından Zorunlu Varlığın Sıfatları	72
2.1. İlim	75
2.2. İrade.....	81
2.3. Kudret.....	84
3. Mâhiyetlere Varlık Vermesi Bakımından Zorunlu Varlığın Fiilleri	87
3.1. Yaratma (Âlemin Yaratılışı).....	88
3.2. Sudûr ve Eleştirisi	101
SONUÇ	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
BİBLİYOGRAFYA	112

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.mlf.	:	Aynı müellif
AÜİF	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
der.	:	Derleyen
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	:	Editör
haz.	:	Hazırlayan
İSAM	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
MEB	:	Millî Eğitim Bakanlığı
m.ö.	:	Milâttan önce
nşr.	:	Neşreden
ö.	:	Ölüm tarihi
s.	:	Sayfa
sdl.	:	Sadeleştiren
SBE	:	Sosyal Bilimler Entstitüsü
thk.	:	Tahkik eden
t. y.	:	Tarih yok
Yay.	:	Yayınları/Yayıncılık

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

Metafiziğin en temel sorusu, varlığın neden yok değil de var olduğudur. Bu soru hemen akabinde insanı, varlığın dayandığı temel ilkenin ne olduğu sorusuna götürür. Yaratma anlayışı, varlığın var oluşunu yaratıcı varlık fikrine dayandırarak açıklamaya çalışır. Nazarî düşüncenin iki önemli disiplini felsefe ve kelâm, bu yaratıcı varlığın mutlak yetkinliğe sahip olan Allah olduğunu kabul ederek yaratma modellerini ortaya koyar. İslam düşünürlerinin çoğunluğu, Allah dışındaki tüm varlığı âlem olarak nitelendirir. Âlemin yaratıcı tarafından yaratılmış olması hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken bu yaratmanın gerçekleştiği zaman hem yaratma modellerini belirleyen hem de tartışmaların yoğunlaştığı noktadır.

Meşşâî filozofların önde gelen isimleri Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ, Allah-âlem ilişkisini zorunlulukla açıklayıp âlemin Allah'tan ezelde sudûr ettiği tezini ortaya atmışlardır. Bu teori, başta Gazzâlî (ö. 505/1111) olmak üzere kelâmcılar ve bazı filozoflar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Tehâfût geleneğinin en önemli konularından biri olan âlemin ezeliliği, Râzî tarafından da birçok eserinde oldukça geniş bir yer bulmuştur.

Râzî, mantıktan metafiziğe, dil ve usulden kelâma kadar pek çok ilimde kitaplar yazmış bir düşünür ve âlim olduğundan dinî ve aklî ilimlerin pek çok ayrıntı meselesinde yaptığı katkılardan söz etmek mümkündür. Ondan sonra yazılan felsefe ve kelâm kitaplarında neredeyse hiçbir konu, onun görüş, eleştiri ve tespitlerinden bağımsız ele alınamaz olmuştur. Bu bağlamda Râzî, müteahhirîn döneminin “imamı” unvanıyla anılmaktadır.¹ O, Gazzâlî'den devraldığı felsefe-kelâm ilişkilerini genişleterek yeni bir yön vermiştir.

İbn Sînâ'nın vefatından sonra onun felsefesi yorum, açılım ve eleştiri işlemine muhatap olmuş, bir yandan takipçileri bir yandan eleştirenler tarafından düşünceleri farklı şekillerde ele alınmaya devam etmiştir. Bu yaklaşımların en belirleyicilerinden

¹ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed: Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 17.

biri hiç şüphesiz Gazzâli ile başlayan ve Râzî ile sistemleşen “bilim-felsefe-din sentezine dayalı”, Dimitri Gutas’ın İbn Sînâcılığın “ana gövdesi” dediği çizgidir. Râzî, felsefe ile kelâm arasında, belirli kelâmî öğretileri yeniden temellendirme ile birlikte kelâmî yönetime yönelik tenkitlerde bulunarak; bir yandan da belirli felsefî görüşleri alımlama yanında felâsifeye, özellikle de İbn Sînâ’ya eleştiriler yönelterek bir sentez gerçekleştirmiştir.² Râzî, İbn Sînâ eleştirmeni olduğu kadar, onun şârihi ve yorumcusu sıfatıyla tebârüz etmiş; kelâm ve felsefe arasında yüzyıllar boyunca devam edecek yöntem ve mesâil düzeyindeki terkip, cem’ ve mezc ameliyesini şekillendirmiştir. O, İslâm düşüncesindeki bu sentez tarzın en belirgin karakterlerindendir.³

Râzî’nin İslâm düşünce tarihindeki önemine kısaca değindikten sonra çalışmamızı doğrudan ilgilendirmesi bakımından, İbn Sînâ’nın **el-İşârât ve’t-tenbîhât** adlı eserine değinmek yerinde olacaktır. **İşârât**, İbn Sînâ’nın eserleri arasında, kendisinden sonraki döneme etkisi bakımından en önemlilerin başında gelmektedir. Onun son eserlerinden olduğu için, ilmî çevrelerce, düşüncesini en olgun haliyle yansıttığı bir eser olarak görülen **İşârât**’ın, yazıldığı tarihten itibaren üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta’likât yazılmıştır. Hiç şüphesiz Râzî’nin şerhi, bu şerhler arasında en etkilisi ve en yetkin eleştirel felsefe okumasıdır. Ayrıca **İşârât**’ın ilgi odağı haline gelmesi Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’ı sayesinde olmuştur. Sonrasında gerek Râzî’yi ve şerhini tenkit amacıyla gerekse de kendi düşüncelerini savunmak amacıyla birçok düşünür tarafından **İşârât** üzerine eserler yazılmış ve böylece “İşârât geleneği” denilebilecek bir literatür oluşmuştur.⁴

Yukarıda kısaca belirtildiği üzere, felsefe ve kelâm tarihinde oldukça büyük bir önemi hâiz olan Râzî hakkında, çok sayıda nitelikli çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma, **Şerhu’l-İşârât** odağında, Râzî’nin diğer eserlerinden ve hakkında yapılan araştırmalardan istifade ile felsefenin en çetrefilli meselelerinden olan yaratma sorununu irdelemektedir. Râzî’nin ve eserlerinin ehemmiyeti nispetinde, bu

² Ömer Mahir Alper, “VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara, YBÜ Yay., 2014, s. 27.

³ Müstakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed: Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 172.

⁴ Agil Şirinov, “İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed: Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 203, 204, 208.

çalışmanın da kendinde bir önem taşıdığını söylemek mümkündür. Ancak Râzî'yi anlayabilmenin, onun düşüncelerini doğru, açık-seçik sunabilmenin güçlüğü ve araştırma konumuzu bütünüyle ele alabilmenin zorluğu düşünüldüğünde, çalışmamızın eksikliklerden ve hatalardan uzak olamayacağı aşikârdır. Dolayısıyla bu tez, Râzî ve alana dair ortaya konulanlar içerisinde, mütevazı bir gayretten fazlası değildir.

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları

Bu çalışma, belirli bir düşünürün belirli bir eserinde ele aldığı belirli bir konuyu anlatmayı amaçladığından, öncelikle betimleyici bir yöntem kullanılmıştır. Ancak eserin şerh olması ve müellifin muhtelif düşüncelerini barındıran çok sayıda eserinin bulunması nedeniyle, ağırlıkla karşılaştırma yöntemine başvurulmuştur. **Şerhu'l-İşârât** özelinde, Râzî'nin yaratma anlayışını ortaya koymak başlıca hedefimizdir. Fakat eserde yer almayan ve konuyu bütünüyle sunabilmek için gerekli olan hususlarda, Râzî'nin başka eserleri referans alınmıştır. Ayrıca eser bir **İşârât** şerhi olduğundan, Râzî'nin düşünceleri İbn Sînâ'ya nispetle verilmiştir. Nitekim Râzî bu eserde, kimi zaman İbn Sînâ eleştirisi yapmış kimi zaman da onun görüşlerini benimseyerek sözlerini anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Dolayısıyla onun fikirleri, diğer eserlerinde bulunan kendi fikirleri ve İbn Sînâ'ya ait düşünceler ile karşılaştırılarak arz edilmeye gayret gösterilmiştir.

Birinci bölümde, varlığın nasıl var olduğunu açıklamaya çalışan yaratma meselesinin neliği ele alınmış ve yaratmanın iki tarafı olan yaratan-yaratılan varlıklardan hareketle ortaya çıkan sorulara işaret edilmiştir. Bu çerçevede, Râzî'nin yaratma anlayışında belirleyici olması bakımından, nasıl yaratma modellerinin üretildiği, kimler tarafından hangi sâiklerle ortaya konulduğu ve ne tür tartışmalar doğurduğu kısaca verilmeye çalışılmıştır. Özellikle Tehâfüt geleneğinde oldukça geniş yer tutması açısından, felâsifenin ezeli âlem görüşleri ve Gazzâlî nezdinde kelâmcıların genel eleştirileri, kendi yaratma anlayışlarıyla birlikte ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde, yaratmanın yaratılan cephesi, yani yaratmanın metafizik zemini olan varlık konusu işlenmiştir. Varlığın tanımı, var olanlar ile iştirâkinin olup

olmadığı, varlık-mâhiyet ilişkisi, varlık alanları, mümkün ve zorunlu varlık gibi meseleler hakkında Râzî'nin düşünceleri, İbn Sînâ ile benzer ve ayrı yönlerine temas edilerek verilmeye çalışılmıştır.

Son bölümde ise, mâhiyete varlık vermesi bakımından zorunlu varlığın zâtı; ilim, irade ve kudret sıfatları; âlemi yaratması ve felâsifenin ezeli yaratma modeli olan sudûr teorisine dair eleştiriler, yaratmanın yaratan tarafından hareketle konu edinmiştir. Özellikle âlemin yaratılışı bölümünde Râzî'nin bakış açısı **Şerhu'l-İşârât** dışında başka bir kaynağa gidilmeden, bölümün büyük bir kısmında da mezkûr eser çerçevesinde kalarak elimizden geldiğince anlatılmaya gayret edilmiştir.

3. Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışma, adından da anlaşıldığı üzere **Şerhu'l-İşârât** esas alınarak hazırlanmıştır. Bundan ötürü birinci ve en önemli kaynağımız **Şerhu'l-İşârât**'tır. Ancak kaynak eserde verilen bilgilerin sınırlılığı ve Râzî'nin düşüncelerini tek bir esere dayandırarak vermenin eksik ve yanlış bilgi vermek gibi bir sorun oluşturabileceği gerekçesiyle, konuyu bir bütün olarak sunabilmek için diğer eserlerine de başvurulmuştur. Râzî'nin İbn Sînâ çizgisini takip ettiği **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, kelâmî yöneme göre yazmış olduğu **el-Muhassal** başta olmak üzere, **el-Erba'in fî usûli'd-dîn**, **el-Mesâiü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn**, **Me'âlimu 'usûli'd-dîn**, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, **Şerhu esmâillâhi'l-hüsna**, **Risâletu'l Kemâliyye**, **el-Metâlibü'l-âliye min 'ilmi'l-ilahî**, **Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîr-ü'l-kebîr)** eserleri de kaynak olarak kullanılmıştır.

Râzî'nin şerhi, İbn Sînâ'nın eserinden hiçbir eksiltme olmaksızın, metnin tamamı üzerine yapılmıştır. O, İbn Sînâ'nın kapalı ve anlaşılması zor ifadelerini açıklamanın yanı sıra, eleştiriler yöneltmiş, bu nedenle de onun şerhten daha çok “cerh” yaptığı söylenmiştir.⁵ Dolayısıyla bu çalışmada Râzî'nin fikirleri, İbn Sînâ ile mukayese yapılarak verilmiştir. İbn Sînâ'nın düşünceleri ise, Râzî'nin aktarımıyla

⁵ Nasîrüddîn et-Tûsî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1960, c. 1, s.162; Hakan Coşar, “İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed: Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 557.

değil de kendi eserlerine referansla verilmeye gayret edildiğinden, temel kaynak olarak onun, **el-İşârât ve't-tenbîhât, Kitâbu's-Şifâ el-İlahiyyât, el-Medhâl ve Kitâbü'n-Necât** adlı eserleri de bulunmaktadır.

Fahreddin er-Râzî hakkında, İslâm düşünce tarihindeki önemine binaen, oldukça fazla çalışma bulunmaktadır. Onun yaratma anlayışı Muammer İskenderoğlu tarafından, **Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World** adlı karşılaştırmalı inceleme çalışmasıyla ortaya konulmuştur. Bu çalışma, **el-Metâlib**'in ilgili bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. Râzî felsefesi ve İbn Sînâ ile karşılaştırılması bakımından, Eşref Altaş'ın, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi** adlı eseri ikincil kaynaklar arasında en fazla faydalandığımız çalışmadır. Ömer Türker ve Osman Demir editörlüğünde hazırlanan **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, Muhammed Salih ez-Zerkân'ın **Fahrudin er-Râzî ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye**, Fethullah Huleyf'in **Fahrettin er-Râzî**, Hanî Numan Ferhad'ın **Mesâilü'l hilaf beyne'r-Râzî ve't-Tûsî**, Fahrettin Olguner'in **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş**, Şaban Haklı'nın **Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği** adlı eserleri, Râzî'nin felsefî ve kelâmî görüşlerini anlamada önemli bilgiler sunmuştur. Bunlara ek olarak Selahattin Küfrevi'nin, "Fahreddin Er-Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı" adlı makalesi, İsmail Hanoğlu'nun **Fahrudîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi** adlı doktora tezi, Mehmet Fatih Arslan'ın **Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mâhiyet** adlı yüksek lisans tezi, Fatih Toktaş'ın **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri** ve Hüseyin Atay'ın **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma** adlı çalışması araştırmamızın bu hale gelmesinde katkı sağlayan diğer eserlerdendir.

Son olarak belirtmek gerekir ki Râzî'nin şerhinde, İbn Sînâ'ya ait olduğunu söylediği bazı görüşleri, şerh geleneği içerisinde eser veren Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233) ve Nâsirüddin Tûsî (ö. 672/1274) tarafından eleştirilmiş, yanlış anladığı hususlar belirtilmiştir. Burada bu şerhlere, çalışmanın İbn Sînâ merkezli bir görünüm kazanacağı endişesiyle yer verilememiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

YARATMA

1. Yaratmanın Mâhiyeti

İnsan tarih boyunca kendini, var oluş serüvenini ve bulunduğu dünyadaki gerçek yerini anlamaya çalışmıştır.⁶ İnsandaki bu anlama isteği ve merakı onu araştırmaya sevk etmiş, kendisinin ve içinde bulunduğu dünyanın neden ve nasıl var olduğu sorularıyla onu aşkın bir varlığı bulmaya ve onunla kurulan ilişkiyi tespite yönlendirmiştir. Bu anlama ve anlamlandırma sürecinde, insanın takip edebileceği iki yol vardır: felsefe ve din. Bilindiği üzere felsefenin amacı âlemde olup biten her şeyi, düzgün ve birlikli bir şekilde kavramak ve insanın kendisinin, bu bütün içinde aldığı yeri ve oynadığı rolü belirtmektir.⁷ İlk çağdan itibaren birçok filozof tarafından yaratma meselesi bu amaç doğrultusunda ele alınmıştır. Din söz konusu olduğunda gerek kelâmcılar gerekse filozoflar tarafından yaratılış anlaşılmaya çalışılmış ve yaratıcı olarak Tanrı merkeze alınarak tartışmalar yapılmıştır. Bir monoteistin, yaratmayı kabul etmeden varlıkların kaynağını ve varoluş tarzını, tabiatını, insanı, Tanrı'yı anlayabilmesi mümkün değildir.⁸ Yaratılış ve ondan sonraki düzenlemeler (kozmojoloji ve kozmogoni) sadece var olmanın mâhiyetini açıklamakla kalmayıp insanın yeryüzündeki konumunu ve kendisini kurtuluşa erdirecek ahlâkî tutumların neler olduğunu da söylemektedir.

İnsanın, evrenin yapısı ve yazgısı; evrenin aslı ve anlamı üzerinde düşünmesiyle ortaya çıkmış olan felsefe, tarihi boyunca bu konularla ilgilenmiştir.⁹ Bu hususlar, doğa filozofları dediğimiz ilk çağ filozoflarından günümüze değin tüm filozofların zihnini meşgul etmiştir. Var olmanın, yaratılmış olmanın bu denli önemli bir mesele olmasının sebebi, hayatın diğer alanlarını anlamının yegâne yolu olmasıdır. İnsan hayatının en etkili, en kuşatıcı, en birleştirici ve en köklü üst kurumu olan din, insanın evrendeki konumunu ve olguları anlama, anlamlandırma ve yorumlamada,

⁶ Karl Jaspers, **Felsefe Nedir?**, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Say Yay., 1997, s. 8.

⁷ Kâmiran Birand, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, Ajans-Türk Matbaası, 1958, s. 4.

⁸ Zeki Özcan, **Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma**, İstanbul, Alfa Yay., 1999, s. 117

⁹ Ernst Von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, İstanbul, İm Yay., 2005, s. 51.

insanı hiçbir zaman yalnız bırakmamıştır. Din, insanın aşkın alanla içkin alan arasında ilişki kurmasını sağlayarak onu yüce bir otoriteyle karşı karşıya getirir.¹⁰ Tüm dinler insanın ve evrenin nasıl varlığa geldiğini kendi Tanrı tasavvurları doğrultusunda belirtmiştir. İslâm dini özelinde, insanın, yerin, göğün, hayvanların ve bitkilerin var olmasını sağlayan her şeyin yaratıcısı olan Allah'tır. İslâm dininin birincil referansları olan Kur'an ve hadîslerde mutlak yaratıcının Allah olduğu ifade edilir. İslâm düşünce geleneklerinde yaratıcı olarak Allah kabul edilmekle birlikte, O'nun nasıl yarattığı bir mesele olmuş ve bu bağlamda çeşitli cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

İnsanın cevabını aradığı en önemli sorulardan biri addedilen, varlığın nasıl var olduğu sorusunu açıklama yollarından sayılan yaratma meselesinde, temelde iki varlık bulunur. Bunlardan biri 'yaratan' diğeri ise 'yaratılan' varlıktır. Bu iki varlığın birbirinden farklı olması gerektiği açıktır.¹¹ Bu farklılıktan dolayı yaratma meselesini anlamada birtakım zorluklar ortaya çıkmaktadır. Yaratmanın fâili olan Tanrı nasıl bir Tanrı'dır? O'nun zâtı ve mâhiyeti nedir? Yaratmaya konu olması bakımından Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatları nasıl anlaşılmalıdır? O'nun yaratması ihtiyarî midir, zorunlu mudur; yaratma fiili nasıl ve ne zaman gerçekleşmiştir? Tanrı âlemi niçin yaratmıştır? O'nun mükemmelliğinden ödün vermeksizin yaratmasının keyfiyeti nedir? Tanrı'nın âlem ile ilişkisi nasıldır? Âlem ile kastedilen nedir? Yaratma ezelden midir sonradan mı olmuştur? Âlemin bir başlangıcı var mıdır? Yaratma yoktan mı yoksa bir maddeden midir? Yoktan yaratılmaysa bu yokluk nedir? Bir maddeden ise o ilk madde nedir? vs. gibi sorular, yaratma anlayışlarındaki farklılıklarda belirleyici rol üstlenmektedir.

Tanrı ile âlem arasındaki ilişkide yaratma aslî bir konuma sahiptir. Zira mümkün mâhiyetlerin temel özelliği "varlık yoksulluğu" olduğu gibi, bu mâhiyetlerin varlık kazanmış hâli olan âlemin de temel vasfı yaratılmış olmasıdır. Bu nedenle onun yaratılmış olma vasfı merkeze alınarak âlemin Tanrı tarafından nasıl yaratıldığı incelenmelidir. Tanrı'nın âlemi ve içindekileri yaratması, tek biçimde olmayıp farklı

¹⁰ Şahin Efil, **İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri**, İstanbul, Pınar Yay., 2002, s. 9, 10.

¹¹ Hüseyin Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 7.

şekil ve düzeylerdedir.¹² Bu çerçevede yaratılış meselesini anlayabilmek için, yaratma anlamında kullanılan kavramların neler olduğunu belirlemek ve ne anlama geldiklerini açıklamak gereklidir. Burada bu kavramlardan bazıları ele alınacaktır.

Yaratmanın Arapça karşılığı olarak kaynaklarda en çok geçen kelime “*halk*”tır. Kelime, filozoflar tarafından daha çok “bir şeyi bir şeyden meydana getirme” anlamında kullanılmıştır.¹³ Fârâbî, “*halk*” kelimesini kullanmakla beraber anlamını açıklamazken İbn Sînâ, hem daha sık kullanmakta hem de mânâ vermektedir.¹⁴ İbn Sînâ’ya göre “*halk*”, varlığın nasıl oluştuğunu açıklayan, madde ve sûretten ne şekilde hâsıl olduğunu ifade eden bir kavramdır.¹⁵ Sözlerinden anlaşıldığı üzere İbn Sînâ, “*halk*” kelimesi ile âlemdeki, maddenin olduğu yerdeki yaratmadan bahsetmekte, “yoktan yaratma” anlamı vermemektedir. İbn Rüşd ise İbn Sînâ’ya ek olarak, “*halk*” kelimesinin gayb âlemi için de kullanılabileceğini ve filozofların “kendi kendine var olması mümkün olmayan varlığa başka bir varlık tarafından varlık verilmesi gerektiği” görüşlerinin, kelâmcılar tarafından “*halk*, ihtirâ’ ve teklif” kavramları ile ifade edildiğini söylemektedir.¹⁶ Fahreddin er-Râzî, “*halk*” kavramının yoktan var etmeyi değil de bir şeyi gerçekleştirmeye karar verme, var edeceğine hükmetme anlamında “*takdîr etme*”yi ifade ettiğini düşünmektedir.¹⁷ Ona göre Allah’ın takdîri, tüm yaratıkları kapsayan, küllî ve cüz’îler hakkında geçerli olan ilmidir. “*Fatr*” kavramı ise O’nun yaratması, icâd etmesi olduğu için kudretini kapsamaktadır. Dolayısıyla “*halk*” kavramı, ilim anlamında olduğundan nesnelerin fiilen varlığını gerektirmemekte, “*fatr*” kavramı da kudret anlamına geldiğinden göklerin ve yerin fiilî varlığını zorunlu kılmaktadır.¹⁸ Ayrıca “*halk*”, asıl ve misal olmadan yaratma anlamını içermekte, ancak Kur’an’da doğrudan doğruya zikredilmemesine rağmen bu anlamın “yoktan yaratma” anlayışına evrildiği

¹² Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul, Klasik Yay., 2013, s. 75.

¹³ Bilgehan Bengü Tortuk, **İbn Rüşd Felsefesinde Yaratılış Meselesi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Isparta, 2006, s. 49.

¹⁴ Atay, **Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma**, s. 120, 121.

¹⁵ İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı**, çev. Aygün Akyol, İclâl Arslan, Ankara, Elis Yay., 2013, s. 64.

¹⁶ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-makâl, el-Keşf an Minhâci’l-edille**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 1985 s. 299-300.

¹⁷ er-Râzî, **Tefsîr-i Kebîr (Mefâtîhu’l-gayb)**, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Ankara, Akçağ Yay., 1989, C. 6, 362.

¹⁸ er-Râzî, **a.g.e.**, C. 9, s. 536.

görülmektedir.¹⁹ Kur'an-ı Kerim'de zikredilen "Onu topraktan yarattı"²⁰, "Cinleri ateşten yarattı"²¹ şeklindeki bir çok ifade yaratmanın yoktan değil, bir asıldan olduğunu göstermektedir ki "yoktan yaratma" ile "yok iken yaratma" birbirinden farklıdır.²² Râzî'ye bakılırsa bu kavram, yaratma ve var etmeyi bile ifade etmemektedir. Çünkü "Onu topraktan halk etti ve sonra ona 'ol' dedi"²³ âyetinde, "halk etmek" yaratmak anlamına gelmiş oluyorsa, bu, Allah'ın zaten var olan bir şeye yeniden 'ol' demesi anlamına gelecektir ki imkânsızdır. Dolayısıyla "*halk*", takdîr etmek anlamına gelmektedir.²⁴ "Her şeyi yarattı, sonra takdîr etti"²⁵ ayetine bakılınca takdîr etmenin yinelenmesiyle anlam vermenin güçleşmesi gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır ki Râzî, çözüm sadetine "*halk*" (takdîr etme) kavramına; canlı, cansız varlıkların, mevcut mütenasip yapılarını ifade eden bir takdîrle var edilmeleri, "*takdîr*" kavramınaysa; insanların dinî ve dünyevî sorumluluklara ehil tarzda oluşlarıyla cansızların iş ve maslahata elverişli kınımları anlamını vermektedir.²⁶ Bu durumda, Râzî'ye göre "*halk*", varoluşsal; "*takdîr*" ise varoluş sonrası yaşamsal bir içeriğe sahiptir, denilebilir.²⁷ Kemalpaşazâde, Râzî'ye benzer şekilde, "*halk*" lafzının "takdirde bulunup [bir ölçü ve sınırla belirleyip] icâd etmek olup bazen icâd olmaksızın sadece takdîr için söylendiğini belirtmektedir. Ayrıca o, insanın belirli bir yapı ve özellikte yaratılmasını "*halk*" terimiyle açıklamakta ve "*halk*"ın "*sun*"'u da kapsayan bir kullanımı olduğunu söylemektedir.²⁸

Yaratmayı ifade eden kavramlardan biri olan "*ibdâ'*", "yapmak, inşa etmek, ihdâs etmek; başlamak, ilk olmak" anlamına gelen "*bed'*" kökünden gelen ziyadeli mastardır.²⁹ Allah'a nisbet edildiğinde "önceden bir örneği olmadan bir şeyi yaratmak"³⁰, "alete, maddeye, zamana ve mekâna bağlı kalmadan bir şeye varlık

¹⁹ Hüseyin Aydın, **İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik**, Ankara, DİB Yay., 2012, s.72, 73.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/59.

²¹ Rahmân, 55/15

²² Sinan Öge, **Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller**, Ankara, Araştırma Yay., 2009, s. 137.

²³ Âl-i İmrân, 3/59.

²⁴ er-Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, C. 6, s. 362.

²⁵ Furkân, 25/2.

²⁶ er-Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, C. 17, s. 173-175

²⁷ Öge, **Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiilleri**, s. 137.

²⁸ Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 76.

²⁹ Çağrı, "Yaratma" s. 325.

³⁰ İbn Mânzur, **Lisânü'l-Arab**, Kum, Neşrû Edebi'l-havza, 1363/1405, C. 8, s. 6.

kazandırmak”³¹, “bir şeyi yoktan var etmek, bir şeyden başka bir şey oluşturmak”³² şekillerinde anlam verilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de “*bed’*” ve müştakları toplam on beş yerde geçmekte, on üç tanesi (Yûsuf, 12/76; Tevbe, 9/13 hariç) yaratma anlamında zikredilmektedir.³³ Aynı kökten türeyen “*Bedî’*”, Allah’ın isimlerindendir. “Göklerin ve yerin bedî’i”³⁴ olarak ifade edilen Yüce Allah, hiçbir şey yokken, örnek olacak, kendine benzeyecek asıl, misal, madde, şekil olmaksızın, her nev’in ilk ferdini, ilk örneğini icâd ve tekvîn edendir.³⁵ Ayrıca Allah’ın “*bed’*” kökünden türeyen el-Mubdi’ ismiyle el-Mu’îd ismi, daha önce varlığı bulunmayan, örneksiz olanı ilk kez var edenin, onlar yok olduktan sonra tekrar yeni bir yaratılışla yaratacağını izah etmektedir.³⁶

İslâm filozofları “*ibdâ’*” kelimesini, ittifakla yoktan yaratma anlamında kullanmışlardır.³⁷ “*İbdâ’*”, ister zaman, ister hareket, isterse madde açısından olsun, aracı bir güç ya da varlık olmadan varoluşu ifade ettiği için, üst düzeyde bir yaratmaya karşılık gelmekte, akılların yaratılışı için kullanılmaktadır.³⁸

Kindî (ö. 252/866 [?]), “*ibdâ’*”ı “bir şeyi yoktan var etme”³⁹ şeklinde tarif ederken Farabî’ye nisbet edilen eserlerde⁴⁰ “*ibdâ’*”, “bir nesneyi olmayan bir şey

³¹ Ragıb el-İsfahânî, **Kur’an Kavramları Sözlüğü (el-Müfredât)**, çev. Abdülkâki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yay., 2012, s. 124.

³² Seyyid Şerîf Cürçânî, **Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü (Kitâbü’t-Ta’rîfât)**, çev. Arif Erkan, İstanbul, Bahar Yay., 1997, s. 11.

³³ Ulutürk, **Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı**, s. 21.

³⁴ En’âm, 6/110; Bakara, 2/117.

³⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, sd. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusret Bolelli, Abdullah Yücel, İstanbul, Azim Dağıtım, Zehraveyn Yay., (t. y.), C.1 s. 396, C. 3, 481-485. Mustafa Öztürk, zikredilen ayetlerin bağlamları dikkate alındığında yoktan yaratma meselesine ilişkin olmayıp Yahudiler, Hristiyanlar ve müşrik Arapların Allah’a kız-erkek çocuk yakıştırmalarına itiraz olarak Allah-mahlukât arasında yaratan-yaratılan ilişkisini belirttiğini, diğer yorumların kelâmî ön kabullerden kaynaklandığını ifade etmektedir. Bkz. Öztürk, **Kur’an ve Yaratılış**, s. 34.

³⁶ Ankebût, 29/19; Yûnus, 10/4; Sebe’, 34/49; Ahmet Yüksel, **Kelâmî Açından Âlemin Yaratılışı**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi SBE, Konya, 2013, s. 14.

³⁷ Tortuk, **İbn Rüşd Felsefesinde Yaratılış Meselesi**, s. 40.

³⁸ Enver Uysal, **Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Bursa, Emin Yay., 2018, s. 165.

³⁹ Kindî, “**Tanımlar Üzerine (Risâle fî hudûdi’l-eşyâ’ ve rûsûmihâ)**”, **Felsefî Risaleler** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015, s. 250.

⁴⁰ M. Cüneyt Kaya, burada kaynak olarak göstereceğimiz **Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü’l-mesâil)** isimli eserin, Fârâbî’nin diğer eserleriyle örtüşmediği ve onlarda bu esere atıfta bulunmadığı; klasik kaynakların bu eserin Fârâbî’ye aidiyetine dair güçlü şahitlik ortaya koymadığı gerekçeleriyle Fârâbî’ye ait olmama ihtimalinin altını çizmektedir. Bkz. M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 27 (2012), s. 29-67.

üzere var etme”⁴¹ ve “varlığını kendi var etmeyen bir nesnenin varlığının devamını sağlamak”⁴² olarak tarif edilmektedir. İbn Sînâ *ibdâ’*ı, “ne bir şeyden ne de bir şey vasıtasıyla var etme” ve “zâtı gereği var olanın, zâtı gereği var olmak zorunda olmayanı aracısız bir şekilde var etmesi”⁴³ anlamlarını vermektedir. İbn Sînâ, felâsifenin zâtı gereği zorunlu olanın, zâtı gereği zorunlu olmayanı mutlak yokluktan çıkarıp tam varlığını vermesini ve zâtı var olduğu müddetçe, sebep olmaya devam etmesini, “*ibdâ’*” olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre, varlığın mutlak yokluktan bir illet sebebiyle varlığa çıkışı (sudûr), varlık verme tarzlarının en üstünü olan “*ibdâ’*”dır.⁴⁴ İbn Sînâ’nın bu ifadelerinden, onun yoktan yaratmayı kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ancak dikkatten kaçmaması gereken düşüncesinde saklı olan ezeli yaratmadır. Zorunlu varlık ezelde mutlak yokluktan *ibdâ’* ile birinci aklı yaratmıştır. Sonrasında varlığa çıkanlar (ay altı âlem), yoktan değil bir şeyden var edilmişlerdir. Bu yaratmayı ifade etmek için halk (yaratma), hudûs (oluşma), fiil ve tekvîn gibi kavramlar kullanılmalıdır. Sonradan yaratma ve oluşturmada derece açısından daha üstün olan *ibdâ’*’dan (benzersiz yaratma) önce bir zaman geçmemiştir.⁴⁵ O halde, Allah’ın âlemden önce oluşu da zamansal değil, zâtîdir. Dolayısıyla imkânı varlıklarından önce bulunmayan, ay üstü varlıkların var oluşunu açıklamak için *ibdâ’* ve zâtî hudûs (oluşma) kavramları kullanılırken imkânı, varlıklarından önce bulunan ay altı varlıklar içinse halk (yaratma) ve zamanî hudûs kavramları kullanılmalıdır.⁴⁶ İbn Rüşd, “*ibdâ’*” ve ihtirâ’cılar” sözleriyle bir gruptan bahsetmekle beraber “*ibdâ’*” kavramına belirli bir anlam yüklememiştir.⁴⁷ Gâzzâlî,

⁴¹ Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü’l-Cem’beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis)”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2005, s. 174.

⁴² Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü’l-mesâil)”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2005, s. 119.

⁴³ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, s. 64.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ el-İlahiyyât (Metafizik)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004, C. 2, s. 12.

⁴⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-tenbîhât)*, çev. Ali Durusoy- Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2005, s. 139.

⁴⁶ Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 126, 127.

⁴⁷ Tortuk, *İbn Rüşd Felsefesinde Yaratılış Meselesi*, s. 41.

Allah'ın aslî yaratılış olarak bir defada doğrudan yaratmasına “*ibdâ'*”⁴⁸ derken Râzî, daha önce benzeri olmayan bir şeyi yaratmasına “*ibdâ'*” demektedir.⁴⁹

Yaratmaya ilişkin bir diğer kavram olan “*fatr*”ın asıl manası “yarmaktır.” Allah'a nisbet edildiğinde “varlığı yaratmak, ortaya çıkarmak” anlamına gelmektedir.⁵⁰ “*Fatr*” kelimesi daha çok Kur'an'daki anlamını esas alan kelâmcıların ıstılahında yer almış, “tekvîn” sıfatı altında değerlendirilmiştir.⁵¹ Râzî'ye göre, “*fatr*” kavramı Allah'ın yaratması, icâd etmesi olduğundan kudretini kapsamakta, bu nedenle göklerin ve yerin fiilî varlığını zorunlu kılmaktadır.⁵²

Allah'a izâfe edilmesi sûretiyle yaratma anlamına gelen kelimelerden biri olan “*sun'*”, sözlükte “iş yapmak” anlamına gelmektedir. Sanatkârane yapmayı da içinde barındıran her “*sun'*” bir fiildir (yapmak, işlemek) ancak her fiil “*sun'*” değildir.⁵³ “*Sun'*” kökünden türeyen “*Sâni'*”, her şeyi sağlam ve en güzel şekilde yapıp yaratan, en güzel sanat sahibi manasına gelen Allah'ın, isimlerinden biridir.⁵⁴ Kur'an-ı Kerim'de, kelimenin Allah'a nisbetle kullanıldığı tek yer bulunmakta⁵⁵ ve Allah'ın yaratma fiilinin mükemmel olduğu belirtilmektedir.⁵⁶

İbn Sînâ, kelimeye “yok iken bir şeyden başka bir şeyin meydana getirilmesi”⁵⁷ şeklinde sözlük anlamından farklı bir var etme anlamı vermektedir.⁵⁸ “*Sun'*” kelimesini “iş, yapı” anlamında kullanan İbn Rüşd, bu bağlamda âlemin meydana gelişinin tesadüf olmadığını Allah'ın bir işi olduğunu belirtmektedir.⁵⁹ Gazzâlî ise “*sane'a*” fiilinin isim hali olan “*sun'*”u, hakiki iradede sâdır olan şey olarak tarif

⁴⁸ Gazzâlî, **Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-akliyye)**, çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, İnsan Yay., 2002, s. 65.

⁴⁹ er-Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, C. 6, s. 359-363.

⁵⁰ İbn Mânzur, **Lisânü'l-Arab**, C. 5, s. 56.

⁵¹ Yücedoğlu, **Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış**, s. 32.

⁵² Öge, **Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller**, s. 137.

⁵³ el-İsfahânî, **Kur'an Kavramları Sözlüğü (el-Müfredât)**, s. 601.

⁵⁴ Yüksel, **Kelâmî Açidan Âlemin Yaratılışı**, s. 15.

⁵⁵ Neml, 27/88.

⁵⁶ Öztürk, **Kur'an Ve Yaratılış**, s. 37.

⁵⁷ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 134.

⁵⁸ Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, s. 123

⁵⁹ İbn Rüşd, **İbn Rüşd'ün Felsefesi: 1. Fasıl-ül-Mekaal, 2. Kitab-ül-keşf**, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., 1955, s. 102.

etmektedir.⁶⁰ Kemalpaşazâde ise bu lafza “sûretin maddedeki îcâdı” anlamını vermektedir. Bu anlamda “*sun*” eyleminin gerçekleşmesinden önce bir madde bulunmalıdır ki bu türden yaratma, belirli bir maddede formun var edilmesidir.⁶¹

Yaratmayı açıklamak için kullanılan kelimelerden biri olan “*ca’l*”, “koymak, bir şey yapmak, îcâd etmek, bir şeyden başka bir şey meydana getirmek, bir şeyin durumunu değiştirmek” anlamlarına gelmektedir.⁶²

“*Ce’ale*” kelimesinin, “yaratmak, yapmak, inşâ etmek, hâsıl etmek” manasına geldiğini ifade eden Râzî, aynı zamanda kelimenin gramatik yapısına bakarak iki fiille müteaddi olursa, anlamının “haline getirdi” şeklinde olacağını belirtmektedir. Ayrıca ona göre, “*ce’ale*” fiili “bir şeyden başka bir şeyi çıkarıp yaratma ve bir şeyi başka bir şey haline dönüştürme, çevirme” vb. anlamlara da gelmektedir.⁶³ Kemalpaşazâde ise “*ca’l*” lafzına Râzî gibi anlam verdikten sonra, onu mâhiyetin *cal’i* meselesiyle irtibatlı olarak ele alıp incelemektedir. Ona göre mâhiyetler, “*halk*” ve “*îcâd*” anlamında *cal’in* konusudur.⁶⁴

Mezkûr lafızlar dışında gerek Kur’an-ı Kerim’de gerek İslâm kelâmı ve felsefesinde yaratma manasına gelen, yaratmayla ilişkili başka birçok kavram da kullanılmaktadır.⁶⁵ Bunlar: “Benzersiz yaratma, her bir varlığı fiilen meydana getirme, canlıları yaratma”⁶⁶ anlamına gelen ve “*zer*” ile müteradif olan “*ber*”; “yaratmaya başlamak”⁶⁷ anlamında “*nş’e*” kökünden “*inşâ*”; âlemin yaratılmasıyla ilgili felsefede sıklıkla geçen “varlık vermek, örneksiz var etmek”⁶⁸ anlamında, “*vücûd*” kökünden “*îcâd*”; “her bir varlığa özel yapı verip başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan bir yapı kazandırmak”⁶⁹ manasında, “*svr*” kökünden “*tasvîr*”; “var olmak,

⁶⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2005, s. 62.

⁶¹ Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 75.

⁶² el-İsfahânî, *Kur’an Kavramları Sözlüğü (el-Müfredât)*, s. 234, 235.

⁶³ Hamdi Gündoğar, *Fahreddin er-Râzî’de İnsan Fiileri*, İstanbul, Çıra Yay., 2010, s. 173, 174.

⁶⁴ Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 81, 82.

⁶⁵ Kelâm literatüründe yaratma ile ilgili ekseriyetle “*halk*, *ibdâ’*, *îcâd*, *hudûs*” gibi kavramlar kullanılırken İslâm felsefesinde bunlara ek “*sudûr*, *feyz*, *ışrak*, *evvel*” kavramları da kullanılır. Bkz. Çağrı, “Yaratma”, s. 326.

⁶⁶ İbn Mânzur, *Lisânü’l-Arab*, C. 1, s. 79.

⁶⁷ İbn Mânzur, *a.g.e.*, C. 1, s. 30, 170.

⁶⁸ İbn Mânzur, *a.g.e.*, C. 4, s. 446.

⁶⁹ İbn Mânzur, *a.g.e.*, C. 4, s. 473.

vuku bulmak, meydana gelmek” anlamında, “*kevn/kiyân*” kökünden, Allah’a nisbet edildiğinde “varlığı meydana getirmek, oluşturmak, yaratmak,⁷⁰ daha önce maddesi var olan bir şeyi icâd etmek”⁷¹ olarak mana verilen “*tekvîn*”; “yokken var olmak, vuku bulmak, sonradan meydana gelmek⁷²” anlamında “*hadese*” kökünden “*hudûs/ihdâs*”; “yarmak, yırtmak, parçalamak” manasında, “*har*” kökünden, kelâm ve felsefede “yaratmak, yeni bir şey ortaya çıkarmak, inşa etmek”⁷³ şeklinde anlam verilen “*ihtirâ*”; “bir işin doğru düzgün yapılması, bir şeyin güzel, dengeli ve ölçülü olması”⁷⁴ manasına gelen “*sevvâ*” kökünden “*tesviye*”; “bir şeyi yarmak, birbirinden ayırmak”⁷⁵ manasında “*feleka*” kökünden “*felk*” vb. kavramlardır.⁷⁶

2. Yaratma Düşüncesinin Tarihsel Arka Planı

Şüphesiz insanlık tarihi de onunla birlikte seyreden düşünce tarihi de birbirinden tümüyle bağımsız olarak değerlendirilemez. Hiçbir düşünce boşlukta doğmamıştır. Her düşünür, kendinden öncekilerin sözlerini anlamaya çalışmış, benimsemiş ya da reddetmiş, bir şekilde kendi düşüncesini inşa etmiştir. Çalışmamızın konusu olan yaratma düşüncesi için de durum bundan farklı değildir. Râzî’nin yaratma anlayışını etkileyen tarihsel sürece kısaca göz atmak, onun düşüncesini oluşturan sâikleri tespit edebilmek ve resmi daha net görebilmek için gereklidir. Ancak çalışmamızın sınırlılığı sebebiyle, İslâm filozoflarına tesir eden Yunan düşüncesine kısaca değinilecek, ardından İslâm düşüncesinde yaratmayı ele alan felâsife ve kelâmcılardan, yaşadıkları çağda ve kendilerinden sonra etkili olmayı başaranların görüşlerine detaylı yer verilecektir.⁷⁷

⁷⁰ İbn Mânzur, *Lisânü’l-Arab*, C. 13, s. 364, 365.

⁷¹ Cürcânî, *Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü (Kitâbü’t-Ta’rîfât)*, s. 65.

⁷² İbn Mânzur, *Lisânü’l-Arab*, C. 2, s. 131; Cürcânî, *Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü (Kitâbü’t-Ta’rîfât)*, s. 14.

⁷³ İbn Mânzur, *a.g.e.*, C. 8, s. 69.

⁷⁴ İbn Mânzur, *a.g.e.*, C. 14, 411.

⁷⁵ el-İsfahânî, *Kur’an Kavramları Sözlüğü (el-Müfredât)*, s. 532.

⁷⁶ Kur’an’da yaratmaya ilişkin zikredilen “enbete, ahrace, fe’ale, e’ade, âtâ’, vehebe, elka, enzele” kavramlarının anlamlarını ve hangi bağlamlarda kullanıldığını görmek için bkz. Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*, s. 51-64.

⁷⁷ İslâm düşüncesinin üretildiği tarihsel süreç, oldukça geniş bir zamanı ve fazla düşünürü içine almaktadır. Bu sürece dahil olan tüm isimlerin yaratma düşünceleri, mensup oldukları geleneğin izlerini taşımakla birlikte bulundukları ekol içerisinde farklılıklar, nüanslar barındırmaktadır. Bütün bunların farkında olarak ve çalışmamızın sınırlılığını da düşünerek; burada ezeli yaratma ve sonradan yaratmayı ele alırken bu meseleyi tartışan taraflar arasında en etkili olduğunu düşündüğümüz Fârâbî, İbn Sîna,

İslâm düşüncesini oldukça etkileyen Platon (m.ö. 427-347) ve öğrencisi Aristoteles (m.ö. 384-322), âlemin oluşumuna kendisi ötesinde, fiziksel olmayan, aşkın bir zekâ ve gücün kaynaklık ettiğine işaret eden⁷⁸ ilk filozoflardır. Platon'un düşünce sistemine göre, ideler ve görünüşler âlemi olarak birbirinden tamamen ayrı iki âlem bulunmaktadır. İdeler âlemi öncesiz, sonsuz, değişmeyen, meydana gelmemiş olan, yok olmayan, mükemmel, tümel ve maddesiz varlıkların bulunduğu âlemdir. Görünüşler âlemiyse sürekli oluş ve yok oluşa tabi olan, değişen ve sonlu varlıkların dünyasıdır. Gerçekte var olan ideler âlemdir. Görünüşler âlemi ideler âleminin bir kopyası, yansımasıdır.⁷⁹ Platon'un âlem anlayışına göre, ezeli ve değişime kapalı olan idenin tam karşısında yokluk bulunmaktadır. Yokluk, idenin mükemmel bir âlem yapması için bulunan ilk şey hükmündedir. Bu ilk şey bir cisim değildir. Onu cisim haline getiren idenin kendisidir. Ona göre, ideye uygun olarak şekil veren Demiurgos'tur.⁸⁰ Platon, **Timaios**'da Demiurgos'un, idealara göre maddeye nasıl şekil verdiğini anlatmaktadır. Bir heykeltraş yapmak istediği heykelin ideasına sahiptir ve ona göre mermeri işleyerek o heykeli yapar. Demiurgos'da ideler âleminden aldığı formları maddeye vererek görünüşler âlemini oluşturmaktadır.⁸¹ O, **Timaios**'da yaratmada bir başlangıcı olan evrenin varlığa gelişini, mutlak iyi ve değişmez olana bağlayarak Tanrı merkezli bir evren tasavvuru ortaya koymaktadır.⁸²

Aristoteles, gerçek âlemin duyularımızla algıladığımız âlem olduğunu düşünür.⁸³ Bu âlem, birbirinden mâhiyet olarak tamamen ayrı olan gökyüzü (ay üstü) ve yeryüzüdür (ay altı). Âlemin oluşunu, ezeli bir maddeyle ve hareketle açıklayan

Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün görüşleri verilmekle iktifa edilecektir. Râzî'nin yaratma anlayışı ise üçüncü bölümde ele alınacaktır.

⁷⁸ Keith Ward, "Tanrı, Şans ve Zorunluluk", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Cafer Sadık Yaran, 9 (2004), s. 132.

⁷⁹ Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 55, 56; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006, C. 2, s. 232-235; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2012, s. 64.

⁸⁰ Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 60, 61; Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 257; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 65.

⁸¹ Platon, **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943, s. 22, 23.

⁸² Platon'un **Timaios**'da âlemin yaratılışını nasıl ele aldığı hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Şamil Öçal, "Platon'un Timaios Diyaloğunda Tanrı Evren Oluşumu: God and the Formation of Cosmos the Plato's Timaeus", **Beytülhikme: An International Journal of Philosophy**, 7 (2017), s. 65-83.

⁸³ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 73-75.

Aristoteles'e göre, gökyüzü ve yeryüzü maddesel olarak birbirinden farklıdır.⁸⁴ Mutlak yokluktan hiçbir şeyin çıkamayacağını benimseyen Aristoteles'de, ether (esîr) adı verilen maddeden oluşan gökyüzünün ve dört unsurdan oluşan yeryüzünün varlığının dayandığı bir ilk madde vardır. O, var oluşun ilk şartı olarak gördüğü ezeli maddeyi⁸⁵; hiçbir niteliği olmayan, gerçeklik dünyasında olmayıp ancak zihinde tasavvur edilebilen bir olgu, bir imkân olarak algılamaktadır.⁸⁶ O halde bu imkânın gerçekleşmesi, bu potansiyelin var olması için ne gerekmektedir? Aristoteles, imkânın gerçekleşmesini sağlayacak şeyin maddenin dışında bulunmayan, nesnelerin içerisinde, onlarla birlikte ezeli ve sonsuz olarak bulunan, form olduğunu düşünür.⁸⁷ Varlık, maddede gerçekleşen formdur. Oluş ise ilk hareket ettiricinin veya salt form olan Tanrı'nın ezeli maddeye etki ederek şekil vermesidir. Öyleyse âlemin meydana gelişi, Tanrı'nın maddeye tesirinden başka bir şey değildir. Tanrı, ezelden beri hazır olan maddeye sadece bir form vermiştir.⁸⁸ Aristoteles, bu tesiri, imkândan varlığa çıkma durumunu açıklarken hareketten bahsetmiştir. Bu anlamda Tanrı, ay üstü âlemdeki düzenli ve dairesel harekete, ay altı âlemdeki oluş ve yok oluşa sebep olan, hareket etmeksizin hareket ettiren, ezeli ve ebedi töz, salt fiil olan ilk hareket ettiricidir (İlk Muharrik).⁸⁹

Platon ve Aristoteles, seleflerinden aldığı birikimi daha ileri götürerek âlemin kendi kendisini açıklayan bir ilke olamayacağına ulaşarak aşkın bir gücü devreye sokmuştur. Ancak bu, onların âlemin var oluşunu salt Tanrı ile açıkladıkları anlamına gelmemektedir.⁹⁰

İlkçağ felsefesi, sonlara doğru dinî bir renge bürünmüştür.⁹¹ Bu dönemde zuhur eden ve İslâm felsefesine etkisiyle bilinen Yeni Platonculuk'un kurucusu Plotinus'un

⁸⁴ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2007, C. 3, s. 196-197, 201; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 76, 77.

⁸⁵ Aristoteles, **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Yay., 1997, s. 97.

⁸⁶ Süleyman Hayri Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul, MEB Yay., 1993, s. 96.

⁸⁷ Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, s. 47.

⁸⁸ Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, s. 108; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 75, 76.

⁸⁹ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yay., 1996, s. 504.

⁹⁰ Efil, **İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri**, s. 232.

⁹¹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010, C. 5, s. 5, 6; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 116.

(ö. 279), âlemin var olmasıyla ilgili meşhur teorisine göre, âlem Tanrı'dan, aslî cevherden sudûr etmiştir. Bu zorunlu taşma, Tanrı'nın cevherini değiştirmemekte ve ondan hiçbir şey eksiltmemektedir. Plotinus, varlığın Tanrı'dan çıkışını anlaşılır kılmak için güneş ve ışığı örneğini verir. Nasıl ki ışığın kaynağı olan güneş, ışığını verirken kendinde bir değişiklik olmuyorsa varlığın kaynağı olan Tanrı da âlemin kendisinden çıkmasıyla değişmemektedir.⁹² Tanrı-âlem ilişkisini farklı bir modelle açıklamaya çalışan Plotinus'un düşüncesinde, Tanrı'nın düzenleyici, şekil verici ve belirli bir niteliğe sahip olmadığını söylerken âlemin de Tanrı'dan ontolojik olarak bambaşka bir varlığa sahip olmadığını söylemek mümkündür.

İslâm düşüncesinde âlemin var oluşu ile ilgili konular ilk dönemden itibaren ilgi çekmiştir.⁹³ Ancak yaratılışın nasıl olduğu probleminin İslâm coğrafyasında felsefî olarak ortaya çıkışı hicri ikinci yüzyılın sonlarına rastlamaktadır.⁹⁴

Müslüman düşünürler, âlemin var oluşunu, görüşlerine kısaca yer verilen mezkûr filozofların aksine -fakat bazılarının etkisi altında- yaratma düşüncesiyle açıklamaya çalışmıştır. Tanrı-âlem ilişkisinde, Tanrı'nın dışındaki her şeyin varlığını Tanrı'ya borçlu olduğu düşüncesi, teist dinlerin temel esasıdır. Âlemin varlık kazanması açısından, Tanrı'nın onu yoktan mı yarattığı yoksa onu ezelî olan bir ilkeden mi yarattığı konusunda tartışmalar sürüp gitmektedir. Bunun yanı sıra yaratma fiilinin ezelî mi yoksa zamansal mı olduğu konusu da aynı şekilde tartışılmalıdır.⁹⁵ Felâsife, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi, neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alıp

⁹² Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, s. 25, 89; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 119, 120.

⁹³ Şakir Kocabaş, **Kur'an'da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı**, İstanbul, Küre Yay., 2017, s.9.

⁹⁴ Tuncay Akgün, **Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma**, Ankara, Akçağ Yay., 2013, s. 38; Yücedoğru, **Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış**, s. 88, 89. Burada yaratma düşüncesiyle ilk dönemden itibaren meşgul olduğu ifadesi zikredilmiş olsa da bizce bu ifadenin temelinde buna dair güçlü bir inanç bulunmamaktadır. Öyle geliyor ki bu düşüncenin arka planında, İslâm felsefesinin başlangıcını, çeviri faaliyetlerine dayandırma hâkim fikri yatmaktadır. İnsanın yaşadığı dünyaya dair merakı, insanlık tarihi kadar eskidir. İnsan olgusunu ve Kur'an ve hadislerde bulunan, konuya işaret eden bilgileri yok sayarak, yaratma konusundaki tartışmaları, İslâm'ın doğuşundan iki yüzyıl kadar sonrasında başlatmak kabul edilebilir görünmemektedir. Ancak yaratma düşüncesinin bir sorun olarak, sistemli bir şekilde zikredilen tarihten itibaren tartışmaya başlandığını söylemek mümkün olacaktır. İslâm felsefesinin ortaya çıkışı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesine Giriş", **İslâm Felsefesi Tarihi** içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, Grafiker Yay., 2012, s. 24-35.

⁹⁵ Engin Erdem, **İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2006, s. 60

evrenin de nedeni gibi ezeli ve ebedi olduğunu kabul ederken mütekellimûn söz konusu ilişkisi fâil-meful/halik-mahlûk ilişkisi bağlamında ele alıp, evrenin Tanrı'nın nihaî planda bir nedene bağlı olmayan özgür tercihi ile yokluktan sonra ve yoktan yaratılmış olduğunu dolayısıyla ezeli olmadığı gibi ebedi de olamayacağını kabul etmektedirler.⁹⁶ Ayrıca burada âlemin “mahlûk” olması hususunda bir ittifak olduğunu belirtmek gerekir. İki grup arasındaki tartışma, “mahlûk” tabirini hudûs kavramının mı imkân kavramının mı daha doğru bir şekilde karşıladığı hakkındadır.⁹⁷

Ezeli yaratma (imkân) ve sonradan yaratma (hudûs) düşüncesini detaylıca ele almadan evvel, İslâm düşünce geleneğinde ilk filozof olarak kabul edilen, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aksine sudûru değil de belirli bir zamanda yoktan yaratmayı kabul eden Kindî'nin⁹⁸ düşüncelerini zikretmek uygun olacaktır.

Kindî, âlemin var oluşunu ve Tanrı-âlem münasebetini, müslüman bir filozof olması nedeniyle yaratıcı Tanrı fikriyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre âlem, ezeli değildir ve yoktan yaratılmıştır. Ezeli varlık, mutlak yokluk kendisi için söz konusu olmayan, varlığını sürdürmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, sebepsiz olan varlıktır.⁹⁹ Bu sebebi olmayan ezeli varlık, âlemi bir defada, yoktan, zamanın ve maddenin olmadığı bir ortamda, mutlak anlamda yaratıcı kudretinin fiiliyle yaratan Allah'tır. Âlemin varlığı, sürekliliği ve sürekliliğinin süresi O'nun iradesine bağlıdır.

⁹⁶ Yaşar Aydın, “Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine”, **Diyanet İlmî Dergi**, 2 (2018), s. 40.

⁹⁷ Veysel Kaya, **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yay., 2015, s. 73.

⁹⁸ Kindî, ele aldığı konular ve tartışma metodu açısından, Ebû Rîde ve Walzer tarafından Mutezile kelâmının bir filozofu olarak kabul edilmektedir. Ivry ise onun, Mutezile kelâmcılarıyla ortak ilgileri paylaştığını söylemekle birlikte, felsefi sisteminde, John Philoponus ve Aristoteles'nun etkisinde farklı bir yöntem kullandığını ortaya koyarak Mutezile dışında bir yerde konumlandırılması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Adamson da Ivry'yi destekler nitelikteki makalesinde, Kindî'nin ilâhî sıfat, yaratma ve insan hürriyeti gibi meselelerde Mutezile ile birleştiği ve ayrıştığı noktalara dikkat çekmektedir. Bu makale, özellikle ilk dönem kelâmcılarının âlemin yaratılmasıyla ilgili olarak tartıştıkları, Kindî düşüncesinin arka planını ve de İslam filozoflarının “şey”, “yok”, “imkân” gibi düşüncelerinin kaynağını gösteren, “ma'dumun şeyliği” meselesini ele alması bakımından oldukça önem taşımaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Rîde, “Kindî ve Mutezile”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1** içinde, çev. Numan Konaklı, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2014, s. 136-140; Richard Walzer, “Kindî ve Mutezile Etkileşimi: Kindî Üzerine Yeni Araştırmalar”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i 1** içinde, çev. Mustakim Arıcı, s. 141-169; Alfred L. Ivry, “Kindî ve Mutezile: Felsefi ve Politik Bir Yeniden Değerlendirme”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i 1** içinde, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, s. 170-184; Peter Adamson, “Kindî ve Mutezile: İlâhî Sıfatlar, Yaratma ve Hürriyet”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i 1** içinde, çev. Ali Fikri Yavuz, s. 185-211.

⁹⁹ Kindî, **Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2002, s. 148.

O, fiilinin durmasını dilerse, dilediği zaman âlem bir anda yok olur. ¹⁰⁰ Âlemin bir nicelik olduğunu ve bu nedenle sonsuz ve sınırsız olamayacağını söyleyen Kindî, âlemin sonluluğunu kanıtlamaya çalışarak aslında onun ezeli olmayıp sonradan var olduğunu ve her sonradan olanın onu yoktan yaratan bir yaratıcısının bulunduğunu ispatlamayı hedeflemiştir. ¹⁰¹ Görüldüğü üzere Kindî, Platon ve Aristoteles’den farklı bir şekilde âlemin var oluşunu açıklamaya çalışmış, her şeyi yoktan yaratan Tanrı dışında başka bir şeyin ezeliğini kabul etmemiştir.

2.1. Ezeli Yaratma

Müslüman düşünürler, Allah’ı her şeyin yaratıcısı olarak görmekte, Tanrı-âlem ilişkisini de yaratıcı-yaratılan ilişkisi olarak tasavvur etmekte. Ancak bu ilişkinin ezeli mi zamansal mı olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. ¹⁰² Ayrıca Müslüman düşünürler Tanrı’nın ezeliğini savunmuşlar ancak bu ezeliğin nasıllığı ve âlemle nasıl ilişkilendirileceği konusunda ortak bir tutum ortaya koyamamışlardır. İslâm düşünce tarihinde, kökeni Yunan filozoflarına dayanan, âlemin var oluşunu ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklamaya çalışan bir anlayış olarak ezeli yaratma, Meşşâî filozoflarla özdeşleşmiştir.

Yaratmanın ezeli olduğunu savunan felâsifeye göre Tanrı, âlemi yaratmıştır ancak, O ezeli olduğu için, âlem de onunla birlikte ezelde vardır. Tanrı ve âlem arasında bir boşluk ya da zaman bulunmamaktadır. İbn Sînâ, Tanrı’nın âleminden önce oluşunu, illet olması bakımından zamansal değil, zâtî (zâtî hudûs) olduğunu belirterek açıklamaya çalışmıştır. ¹⁰³ Ayrıca ezeli kudrete sahip Tanrı’da; alet, zaman, amaç ve tabiat açısından herhangi bir değişim söz konusu olmadığından âlem, ezelde

¹⁰⁰ Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, “Aristoteles ve Kindî’ye Göre Âlemin Ezeliği ve Yaratılmışlığı Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Cevher Şulul, S. 6, 2000, s. 133.

¹⁰¹ Kindî’nin âlemin ezeliğine karşı geliştirdiği açıklamalara dair detaylı bilgi için bkz. Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 148-154; a.mlf., “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 199-202; a.mlf., “Sonsuzluk Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 203-205; a.mlf., “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s. 207-211.

¹⁰² Erdem, *İlâhî Ezeli ve Yaratma Sorunu*, s. 72.

¹⁰³ Tanrı’nın âlemin illeti olması demek, âlemin malûl olduğu için hem zorunlu olması hem de onunla arada bir zaman olmaksızın var olması demektir. Dolayısıyla Tanrı malûlünü zaman olarak değil zât olarak incelemiş olmaktadır. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ el- İlahiyyât (Metafizik)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004, C. 1, s. 148, 149.

yaratılmıştır.¹⁰⁴ Bu görüş, âlemin yaratılmadan ezeli olması ve mutlak ezeli olan Tanrı dışında başka ezeliğin varlığına kapı açması, Tanrı'nın zorunlu ve illet kabul edilmesi nedeniyle de özgürlüğünün kısıtlanması gibi tartışmalara yol açmıştır. Filozofların zikredilen görüşlerini Gazzâlî, hem felsefenin verilerinden faydalanarak¹⁰⁵ hem de âlemin ezeliğini tenkit eden Yahyâ en-Nahvî (ö. 570 [?]) gibi Hristiyan filozofların birikimlerinden istifade ederek¹⁰⁶ sistemli bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur.¹⁰⁷ Gazzâlî, filozofların âlemin ezeliğine karşı getirdikleri birçok delilden sadece dört tanesini tartışmaya değer bulmuştur. Biz de Meşşâîlerin eleştirilen düşüncelerini, bu deliller¹⁰⁸ üzerinden anlatmaya çalışacağız.

Felâsifenin ilk deliline göre, Tanrı, eğer âlemi ezelde yaratmasaydı, onun imkân olarak kalması ve ebediyyen varlık alanına çıkmaması gerekirdi. İliyet ilkesi gereğince zorunlu olandan zorunlu olan, ezeli olandan ezeli olan sudûr etmelidir.¹⁰⁹ Kadîm olandan, hâdis olanın çıkması mümkün değildir. Âlemin hâdis olduğu varsayıldığında, onun varlığından önce bir yokluk söz konusu olacaktır ki bu da Tanrı'nın hiçbir fiilin olmadığı bir anın bulunduğu anlamına geleceğinden böyle bir varsayım imkânsızdır.¹¹⁰ Ayrıca hâdis olmak, belirli bir zamanda varlığa çıkmaktır ki âlemin var olduğu belirli bir zaman var ise, bu zaman neye göre belirlenmiş, neden daha önce ya da daha sonra değil de o zamanda olması istenmiştir? Bu sorulara Tanrı'nın kudreti ya da iradesine dayanarak verilecek cevap her ne olursa olsun Tanrı'nın kemâlâtı ile bağdaşmayacaktır. Tanrı'nın iradesini etkileyecek bir şeyin söz konusu olması, iradesinin üzerinde bir iradenin var olması demek olduğundan ve de iradesinde değişme bulunduğu anlamı taşıdığından; âlem, zâtı itibariyle sıfatları

¹⁰⁴ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 16.

¹⁰⁵ Gazzâlî, **el-Munkızu min-ad-dalâl**, çev. Hilmi Güngör, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1948, s. 13, 14.

¹⁰⁶ Harry Austryn Wolfson, **Kelam Felsefesine Giriş**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yay., 1996, s. 55.

¹⁰⁷ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 14-47.

¹⁰⁸ Sözü edilen delillerin Hocaşâde'de ele alınışı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Veysel Kaya, "Âlemin Ezeliği Tartışmalarında Hocaşâde'nin Yeri", **Uluslararası Hocaşâde Sempozyumu - Bildiriler**, ed. Tevfik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa, Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011, s. 257-266.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ el- İlahiyyât (Metafizik)**, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2005, C. 2, s. 116-118; Fârâbî, **Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye**, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1993, s. 48-53; Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 15, 16.

¹¹⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 140-141; a.mlf., **en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye**, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985, s. 294

değişmeyen ve sürekli fiil halinde olan Tanrı tarafından ezelde yaratılmış olmalıdır.¹¹¹

Âlemin ezeliliğini ispat etmeye çalışan felâsife, ikinci delillerini, öncelik-sonralık bakımından açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre, iki şey arasındaki ilişki, baba-oğul arasında zaman; imam-cemaat arasında mekân; âlim-cahil arasında şeref; bir-iki arasında tabiat ve illet-malûl arasında zât açısından öncelik-sonralık olarak beş şekilde gerçekleşir.¹¹² Bunların ilkinde zaman bakımından öncelik-sonralık söz konusuyken diğer dördünde zaman bakımından birliktelik söz konusudur. Tanrı illet, âlem de malûl olduğu için, aralarındaki öncelik-sonralık ilişkisi, birliktelik ilişkisidir ki bu durum Tanrı'nın âlemden zaman bakımından değil zât bakımından önce olduğunu gösterir. Tanrı ve âlem, her ikisi birden ya hâdis ya da ezelî olmalıdır. Tanrı'nın hâdis olması imkânsız olduğuna göre âlem de Tanrı gibi ezelîdir.¹¹³ Görüldüğü üzere bu delil, zamanın tabiatından ziyade Tanrı'nın sebepliliğinin mâhiyetine dayandığı için birinci delilin devamı niteliğindedir.¹¹⁴

Konuyu bir de hareket ve zaman ilişkisi üzerinden kanıtlamaya çalışan felâsifeye göre, hareketin sayısı olan zaman ezelîdir, dolayısıyla hareketli olan âlemden ezelîdir. Onların, bunu temellendirmek için kullandıkları argüman ise şudur: Tanrı'nın üç tane âlem yaratmış olduğunu varsayalım. Yaratıldığı andan itibaren birinci âlem toplam bin iki yüz, ikinci âlem bin yüz ve yaşadığımız âlem de bin dönüş yapmış olsun. Bu üç âlem arasında aşikâr olan nicelikler ne Tanrı'nın bir niteliği ne de âleminin yokluğunun bir sıfatıdır. O, ancak harekettir. Bu durumda hareketteki niceliği ölçen zaman, hareket ve hareketli olan âlem ezelî olmalıdır.¹¹⁵

Felâsife, âlemin ezeliliğini kanıtlamaya çalıştıkları üçüncü delillerini, imkânın mâhiyeti üzerine kurmuşlardır. Bunun için öncelikle varlık sınıflandırmasından bahsederler. Onlara göre, bir şey var olmadan önce ya zorunlu ya da imkânsız ya da mümkündür. Zâtı itibariyle imkânsızın, var olması asla mümkün değildir. Zorunlu

¹¹¹ Fârâbî, “Füsûlû'l-medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)”, Fârâbî'nin İki Eseri içinde, çev. Hanifi Özcan, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2005, s. 114-116; İbn Sînâ, en-Necât, s. 288-292; Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 15, 16.

¹¹² İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 146-151; a. mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 136-138.

¹¹³ İbn Sînâ, en-Necât, s.292, 293; a. mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 135-142; Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 31, 32.

¹¹⁴ Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik Yay., 2004, s. 115.

¹¹⁵ İbn Sînâ, en-Necât, s. 174, 175; Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 37, 38.

varlık da sadece Tanrı'dır. Mümkün ise, Tanrı dışında var olan her şeydir.¹¹⁶ İmkânın bir başlangıcı yoktur. Eğer bir başlangıcı var denilirse var olmadan önceki durumu imkânsızlık olurdu. Bu da onun hiçbir zaman var olamayacağı ve de Tanrı'nın âlemi mümkün olmadığı için var edemeyeceği gibi bir sonuca götüreceğinden kabul edilemez.¹¹⁷ İbn Rüşd, burada fâilin imkânı ile nesnenin imkânın farklı olduğunun altını çizerek fâilin kudretinin ancak mümkün varlık üzerinde gerçekleşebileceğini, nesneye imkân halini veremeyeceğini ifade etmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla hâdis bir varlık olan âlemin, var olmasından önce var olma imkânı bulunmaktadır. İmkân ezeli olduğu için, âlem de ezelîdir.¹¹⁹

Mezkûr görüşlerden anlaşıldığı üzere felâsife, Tanrı'dan farklı bir ezeliliğe sahip olan âlemin, Tanrı tarafından ezelde yaratıldığını düşünmekteledir. Şimdi ise onların nasıl bir yaratma anlayışına sahip olduklarını ele almak yerinde olacaktır.

Fârâbî ve İbn Sînâ, âlemdeki tüm varlıklar için mâhiyet ve varlık kavramlarından söz etmek gerektiğini ve bu iki kavramın birbirinden farklı olduklarını belirtmişlerdir.¹²⁰ Bu durumda bir varlığın var olabilmesi için bu ikisinin bir araya gelmesi şarttır. Hiçbir şey kendi varlığına sebep olamayacağından, onları bir araya getirecek şey, kendileri dışında bir sebep olmalıdır.¹²¹ Teselsül olmaması için, bu sebepte, varlık-mâhiyet ayrı olmamalıdır.¹²² O zaman varlıklar, varlık-mâhiyet ayrılığı ve aynılığına göre ayrılmaktadır. Varlığı mâhiyetinden ayrı olan ve var olması için bir sebebe ihtiyaç duyan varlığa, *mümkün*; varlığı mâhiyetinin aynı olan ve varlığının sebebi kendi olan varlığa da *Zorunlu Varlık* denilmektedir.¹²³ Her açıdan yetkin ve tek olan Zorunlu Varlık'ın,¹²⁴ mümkün varlıkla ilişki kurduğunda, yani onu var kıldığında, kendisinde bir eksikliğin oluşmaması gerekmektedir. Bu durum, mümkünü, Zorunlu

¹¹⁶ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s.118, 119; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 262, 263.

¹¹⁷ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 162-163.

¹¹⁸ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)**, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986, s. 55.

¹¹⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 254.

¹²⁰ Fârâbî, **Füsûlü'l-medenî**, s. 103, 104; İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 29; a. mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 9, 10.

¹²¹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 2, s. 84-86

¹²² Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 119; İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 2, s. 88, 89.

¹²³ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 118; İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 35-40.

¹²⁴ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 118, 119; İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 2, s. 100.

Varlık tarafından yaratılmasından ötürü, zâtı açısından mümkün başkası tarafından zorunlu yapmaktadır.¹²⁵ Başkası tarafından zorunlu olan mümkün varlık, imkânı kendinden önce olmayan ve imkânı kendinden önce olan şeklinde ikiye ayrılır. İmkânı kendisinde önce değil de var oluşları ile aynı zamanda olan bu varlıklar, ilk anda fiil halinde olan akıllardır. İmkânı kendisinden önce bulunan varlıklarsa hudûs-oluş dünyasının varlıklarıdır.¹²⁶ Yaratma gerçekleşirken bir olan Zorunlu Varlık'tan çokluğun nasıl çıkacağı; varlığı mâhiyetinin aynı olan bu varlığın, varlık-mâhiyet ayrımı olan mümkün varlıkları nasıl var edeceği soruları esas alınmıştır.

Yaratmayı, ilk kez Plotinus tarafından ortaya atılan sudûr teorisinden etkilenerik ve Batlamyus'un astronomi kuramının içini doldurarak¹²⁷ açıklamaya çalışan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, Tanrı her şeyin illetidir ve tüm var olanların varlıkları aşama halinde ondan sâdır olmaktadır.¹²⁸ Bu teoriye göre, bir olan Tanrı'dan çokluk çıkarken yani âlem var olurken onun basitliğine ve birliğine halel gelmemelidir. Çokluğu sağlayan madde ve aletin Tanrı ile birlikte bulunması söz konusu olmadığına göre, bunu sağlayacak olan araçlardır. Bu durumda, araçların Tanrı'dan varlığın sudûrunu nasıl sağlayacağı gibi bir sorun zuhur edecektir. "Bir'den bir çıkar" ilkesi ve Tanrı'nın yetkinliği gereğince, içinde amaç barındırmayan tek bir fiil ile sudûr gerçekleşmelidir. Tanrı'nın kendi kendini bilmesi, varlığın ondan çıkması için yeterlidir. Tanrı'nın kendi kendini düşünmesi ile başlayan sudûr sürecinde, O'ndan ilk çıkan şey hem kendini hem zâtını düşünen İlk Akıldır. İlk Akıl kendi açısından birliği ama bildikleri açısından çokluğu barındırır. İlk aklın Tanrı'yı düşünmesi neticesinde ikinci akıl, Tanrı sebebiyle zorunlu olduğunu düşünmesi sonucunda ilk feleğin nefsi, zâtının mümkün olduğunu düşünmesiyle de ilk feleğin maddesi oluşmaktadır.¹²⁹ Yani İlk Akıl, benzersiz aklî bir cevher olarak yaratılmakta

¹²⁵ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 37, 38.

¹²⁶ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 254.

¹²⁷ Plotinus, **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi, 1996, s. 21-24, 39-42; Kumeir, **İslam Felsefesinin Kaynakları**, 139-146.

¹²⁸ Fârâbî, **Erdemli Şehrin Halkının Görüşlerinin İlkeleri (el-Medinetü'l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan)**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yay., 2018, s. 28-33.

¹²⁹ Zorunlu Varlık'ın kendi kendini düşünmesiyle başlayan varlık verme sürecinde, âlem, ardışık varlıklar dizisi şeklinde Zorunlu Varlık'tan sudûr eder. Varlığın sudûru, Fârâbî'de ikili, İbn Sînâ'da üçlü olarak gerçekleşir. Detaylı bilgi için bkz. Fârâbî, **Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye**, s. 48-52; a. mlf., **el-Medinetü'l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan**, s. 81-85; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 310-316, a. mlf., **Metafizik**, C. 2, s. 145-151.

(ibdâ'), bu İlk Akıl aracılığıyla da yeni bir aklî cevher ve göksel bir cisim, varlık kazanmaktadır. Batlamyus kozmolojisindeki dokuz gök küresinin varlığı ve on akıl, sırasıyla yeni bir akıl ve göksel cisim gerçekleşmeyinceye değin, bu şekilde var olmaya ve varlık vermeye devam etmektedir.¹³⁰ Sudûr, peş peşe gelen akılların düşünmeleriyle ve varlık bulmalarıyla onuncu akılda (faal akıl) son bulur. Onuncu akıl diğer bir deyişle Faal Akıl (Vâhibu's-suver), filozoflarca vahiy meleği olan Cebrâil ile sonlanan bu süreçte, ay-üstü âleminin oluşumu tamamlanmaktadır. Tanrı'ya uzak olduğu için eksik olan, diğer akıllar gibi yeni bir aklın oluşmasını sağlayacak yetkinliğe sahip olmayan Faal Akıl, ay-altı âlemi için oldukça etkin bir konumda bulunmaktadır. Onun ve göksel cisimlerin tesiriyle ay-altı âlemdeki varlıkların ilkesi olan heyûlâ ve dört unsur; bunların karışımlarından da daha az mükemmelden daha çok mükemmele doğru bir hiyerarşiyle madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan ortaya çıkar.¹³¹

Fârâbî ve İbn Sînâ, yaratılışı açıkladıkları sudûr teorisine ek olarak yaratmayı ifade etmek için "halk" ve "ibdâ'" kavramlarını kullanmaktadır.¹³² İbn Sînâ, madde ve suret içeren varlığın meydana gelmesi anlamı verdiği "halk" kavramını, ay-altı âlemdeki varlıkların yaratılışı için kullanmaktadır. O, Fârâbî'den devraldığı, yoktan bir nesne var etmek ve varlığı kendinden olmayan o nesnenin devamlılığını sağlamak manasındaki "ibdâ'" kavramına; madde, alet ve zaman gibi araçlar olmaksızın bir defada benzersiz bir şekilde yaratma anlamı da vermiştir.¹³³ İbn Sînâ'nın "ibdâ'" sözcüğüne yüklediği anlamlara bakıldığında, maddesi olmadan yoktan yaratmayı kabul ettiğini,¹³⁴ yaratılan ilk varlık olan birinci aklı "mübde'" olarak değerlendirdiğini¹³⁵ söylemek mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Sînâ'nın "ibdâ'"nın ezelde gerçekleştiğini düşünmesidir. Ona göre, varlığı kendinden olmayan her varlığın bir var edeni vardır, yani nedeni sayesinde varlık bulmuştur. Bu varlık, tüm zamanlarda varlığını, başlangıcı olmayan nedeninden aldığı, ondan sonra

¹³⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 158.

¹³¹ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 120, 121; **Metafizik**, C. 2, s. 155-159.

¹³² Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 119; a. mlf., **Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s. 175; İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı**, s. 64; a. mlf., **Metafizik**, C. 2, s. 12.

¹³³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 139.

¹³⁴ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 2, s. 12.

¹³⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 153.

var olduğu için muhdestir. Ancak burada belirtilen hudûs, yukarıda da bahsedildiği gibi zâtî hûdustur ve üzerinden zaman geçmeden yaratılmış olması bakımından “ibdâ” ile birleşmektedir.¹³⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ’nın “halk” sözcüğü ile zamansal hudûsu ve ay-altı varlıkların var oluşunu; “ibdâ” sözcüğü ile de zâtî hudûsu ve yaratmayı, yani mutlak yokluktan sonra nesneye eksiksiz, tam varlık verilmesini kastettiğini söyleyerek sudûr teorisini yaratma olarak gördüğünü belirtmek mümkün olacaktır.¹³⁷ Fârâbî ve İbn Sînâ’nın ezeliyet düşünceleri yaratmayı nefyetmemektedir. Yani onların hem yoktan yaratmayı var etme olarak kabul ettiklerini hem de yaratmanın ezeli olduğuna inandıklarını, böylece, yaratma ile ezeliyeti birleştirmiş olduklarını söyleyebiliriz.¹³⁸

Âlemin yaratılışının ezeliyetini savunan, ancak sudûr teorisine, doğru olmadığını ve mantikî çelişkiler barındırdığını söyleyerek karşı çıkan İbn Rüşd’e göre, Fârâbî ve İbn Sînâ, teorilerinin temelinde bulunan ilkeyi, Aristoteles’den aldıkları “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesini yanlış anlamışlardır. O, Aristoteles’in bu söz ile ay-üstü ve ay-altı âlemde var olanların her birinin varlığının, aralarındaki illet-malûl ilişkisiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu ilişki sayesinde var olan her bir varlık, yine bu ilişkiden ötürü bir bütün olarak âlemi oluşturmaktadır. Bu irtibat, bir fâil tarafından sağlanmaktadır ki bu fâil, başkasına muhtaç olmayıp zâtî gereği var olan İlk Fâil’dir. Dolayısıyla tek tek ve de bir bütün olarak âlemin oluşmasını sağlayan, ondaki birliğe de çokluğa da sebep olan İlk Fâil’dir. Âlem, İlk Fâil’in eseridir, O’ndan çıkmıştır.¹³⁹

İbn Rüşd, âlemin ezeli ya da hâdis olması ile ilgili yapılan tartışmalara, kavramlara yüklenen anlamların sebep olduğuna inanmaktadır. O varlığı üç grupta ele alır. Bunlar: Varlığı kendinden olan “*Zorunlu Varlık*” (Tanrı), aynı zamanda öncesiz olduğu için “*kadîm*” olan varlık; bir şeyden, başka biri sayesinde var olan tikel şeyler, zaman içerisinde yaratıldıkları için “*hâdis*” ve bir şeyden, başka biri tarafından yaratıldığı için “*hâdis*” ancak zaman dışı olarak yaratıldığından aynı zamanda

¹³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 254.

¹³⁷ Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 122.

¹³⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ’da Tanrı-Evren İlişkisi ve Şehristânî’nin Ona Yönelttiği Eleştiriler*, İstanbul, Bilge Adamlar Yay., 2010, s. 350.

¹³⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 97-100.

“*kadîm*” olan varlık. Bir fâil tarafından yaratılan âlem, hem hâdis hem de kadîm varlıktır. Çünkü âlem her iki hali de ihtiva etmektedir. Bundan ötürü o, ne tam olarak ezeli ne de tam olarak hâdis addedilebilir.¹⁴⁰ Âlemin bir yaratıcısı olduğu temele alındıktan sonra yapılacak her tür tartışmanın literal düzeyde kalacağını söyleyen İbn Rüşd, çözüme katkıda bulunmak üzere “sürekli yaratma” kavramını kullanmayı önermektedir.¹⁴¹ O, bu çözüm önerisiyle ilk muharrik anlayışını savunan Aristoteles ile sudûr teorisini geliştiren Fârâbî ve İbn Sînâ’dan ayrılmakta,¹⁴² ezeli yaratma içerisinde değerlendirilebilecek kendince bir yaratma modeli sunmuş olmaktadır.

Ezeli yaratma modeli, özelde sudûr teorisi, Tanrı’dan başka ezeliilerin bulunması, bir olan Tanrı’dan çokluğun çıkmasının açıklanmasındaki güçlük, Tanrı’nın iradesinin sudûrdaki pasif rolü, Tanrı’ya zorunluluk atfetmek gibi bazı meselelerde tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sonradan yaratma anlayışını benimseyenlerin görüşleri verilirken onların düşüncelerini temellendirmek adına, ezeli yaratma ve sudûr teorisine ne tür eleştiriler getirdikleri, detaylı olarak ifade edilecektir.

2.2. Sonradan Yaratma

Kelâmcılar, Tanrı’yı tek ezeli varlık olarak tasavvur etmekte, bunun sonucunda da âlemin hâdis, başka bir deyişle yoktan yaratıldığını ve bir başlangıcının olduğunu düşünmektedir. Felâsifenin ezeli yaratma düşünceleri karşısında kelâmcıların sonradan yaratma düşünceleri bulunmaktadır. Ancak birçok yerde yoktan yaratma ifadelerine rastlanmakta ve bunun sonradan yaratma ile aynı olduğu, ezeli yaratmanın da karşısında durduğu zannedilmektedir.

İlk çağ filozofları, “yoktan yok çıkar” düşüncesinin etkisiyle, âlemin ezelden beri bulunan bir maddeden var olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁴³ Âlemin hiçbir şeyden mi yoksa mevcut ezeli maddeden mi yaratıldığı sorunu, İslâm kelâmında “ma’dum” un

¹⁴⁰ İbn Rüşd, **Faslu’l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi**, çev. Bekir Karlığa, İstanbul, İşaret Yay., 1992, s. 85-87.

¹⁴¹ Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik Yay., 2003, s. 183-198.

¹⁴² Hüseyin Sarioğlu, “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”, **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 389. İbn Rüşd’ün sürekli yaratma teorisiyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 183-198.

¹⁴³ Erdem, **İlâhî Ezeliilik ve Yaratma Sorunu**, s. 60.

bir şey olup olmadığı sorunu olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴⁴ Bu “yok” denen şeyin niteliği, hatta onun “şey” olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı konusunda tartışmalar olmuştur. O halde yoktan yaratma meselesine dair en önemli kavram, “yokluk/ma’dum” kavramıdır. Ancak, yokluk kendi başına düşünülemeyen, sadece varlığın olumsuzlanması/nefyedilmesi ile anlaşılabilen bir içeriğe sahip olduğu için, yokluğun neliği, var olan somut veya soyut nesnelerin varoluş özelliklerine bakılarak anlaşılmaya çalışılmıştır.¹⁴⁵

“Ma’dum”un şeyliği meselesindeki esas problem, ona ontolojik bir anlam atfedildiğinde Tanrı ile birlikte ezeli bir maddenin bulunması şeklinde bir sakıncanın doğmasıdır. Bu sakınca nedeniyle kelâmcılar ve bazı filozoflar, âlemin “şey”den (min şey) yaratılmadığını ortak olarak vurgulamışlar, buna karşıt olarak “hiçbir şey” (la min şey) veya “hiçbir şeyden” (min la şey) kavramlarını geliştirmişlerdir.¹⁴⁶ Burada hayati önem taşıyan nokta, âlemin hiçbir şeyden mi (mutlak yokluk) yoksa bir şeyden mi (ezeli madde) meydana geldiğidir.

Âlemin yaratılışı ile ilgili ehli sünnet kelâmcıları, Allah’ın mutlak yoktan ve sonradan (yok iken) onu yarattığını benimserken; felâsifenin âlemin ezeli olduğunu savunmaları onların, yoktan yaratmayı inkâr ettikleri şeklinde bir algıya sebep olmaktadır. Ancak yukarıda zikredildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ, “ibdâ” yani yoktan yaratmayı kabul etmekte ancak bunun sonradan değil ezelde gerçekleştiğini düşünmektedir. Âlem madde, alet ve zaman gibi hiçbir sebebe başvurulmaksızın, Tanrı tarafından ezelde benzersiz bir şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla yoktan yaratma filozofların savunduğu ezeli yaratmanın karşısında bulunmamaktadır. Onlar, kelâmcılara karşı ezeli yaratmayı savundukları için, yok iken yaratmayı değil de yoktan yaratmayı da reddettikleri zannedilerek yanlış anlaşılmışlardır.

Kelâmcılar, yoktan yaratılışı kabul etmekle birlikte âlemin yaratılmasıyla, daha çok onun bir başlangıcı olduğunu kastetmektedirler. Onlara göre ezeli kavramı,

¹⁴⁴ Harry Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yay., 2001, s. 274.

¹⁴⁵ Erdem, **İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu**, s. 62.

¹⁴⁶ Şaban Ali Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, Ankara, Akçağ Yay., 1998, s. 168

sadece başlangıcının olmaması anlamına gelmemekte, aynı zamanda kendi kendine yetmek anlamını da taşımaktadır. O halde, âlemin ezeli olduğunu düşünmek, onlara göre âlemin yaratılışını da yaratıcısını da inkâr etmek manasına gelmektedir.¹⁴⁷ Kelâmcıların yaratma anlayışlarını ve ezeli yaratma eleştirilerini; kelâm disiplinine felsefi bir ilim olma hüviyetini kazandıran,¹⁴⁸ âlemi ezeli kabul ettikleri için filozofları küfür ile itham eden,¹⁴⁹ ve filozofların düşüncelerini sistematik bir şekilde tenkit eden bir kelâmcı olduğu için, Gazzâlî üzerinden vermek, konunun genel çerçevesini çizmek adına uygun olacaktır.

Yaratma teorisinde, yaratan ve yaratılan şeklinde iki taraf bulunmaktadır. Yaratan ve yaratılan varlığa dair, nasıl bir tasavvura sahip olunduğu, yaratma anlayışında belirleyici rol üstlenmektedir. Bu nedenle Gazzâlî'nin yaratma düşüncesini ele alırken, varlık anlayışından başlamak gereklidir. Ona göre varlık, var olması bakımından; varlığı kendinden olan ve varlığı başkasından olan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Varlığı zâtından olmayıp onu başkasından alan varlık, varlık kazanmadan önce gerçek varlığı bulunmayan, zâtî yönüyle sırf yokluk olan varlıktır. Varlığı kendinden olan gerçek varlık ise sadece Allah'tır.¹⁵⁰

Bilindiği gibi İbn Sînâ varlığı, varlık-mâhiyet ayrılığı ve aynılığı üzerinden sınıflandırmıştır. Ona göre Tanrı'nın mâhiyeti bulunmamakta, sadece varlığı (inniyeti) bulunmaktadır. Kelâmcılar, özelde Gazzâlî, Tanrı'nın mutlak sınırsızlığının temelinde mâhiyetinin olduğunu düşünmekte, O'nun varlığı ve sıfatları konusunda bilişsel bir tavır ortaya koymaktadır.¹⁵¹ Ona göre, mâhiyeti ve varlığı olmayan bir varlıktan söz etmek mümkün değildir. Salt yokluk, yok olduğu varsayılan bir varlığa nisbet etmeksizin düşünülemediği gibi salt varlık da belirli bir hakikate nispet etmeksizin düşünülemez. Özellikle de bir tek varlıktan söz ediliyorsa, onun mâhiyetini reddetmek, hakikatini reddetmek olacaktır. Hakikati reddedilen bir şeye de zaten varlık

¹⁴⁷ Muammer İskenderoğlu, "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine, **Marife: Bilimsel Birikim**, 2 (2005), s. 45.

¹⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", **DİA**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002, C. 25, s. 197, 200.

¹⁴⁹ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 225.

¹⁵⁰ Gazzâlî, **Varlık, Bilgi, Hakikat: Mişkâtü'l-envâr**, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2016, s. 44, 45.

¹⁵¹ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 51:1 (2010), s. 63.

denilemez.¹⁵² İbn Sînâ, varlık-mâhiyet ayrımı olan varlıklara varlık verenin, varlığı mâhiyetinden ayrı olmayan bir varlık olması gerektiğini düşünmekte, kendi varlığının sebebi olan bu varlığa diğer varlıkların muhtaç olduğunu belirtmektedir.¹⁵³ O, bu anlayış doğrultusunda varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmakta, Tanrı dışında her şeyi mümkün ve muhtaç sayarak yaratma fikrini temellendirmektedir.

Gazzâlî'ye göre varlık en genel şeydir ve varlığı zâtının gereği olmayan (mümkün) ve varlığı zâtının gereği olan varlık (zorunlu) olarak ikiye ayrılır.¹⁵⁴ Mümkün, var olabilmesi imkân dahilinde olan varlıktır ki kaynağını Zorunlu Varlık'tan alır, ondan sonra gelir.¹⁵⁵ O, felâsifenin, “zorunlu” için varlığının bir nedeni olmayan, “mümkün” için var olması için kendi dışında bir nedeni olan, şeklinde bir şey kastediyorlarsa, sözlerine kendisinin de katıldığını belirtmektedir. Yani ona göre, var olmak için kendi dışında bir nedeni bulunan mümkünken kendi dışında bir nedeni bulunmayan da mümkün değildir. Eğer bunun dışında bir anlam kastediliyorsa, onları kabul etmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁵⁶ Ona göre, mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesi de imkânsız değildir. Çünkü o, Allah'ın ezelî ve kâdir olmasından, dilediğini dilediği zaman yapabilmesinden ötürü, varlığı, bir durumda imkânsız iken bir durumda mümkün kılabilceğini düşünmektedir.¹⁵⁷ Gazzâlî'nin, varlık bir durumda imkânsız, bir durumda mümkün olabilir demesinin sebebi, onun imkâna ve imkânsıza yüklediği anlamla ilişkilidir. O, aklın temel ilkeleriyle belirlenenler ve belirlenmiş gibi olanlar şeklinde iki türlü imkânsızlıktan bahseder. İkinci tür imkânsızlık ona göre, Allah'ın güç yetirebileceği her şeydir ve Allah'ın iradesiyle de kudretiyle de ilişkilidir.¹⁵⁸ Yani yaratılanın imkânı, yalnızca onu yaratmaya güç yetiren için mümkün olmasıdır.¹⁵⁹ Gazzâlî'nin burada asıl karşı çıktığı husus, filozofların sahip olduğu, Tanrı'nın imkâna göre varlık vermesi ve imkânın ezelî

¹⁵² Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 117.

¹⁵³ Toshihiko Izutsu, **İslam'da Varlık Düşüncesi**, İstanbul, İnsan Yay., 1995, s. 140, 141.

¹⁵⁴ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 70, 71; a.mlf., **Makâsidu'l-Felâsife**, nşr. Mahmûd Bîcû, Dimaşk, Matba'atu's-Sâbah, 2000, s. 100-103.

¹⁵⁵ Gazzâlî, **El-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihî (Ehli İçin)**, çev. Muammer Esen, Ankara, Araştırma Yay., 2005, s. 65.

¹⁵⁶ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 82.

¹⁵⁷ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 39, 40.

¹⁵⁸ Ömer Bozkurt, “Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, XIII/1 (2009), s. 177.

¹⁵⁹ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 43.

olarak bulunması görüşleridir. İmkân, izafî bir nitelik olduğundan, kendi başına bulunamayacağından, dayanacağı bir yer (mahal) gereklidir ki bu yer maddedir. Her yaratılandan önce bir madde bulunduğundan, geriye doğru gidildiğinde, ilk maddenin yaratılmış (hâdis) değil de ezelfi olduğu sonucuna ulaşılır. Bu, Gazzâlî'nin şiddetle karşı durduğu bir düşüncedir. Ona göre imkân, vucudî değil zihnî bir kavramdır. Âlemin yaratılmışlık imkânı süreklidir ve yaratılmasının düşünölemeyeceği hiçbir zaman yoktur.¹⁶⁰

Gazzâlî varlığı, mümkün ve zorunlu olarak sınıflandırmış olsa da kelâmcı temayülleri doğrultusunda ve yaratan-yaratılan bağlamında, var oluşu bakımından varlığı; “hâdis” ve “kadîm” olarak ele almaktadır. Kadîm varlık, başlangıcı ve sebebi olmayan tek varlık olan Allah iken hâdis varlık, Allah tarafından zaman içerisinde (sonradan) yoktan yaratılan varlıktır.¹⁶¹ Yani kadîmden maksat Allah, hâdisten maksat âlemdir. O bakımdan Gazzâlî, âlemin ezelfi olduğunun düşünölmesine karşı çıkmakta, felâsifeyi şiddetle eleştirmektedir. Âlemin ezelfi kabul edilmesi, Tanrı'dan başka ezeliilerin olması gibi bir sorunu beraberinde getirmesi yanında; kelâmcıların, Allah'ın varlığını ispat etmede kullandıkları en temel delil olan “hudûs delili”nin de anlamını yitirmesi gibi büyük bir sorun doğuracaktır.¹⁶² Bu genel girişten sonra âlemin ezeliiliği ile ilgili felâsifenin delil sadedinde zikrettiklerini ve Gazzâlî'nin onları nasıl anlayıp değerlendirdiğini anlatmak uygun olacaktır.

Gâzzâlî, İbn Sînâ'nın âlemin ezelfi olduğuna dair geliştirdiği “ezelfi olandan hâdis varlığın çıkmasının imkânsız olduğu” delilini, Aristoteles'ten beri varlığı kabul edilen illiyet ilkesinden ve benimsediği Yeni-Eflâtuncu sudûr nazariyesindeki varoluşun zorunluluğu anlayışından hareketle temellendirdiğini düşünmektedir.¹⁶³ Ona göre, kadîm varlıktan hiçbir zaman hâdis varlık çıkmaz demek, hâdisin teselsülüne yol açacaktır ki bu durum Allah'ın varlığının kanıtlanmasına bile engel teşkil edecektir. Ayrıca felâsife hem âlemi hem de âlemde var olan her bir varlığı

¹⁶⁰ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 41, 42.

¹⁶¹ Gazzâlî, **Mihakkü'n-nazar**, thk. Refik el-Acem, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994, s. 83, 102.

¹⁶² Tuncay Akgün, “Gazali'ye Göre Yaratma”, **Dini Araştırmalar**, 38 (2011/1), s. 19.

¹⁶³ Muhammet Özdemir, **Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2012, s. 124.

mümkün görmektedir ki bu, bütün olarak âlemi yaratan Allah'ın, tek tek her varlığı da zaman içerisinde yarattığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Bütün bunlar da felâsifenin eleştirilerinin geçersiz olduğunu göstermektedir.¹⁶⁴

Felâsifenin ilk delilde kullandıkları argümana göre, âlemin zaman içerisinde yaratılmış (hâdis) olduğu varsayıldığı takdirde, fâil ile fiil arasında zamansal bir boşluk oluşacaktır ki bu, Tanrı'nın iradesinden üstte bir iradenin olduğuna ve Tanrı'nın iradesinin değişmesi gibi problemlere sebep olacaktır. Gazzâlî, bu itiraza cevaben, İslâm hukukundaki kesin ve şartlı boşamadan örnekler vermektedir. Bir kimsenin eşine “boşadım” demesinden sonra boşanmasının araya zaman girmedığı takdirde kesin olmasıyla, “şu eve girerse boşadım” demesiyle de boşanma bir şarta bağlandığı için gerçekleşmesinin hemen olmamasından bahseder. Ona göre “boşadım” sözündeki sözün söylenmesi, söyleyenin iradesi ve boşanmanın gerçekleşmesi arasında bir zamanın bulunmaması, felâsifenin âlemin ezelî olarak yaratıldığını düşünmelerine benzemektedir. Oysa “şu eve girerse boşadım” şeklinde söylenilen sözde olduğu gibi, sözün söylenmesi, söyleyenin iradesi ve boşanmanın gerçekleşmesi için irade ve eylem arasında miktarı belirsiz bir zamanın geçmesi gerekmektedir. Bu da yaratmanın iddia edilenin aksine belirli bir zamandan sonra olabileceğini göstermektedir.¹⁶⁵ Felâsifenin illiyet prensibi gereğince, illet-malûl arasından zaman cihetinden bir ayrılık olmayacağı¹⁶⁶ görüşünden hareketle böyle bir itiraz geliştiren Gazzâlî'nin düşünceleri, Tanrı'nın eylemlerinde bir amaç olması sorununu ihtiva etmektedir. Gazzâlî, böyle bir itiraz geliştirilebileceğinin farkında olarak mensup olduğu kelâm geleneğinin Allah'ın iradesi ile ilgili görüşleriyle fikrini desteklemektedir. Ona göre, ezelî, özgür ve mutlak olan irade, eşit seviyede olan varlıklar arasından herhangi bir neden ve de gaye olmaksızın tercihte bulunabilir.¹⁶⁷ Gazzâlî, bu ifadeleriyle esasında insanlar için bağlayıcı olan şartların Allah için söz konusu olmadığını söylemeye çalışmaktadır. Yani illiyet prensibinin Allah ve sonradan olanda aynı şekilde olduğunu gösteren bir orta terimin bulunması gerektiğine işaret ederek felâsifeye kendi

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 29.

¹⁶⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, C. 2, s. 10-12, 119, 123; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 139.

¹⁶⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)*, nşr. ve çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yay., s. 94-95, 99-100.

sistemlerinden bir eleştiri getirmektedir.¹⁶⁸

Âlemin ezeliğini savunan felâsifenin sözlerine itiraz mâhiyetinde, onun hâdis olduğunu göstermeye çalışan Gazzâlî, gök cisimlerinin dönüşlerinin sayısının sonsuz ve birimlerinin sınırsız olmasının lazım geldiğini belirtmektedir. Ona göre, feleklerin dönüşlerindeki farklılık ve sınırlılık, onların dönüşlerinin sayılabilir ve sonlu olduğunu göstermekte, bu da âlemin hâdis olduğunu kanıtlamaktadır.¹⁶⁹ Ayrıca Gazzâlî, İbn Sînâ'dan illet-malûl birlikteliğinin bir uygulaması olarak kadîm olan Tanrı ile hâdis olan insan nefisleri arasındaki münasebetin izah edilmesini talep etmektedir. Çünkü eğer İlâhî varlık vermenin muayyen bir başlangıcı yoksa, bu takdirde hem insan nefislerinin sayıca sonsuz olmaları gerekmekte, hem de kadîm olanın herhangi bir değişime konu olmaksızın sonsuz sayıdaki hâdis nefisleri var etmesi akla aykırı görünmektedir.¹⁷⁰

İbn Rüşd ise, âlemin ezeliğine itiraz olarak kelâmcıların Allah'ın iradesi üzerinden delil getirmelerini eleştirmekte, bunun sofistçe bir tutum olduğunu belirtmektedir. O, insanın önünde bulunan iki bardak sudan birini tercih etmesinde bir keyfiliğin bulunmadığını, yakınlık gibi çeşitli sebeplere göre tercihte bulunacağını düşünür. Yani insan ve Tanrı'nın iradesinin birbirine benzetilme suretiyle anlaşabileceğini düşünen İbn Rüşd'e göre, Allah'ın zâtından ya da ilminden bağımsız olarak değerlendirilen irade sıfatındaki gaye anlayışını, ortadan kaldırmak çok güçtür. O aynı zamanda, Allah'ın kemâlâtına hâlel gelmemesi gerektiğini düşünmekte ve Allah'ın iradesini, O'nun âlemi yaratmaması değil de yaratmayı tercih etmesi olarak değerlendirerek çözüme ulaşılabileceğine inanmaktadır.¹⁷¹ Ona göre kelâmcılar, Allah'ın iradesine yükledikleri anlamla O'nun âleme yerleştirdiği düzeni ve hikmeti görmediklerini izhar etmektedir. İbn Rüşd, "Allah'ın yaratışında hiçbir değişme yoktur" (er-Rûm 30/30) ayetini örnek göstererek kelâmcıları, Allah'ın iradesinin keyfî olduğunu savundukları için harika bir sanatı ve sanatçısını kavrayamayan kimseler

¹⁶⁸ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 19.

¹⁶⁹ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 20, 21.

¹⁷⁰ Özdemir, **Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi**, s. 150.

¹⁷¹ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 21, 22.

olarak nitelemektedir.¹⁷²

İbn Rüşd, felâsifenin ezeli olandan hâdis sâdır olmaz düşüncelerini eleştiren Gazzâlî'nin, âlemin hâdis olduğunu söylemesinin doğru olmadığını düşünür. Çünkü ona göre felâsife, hareket delilini kullanarak direkt olmasa da dolaylı yoldan, hâdis varlıkların teselsülünü iptal edecek şekilde, ezeli olan gök cisimlerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul ederek kadîmden hâdisin çıkabileceğini mümkün görmektedir. O, bütün bunlara ek olarak Gazzâlî'nin, gök cisimlerinin hareketlerinin sınırlı ve sonsuz olmadığı üzerinden âlemin ezeliğine yaptığı itirazı anlamsız bulmakta, yaptığı oranlamanın ay-üstü âlemi için geçerli olmadığını söylemektedir.¹⁷³

Gazzâlî, felâsifenin âlemin ezeliğine dair öne sürdükleri ve onun tartışmaya değer bulduğu dört metafiziksel delilden, çeşitli zekâ oyunlarının yapılmasıyla en kafa karıştırıcı hale getirildiğini belirttiği bu ilk delili,¹⁷⁴ mezkûr savunuları sayesinde çürüttüğünü düşünmektedir. Bu delilde felâsife, âlemin hâdisliği durumunda, Tanrı'nın fiilinin olmadığı bir zamanın olması gibi bir sorunun ortaya çıktığını ve bunun irade ile açıklanmaması gerektiğini, açıklandığı takdirde Tanrı'nın iradesinde değişim olması gibi bir sorunla karşı karşıya kalınacağı şeklinde, kelâmcılar aleyhine bir itiraz geliştirmişlerdir. Gazzâlî, söz konusu sorunun Allah'ın iradesini, insanın iradesine benzeterek anlamaya çalışmak gibi bir hatadan ileri geldiğini ifade etmektedir.¹⁷⁵

Gazzâlî'ye göre felâsifenin, âlemin ezeliğini ispatlamaya çalıştıkları ikinci delillerinde, konuyu öncelik-sonralık ve birliktelik ilişkisi üzerinden ele alırlar. O, felâsifenin Allah'ın âlemden önce olmasını, tıpkı birin ikiden önce; kişinin hareketinin, gölgesinin hareketinden önce; sudaki elin hareketinin, suyun hareketinden önce olması gibi zaman açısından değil zât açısından bir öncelik anlamında kabul ettiklerini söyler. Bu, onlara göre her ikisinin de kadîm olduğunu göstermektedir. Âleme hâdis demek, yokluğun varlıktan önce geldiğine ve zamandan önce sonsuz bir zamanın bulunduğuna inanmak demek olacaktır ki, bu muhaldir. Çünkü zaman

¹⁷² İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 28, 29.

¹⁷³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 29.

¹⁷⁴ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 6.

¹⁷⁵ Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 114.

hareketin sayımıdır. Hareket ve hareketin kaynağı âlem var olmadan, zaman var olamaz. O halde felâsifeye göre zaman, dolayısıyla zamana sebep âlem, hâdis olmayıp Tanrı ile birlikte ezelde bulunmaktadır.¹⁷⁶ Gazzâlî, zamanın ezeli olduğundan yola çıkarak hareket ve hareketlinin (âlemin) ezeli olduğunun söylenemeyeceğini, hareketin ezeli olması durumunda bunu söylemenin mümkün olabileceğini düşünmektedir. O, Allah'ın âlemden önce olmasının, "Allah vardı ve âlem yoktu" hadîsiyle¹⁷⁷ de "Allah vardı ve O'nunla birlikte âlem de var oldu" ifadesiyle de açıklanabileceğini belirtir. Bu ifadelerden ilki, Allah ya da âlem biri varken diğeri olmadığı manasına gelirken diğeri, Allah ile âlemin birlikteliği manasına gelmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken hususun, zamana dair herhangi bir ifade kullanılmazken zihnî, zamanı da varsaydığıdır. Bu, zamanın itibarî olduğunu gösterir ki ona ezeli demek hayal gücünün aldatmasından başka bir şey değildir.¹⁷⁸ O, ayrıca, bir cisim olan âlemin mekânının sınırlı olması gerektiğini, aynı sebepten ötürü, niteliği olan hareketin ve zamanın da sonlu olması gerektiğini söyleyerek felâsifenin delillerine itiraz etmektedir.¹⁷⁹

Gazzâlî, zamanın ezeliği üzerinden felâsifenin getirdiği delile, ikinci bir eleştiride bulunmaktadır. Zamanın ezeliğini kanıtladıklarında, hareketin ve hareketli olan âlemin de ezeli olduğunu ispat etmiş olacaklarını düşünen felâsife, Tanrı'nın dönüş hızları birbirinden farklı üç tane âlem yaratmış olduğu varsayıldığında, onların dönüş sayılarındaki bu niceliksel farklılığın, niceliği ölçen zamanın dolayısıyla hareket ve hareketlinin yani âlemin de ezeli olduğunu ortaya çıkaracağını söylemektedir.¹⁸⁰ Burada felâsife, kelâmcıların Allah'ın böyle bir şey yapabileceğine dair kesin inanca sahip olmalarını ve iradesinin buna uygun olduğunu düşünmelerini eleştirmekte, âlemden önce zamansal boşluğun bulunması fikrine karşı çıkmaktadır. Gazzâlî, âlemin başlangıcında ölçülebilir bir boşluğun olduğu fikirlerinin eleştirilmesine itirazın, felâsifenin söylediklerinden de âlemin dışında ölçülebilir bir boşluk olduğu fikrinin çıkarılabileceğini söyleyerek kendileriyle çelişkiye düşenlerin görüşlerini

¹⁷⁶ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 31, 32.

¹⁷⁷ el-Buhârî, **Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi**, çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, Ötüken Yay., 1987, (Bed' ü'l-halk 1), C. 6, s. 2983.

¹⁷⁸ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 32, 33.

¹⁷⁹ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 36.

¹⁸⁰ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 37, 38.

dikkate almamak gerekir demektedir.¹⁸¹

İbn Rüşd, âlemin ezeliliğinin hareket ve zaman üzerinden kanıtlanamayacağını, ancak, Allah sürekli fâil olarak kabul edilirse, âlemin ezelî olduğunun söylenebileceğini belirtmektedir.¹⁸² Kendisinin de âlemin ezelî olması konusunda felâsife ile hemfikir olduğunu söyleyen İbn Rüşd, Gazzâlî'nin zaman ile mekânı kıyaslayarak sonsuz nicelikle sonlu niceliği mukayese gibi bir hataya düşmüş olduğunu belirtir.¹⁸³

Felâsifenin âleminin ezeliliğini ispat sadedinde getirmiş oldukları üçüncü delil, imkânın ezeliliğine dayanmaktadır. Gazzâlî'ye göre onlar, âlemin var olmadan önce mümkün olduğunu düşünürler. Çünkü başlangıçta imkânsız olan, varlık kazanarak mümkün dönüşemez. Âlemin başlangıcında bulunan bu imkân halinin, bir başlangıcı yoktur. İmkân halinin sürekli olması demek, buna uygun olan mümkünün de sürekli olması demektir. Yani âleme hâdis denmesi, kendisinden önce imkânsızlık durumu bulunması anlamına gelir ki, bu da âlemin var olmaması demek olacağından muhaldir. O halde âlem, öncesinde imkânın bulunması ve imkânın ezelî olması sebebiyle ezelîdir.¹⁸⁴ Hudûse yaratılma anlamı veren Gazzâlî, âlemin imkânın sürekli olduğunu ancak âlemin sürekli mevcut olmadığını söylemektedir. Şayet sürekli mevcut olursa yaratılmış olduğu kabul edilemeyecektir. Bu nedenle o, hudûsu inkâr etmenin yaratmayı da inkâr etmek anlamına geleceğini düşünmektedir. O, âlemin yaratılmasında bir başlangıcın tayin edilmesine imkân demekte, imkânın aklî bir kategori olduğunu düşünmekte, İbn Sînâ'nın tanımına itiraz etmektedir. O, akla uygun olan her şeyi imkân; akılda gerçekleşmesi çelişki olmayan her şeyin varlığını da mümkün olarak değerlendirmektedir.¹⁸⁵ Gazzâlî ayrıca âlemin büyüklüğü ile ilgili bir misal vererek âlemin olduğu halden daha büyük ya da küçük olmasının imkânına dikkat çekmiş, muhtelif imkânlardan sadece birinin tahakkuk ederek ontolojik bir gerçeklik kazandığını belirtmiştir. Ona göre bu durum, diğer imkânların aklen

¹⁸¹ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 39.

¹⁸² İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 32, 33.

¹⁸³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 32, 33.

¹⁸⁴ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 40

¹⁸⁵ M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul, Klasik Yay., 2011, s. 257-259.

gerçekleşebilirliğini ortadan kaldırmamaktadır.¹⁸⁶ Gazzâlî, bu delil üzerinden felâsifenin ezeli imkân ve ezeli hâdis ayırımına girdiklerini, ilkin kabul ederken ikincisini etmeyerek tutarsız davrandıklarını düşünmektedir. Zira onlar, imkân, imkânsızlık ve zorunsuzluk gibi niteliklerin birbirine dönüşeceklerini mümkün görmezken imkân niteliğinin ezeli, yani zorunlu olduğunu söylemişlerdir. Felâsifenin ezeli olanın zorunlu da mümkün de olabileceğini düşündükleri göz ardı edilmediğinde Gazzâlî'nin, kelâmcı temayüllerinden neş'et eden bu eleştirisinin, yani onları tutarsızlıkla suçlamanın yerinde olmadığını söylemek mümkündür.¹⁸⁷

Gazzâlî'nin aktarımına göre felâsife, son delillerinde, maddenin ezeli oluşundan yola çıkarak âlemin ezeli olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Onlara göre, her yaratılanın varlığı yaratılmadan önce mümkün, imkânsız ya da zorunludur. İmkânsız hiçbir zaman varlığa gelemeyen, zorunlu olan da hiçbir zaman yokluğu düşünülemeyendir. O halde yaratılan, zâtı itibarıyla mümkün olandır ki mümkünün varlığından önce imkânının bulunması gerekir. İmkân da izâfî bir nitelik olduğundan ve dayanacağı bir yerin bulunması gerektiğinden, bu yer olan maddenin, imkândan önce bulunması zorunludur. Bu da imkâna bağlı olarak maddenin ezeli, nihayetinde âlemin de ezeli olduğunu göstermektedir.¹⁸⁸ Gazzâlî, imkânın mâhiyeti üzerinden eleştiri getirmekte, aklî kategori olmaktan öteye gitmeyen imkân için, böyle bir arayışa girildiği takdirde imkânsız için de aynı şeyin söz konusu olması gerektiğini söylemektedir. Ancak hiçbir zaman var olamayacak imkânsızın, üzerinde gerçekleşeceği bir madde bulunmamaktadır. İmkân için, “bu, onun imkânıdır” diyebilecek bir var olan nasıl gerekliyse, imkânsız için de “bu, onun imkânsızlığıdır” diyebilecek bir var olan gerekmektedir ki bunun olmayışı onların görüşlerinin zafiyetini ortaya koymaktadır. O, felâsifenin nefis hakkındaki görüşleri üzerinden de delillerini çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre felâsife, mümkün varlık olan insan nefsinin, kendileri ve bedenleriyle birlikte aynı anda, sonradan yaratılmış olduğunu söyleyerek imkânın dayanacağı bir maddenin zorunluluğu görüşlerine muhalif bir

¹⁸⁶ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 41.

¹⁸⁷ Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 122, 123.

¹⁸⁸ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 41, 42.

görüş beyan ederek meseleyi kendi aleyhlerine çevirmişlerdir.¹⁸⁹

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin itirazlarının yersiz olduğunu gösterme maksadıyla, imkânsızlığın da imkân gibi ontolojik bir değer taşıdığını ifade etmektedir. O, bir insanın, yalnızca bir yerde bulunmasının, aynı anda iki yerde bulunmasının imkânsızlığına ontolojik bir dayanak olduğunu söylemektedir. Bu düşüncesini, doğru ve yanlış arasındaki farkı göstererek desteklemeye çalışmaktadır. Bazı kavramlar vehim nedeniyle sadece zihinde bulunur ki bunlar yanlıştır. Hem zihinde hem de dış dünyada bulunan kavramlar vardır ki bunlar gerçek bilgiye ulaşmayı sağlayan doğru kavramlardır. Dolayısıyla imkân da imkânsızlık da aklî yargılar ötesinde ontolojik değeri olan kavramlardır.¹⁹⁰ Ayrıca o, imkânın dayandığı bir yerin bulunması gerekliliği ile ilgili felâsifenin bu düşüncelerinin olgunlaşmasına sebep olan, Mutezile kelâmcılarının ma'dûm anlayışlarını örnek göstermektedir. Onlar, ma'dûm'a bir tür öz demişler ve mümkün varlığın bu özden yaratıldığını söylemişlerdir.¹⁹¹ O, maddenin ezeli, dolayısıyla âlemin de ezeli olduğuna dair Kur'an ifadelerinden çıkarımlar yapmanın mümkünlüğüne de işaret etmektedir.¹⁹²

Gazzâlî, felâsifenin Allah-âlem ilişkisini anlatmaya çalışırken ortaya koydukları sudûr teorisine, ezellilik bağlamı dışında da eleştiriler getirmektedir. Bilindiği gibi felâsifenin en önemseddiği husus, Tanrı'dan âlemin yani çokluğun çıkışını, Tanrı'nın birliği ve basitliğine zarar vermeden anlatmaya çalışmaktır. Felâsifenin, çözüm olarak Plotinus'tan tevarüs ettikleri "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesi gereğince, Tanrı'nın sadece bir fiil yapabileceğini, ancak bu fiilde de Tanrı'nın mükemmelliğine zeval verecek şekilde bir amacın bulunmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Tanrı'nın kendi zâtını bilmesini, varlığın çıkışı için yeterli gören filozoflara göre, Tanrı'nın bilme fiili eyleme dönüşerek İlk Akıl çıkmış ve böylece kendinde çokluğu barındıran İlk Akıl ile sudûr süreci başlamıştır.

Gazzâlî, her şeyin yukarıdan aşağıya bir sebebe dayanarak var olduğunu söyleyen felâsifenin, bu sebeplerin, sebeplisi olmayan bir sebebe dayanması

¹⁸⁹ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 42, 43.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 56-61.

¹⁹¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 57.

¹⁹² İbn Rüşd, **Faslu'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)**, s. 88, 89.

gerektiğini düşündüklerini söylemektedir. Ancak cisim, madde ve sûretten; insan, beden ve nefisten; felekler, madde ve nefisten oluşmaktadır. Bu durumda, birleşik bir şeyin sebebi kendi gibi birleşik mi, yoksa basit mi olacaktır? Bu soruya, birleşik sebep olmalıdır cevabı verilirse, bu basit bir sebeple karşılaşınca kadar devam edecektir ki basit ile birleşğin karşılaşması sonucu aralarında oluşacak ilişki, “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesine ters düşecektir.¹⁹³

Gazzâlî felâsifenin, âlemin Allah’tan dokuz felek ve on akıl teorisiyle nasıl sâdır olduğunu ele almış ve bütün bunların varsayımdan hatta karanlık girdaplardan farkı olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁴ Bu teoriye birçok itiraz geliştirilebileceğini ancak beş tanesini zikredeceğini belirtmiştir. Bunlardan birincisi, İlk Akıl çokluğu ifade etmesi adına, mümkün varlık olarak değerlendirilmesi ile ilgilidir. Varlık, zorunlu ve mümkün olarak ayrılmasına rağmen, varlık cihetinden aynıdır. Bu da mümkün varlığın çokluğa imkân vermesinin, Zorunlu Varlık’ın da imkân verebileceği anlamına geleceğinden Tanrı’dan çokluğun sâdır oluşu engellenememiş olacaktır.¹⁹⁵ İkinci olarak, İlk Akıl, kaynağını düşünmesinin çokluğa sebep olduğu söylenirse, bu, kendi zâtını düşünen Tanrı için de söz konusu olacak, bu şekilde çokluğun ondan çıkmadığı ispatlanmamış olacaktır.¹⁹⁶ Üçüncü olarak, İlk Akıl kendi zâtını akletmesi, zâtının aynı mıdır gayrı mıdır diye sorulduğunda, aynı denirse bilginin bilinenden farklı olması nedeniyle bunun imkânsız olduğu, gayrı denilirse Tanrı için de bunun (çokluğun) geçerli olduğu ortaya çıkacaktır.¹⁹⁷ Dördüncü olarak, ikinci akıldan çıkan bin iki yüz civarında yıldızın fazlaca çokluğu gerektirmesi, İlk Akıl için de geçerli olacağından, ondan çıkanları üç tane ile sınırlamak mümkün olmayacaktır.¹⁹⁸ Son olarak, İlk Akıl, kendi zâtının mümkünliğini, Tanrı sebebiyle zorunlu olduğunu ve Tanrı’yı düşünmesi sonucu varlıkların ortaya çıktığını söylemek, akla mantığa uymadığı için gülünç olmaktan öteye gitmeyecektir.¹⁹⁹ Gazzâlî kendi bakış açısına göre, sudûr teorisindeki eksiklikleri tespit ederek felâsifenin Tanrı’nın varlığındaki

¹⁹³ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 67.

¹⁹⁴ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 68-70.

¹⁹⁵ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 70, 71.

¹⁹⁶ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 71-73.

¹⁹⁷ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 73.

¹⁹⁸ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 74-77.

¹⁹⁹ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 77, 78.

mutlak birliğı koruyamadıklarını göstermeye çalışmıştır.²⁰⁰ Ayrıca o, bu teorinin determinist yapısı nedeniyle, Allah'ın sudûr dışında bir şeyi yaratmayı dileyemeyeceğini söyleyen felâsifenin, Allah'ın mürîd olduğunu ispatlayamayacaklarını ve ezeli olan âlemin gerçek fâili olduğunu savunamayacaklarını iddia etmektedir.²⁰¹ Burada, onun bu eleştirilerini kısaca zikretmemizin sebebi, felâsifenin âlemin varoluşunu açıkladıkları sudûr teorisini, ezeli yaratma modeli olarak benimsemiş olmalarıdır.

İslâm düşüncesinde Allah-âlem ilişkisini ortaya koymak adına, sonradan yaratma anlayışını benimseyen kelâmcıların görüşlerini, felâsifenin ezeli yaratma düşüncesini eleştirirken sistemli bir şekilde ortaya koyan ve Râzî'yi en çok etkileyenlerden biri olan Gazzâlî, âlemin ezeliğini savunmanın, âlemin yaratılmadığını kabul etmek olacağını düşünmektedir. Bu anlamda felâsifenin, özelde İbn Sînâ'nın kullandığı, kadîm, zâtî hudûs ve zamansal hudûs kavramlarını, kullanıldığı anlamda almadığını; iyi niyetle düşünüldüğündeyse onun, bu kavramlara farklı anlamlar vermesinin bir sonucu olarak felâsifeyi âlemin yaratılmadığını kabul ile itham ettiğini söylemek mümkün olacaktır. Gazzâlî'nin bu tutumu, eserin mukaddimesinde belirttiği, felâsifenin görüşlerini, onların yöntemleriyle değerlendireceği ifadelerine uygun düşmemektedir.²⁰² Onun, felâsifenin sistemlerindeki bazı kusurları fark edip delillendirmesi ne kadar yerindeyse, kasıtlı olarak ya da terminolojik farklılıklar nedeniyle, onları tekfir etmesi o kadar yersizdir. Nihâî olarak felâsife, âlemin ezeliğini savunurken Tanrı'yı noksanlıklardan tenzih etmeyi hedeflemiştir. Aynı şekilde, kelâmcılar da itirazlarını mutlak anlamıyla eksiksiz bir Tanrı tasavvurundan yol çıkarak geliştirmişlerdir. Her iki düşünce sisteminin de kendi içerisinde açmazları ve eksiklikleri olduğunu iddia etmek mümkün olacaktır. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken husus, iki düşünce arasındaki farkın, Tanrı'nın varlığının ispatlanmasında kullanılan imkân ve hudûs delili arasındaki farktan ileri geldiğidir. Bu nedenle, haklı bir savunma içerisinde olduklarını söylerken birbirinden ayrı Tanrı tasavvuruna ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklama tarzına sahip

²⁰⁰ Kemal Sözen, "Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 3-4 (2000), s. 408.

²⁰¹ Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 136.

²⁰² Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 11.

olmalarından ötürü, herhangi birinin, dine aykırı bir yorum benimsediğini söylemek, felsefî açıdan doğru gözükmemektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

YARATMANIN METAFİZİK ZEMİNİ: VARLIK

1. Varlık Tanımı

Yaratma meselesine ilişkin kavramların ve yaratma düşüncesinin tarihsel arka planının anlatımından sonra, yaratma mevzuunun temeli olması bakımından, varlık dendiğinde ne anlaşılır, tanımı nedir, var olanlar düşünüldüğünde varlık buldukları sahalara ve varlık çeşitleri nelerdir şeklindeki sorulara cevap aramakla devam etmek uygun olacaktır. Ayrıca gerek Râzî'nin gerek İbn Sînâ'nın varlık kavramıyla ilgili tahlilleri, kaynak eserlerimizde verilen bilgilerin sınırlılığı ve onların düşüncelerini tek bir esere dayandırarak vermenin eksik ve yanlış bilgi vermek gibi bir sorun oluşturabileceği gerekçesiyle, burada diğer eserlerine de başvurarak bir bütün olarak sunulmaya çalışılacaktır. İbn Sînâ **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ta, "Varlık ve Nedenleri" isimli bölümde bu konu ile ilgili birtakım önemli meseleleri ele almış, Râzî de şerhin bu bölümünde varlık kavramını açıklarken mutlak anlamda şartsız olduğunun ve herhangi bir sebebe bağlı olmadığının üzerinde durarak konuya giriş yapmıştır.²⁰³ Râzî'ye göre diğer varlık çeşitleri kastedilmeksizin bir illeti olmayan varlık olarak belirtilen varlık mutlak varlıktır. Mutlak varlık, diğer varlık kategorilerini kuşatmaktadır.

İbn Sînâ, **eş-Şifâ**'nın **İlahiyyât** bölümünde varlık, şey ve zorunlu kavramlarının anlamlarının nefiste evvelî olarak bulunduğunu söyler. Bu nedenle kendilerinden daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymazlar. Önerme bahsindeki bazı evvelî ilkeler kendiliğinden tasdik edilmekte ve başka birçok şeyin tasdiki de bu şekilde olmaktadır. Bunların hatırlanmaması ya da kendilerine delâlet eden lafızların anlaşılmasında durumunda, onlar ile bilinebileceklerin bilgisine ulaşamaz. Tasavvurlar için de durum böyledir. Bazı tasavvurlar, tasavvurların ilkidir ve kendiliğinden tasavvur edilirler. Onları tanımlamak da evvelî ilkelere benzer

²⁰³ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/2005, C. 2, s. 335.

şekilde bilinmeyi anlatmaya çalışmak değil, onlara işaret etmek ve onları hatırlatmaktan ibarettir. Varlık da işte bu tasavvurlardandır.²⁰⁴

İbn Sînâ için varlıktan daha açık ve iyi bilinen bir kavram yoktur. Bu nedenle varlığın başka bir kavram ile açıklanması, varlığın tanımlanması mümkün değildir. Tanımlamak için kullanılan hiçbir kelime varlık kavramından daha kuşatıcı olamaz. Tanımlamaya çalışmak için söylenen her söz ancak bir hatırlatma olabilir. Ona göre varlığın, varlık isminden başka bir şeyle açıklanması mümkün değildir. Varlık, her açıklamanın ilkesidir. Onun için herhangi bir tanım yoktur. Aksine onun sûreti, nefste hiçbir aracı olmadan bulunur. O, bir çeşit bölümlene ile cevher ve araza bölünür.²⁰⁵

Râzî varlığın bedihî ve tanımlanamaz olduğu konusunda İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Varlık kavramını tanımlamak için kullanılan “şey”, “emr” gibi kavramlar eş anlamlı kavramlardır. Tanımlamak için kullanılan her kavram, varlık kavramından daha kapalıdır. Varlık daha genel ve anlaşılırdır. Kavramlar aracılığıyla yapılan, varlığı hatırlatmaya çalışmaktır. O, varlık kavramını bedihî kabul etmeyenlerin bazı tanımlarını vererek eleştiriye tabi tutmuştur.²⁰⁶ Ona göre varlığın ve yokluğun tasavvur edilmesi apaçıktır. Çünkü bu iki şeyin tasdiki yine bu iki tasavvura bağlıdır. Apaçığın dayandığı şey de öyle olmalıdır.²⁰⁷ Râzî varlığın tanımlanamaz ve apaçık oluşunu üç açıdan ele alır. Bunlar:

i. Varlık tasavvuru evvelîdir.

ii. Varlığın tanımı yapılamaz.

iii. Varlık tasavvurda ilk prensiptir (evvelü’l-evâil).²⁰⁸

i. Varlık tasavvurunun evvelî olması, mantıksal ve psikolojik olarak iki yönden açıklanır. Râzî, bunu mantıksal olarak şöyle açıklamaktadır: Bir şey için ya vardır ya yoktur deriz. Var ya da yok hükmünü verebilmek için öncelikli olarak var ve yok

²⁰⁴ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 27.

²⁰⁵ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 236.

²⁰⁶ er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, thk. Muhammed M. el-Bağdâdî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, C. 1 s. 97.

²⁰⁷ er-Râzî, **Kelâm’a Giriş el-Muhassal**, çev. Hüseyin Atay, Ankara, AÜİF Yay, 1978, s. 49.

²⁰⁸ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1 s. 98.

tasavvuruna sahip olmak gereklidir. Dolayısıyla önermeyi tasdik etmeyi sağlayacak tasavvur, evvelî olmalıdır. O, psikolojik olarak ise kişinin kendi varlığına dair bilgisinden yola çıkmaktadır. “Benim varlığıma dair bilgim apaçıktır” cümlesiyle savunusunu temellendirir. Kişinin kendi varlığına dair bilgisi mükteseb bir bilgi değildir. Kendi varlığını şüphe etmeksizin bilir. Varlığa dair bir tasavvur olmaksızın kendi varlığını bilebileceği düşünülemez. Dolayısıyla o, evvelî olarak varlığın tasavvuruna sahiptir. İnsanda varlığın bilgisi evvelî ve bedihî olarak bulunur.²⁰⁹ Râzî’nin, İbn Sînâ’nın psikolojiden metafiziğe imkân veren “Uçan Adam” örneğini insanın kendisine dair ilk tasavvurunun varlığı olduğu fikrine dönüştürerek kullandığı söylenebilir.²¹⁰

ii. Varlığın tanımlanamaz oluşu Râzî’nin tanım düşüncesine dayanmaktadır. O, tanımı, İbn Sînâ gibi mâhiyete delalet eden bir söz olarak değil, bir lafzın icmal yoluyla kendisine delalet ettiği şeyin tafsili olarak tanımlamaktadır.²¹¹ Bir şeyin tanımı ya kendisiyle ya kendine dâhil olan bir şeyle ya da kendi dışındaki bir şey ile yapılabilir. Kendisiyle ve parçalarıyla tanımlanması imkânsız, kendi dışındaki bir şey (levâzım) ile tanımlanması da saçma olacaktır. Bu durumda varlığın hakiki tanımı yapılamaz. Râzî burada İbn Sînâ’dan farklı bir şekilde varlığın tanımlanamayacağını söylemektedir. İbn Sînâ, cinsi ve faslı olmayanın tanımının (hadd ve resm) yapılamayacağını düşünürken Râzî bunu delilsiz bir iddia olarak değerlendirmektedir.²¹²

iii. Râzî, varlığın tasavvurda ilk prensip (evvelü’l-evâil) olduğu açıklanırken kullanılan delilin, çoğunlukla yanlış anlaşıldığını düşünür. İfade edildiği gibi varlık en genel şeydir. Ancak “özel olmadan genel anlaşılmaz” ibaresi yerine “en genel olan en iyi anlaşılandır” denmesi doğru olacaktır. Çünkü varlık dışındaki her şey daha dar kapsamlı ve özeldir. En genelin anlaşılması için özel olana ihtiyaç duyulması anlamsızdır. Varlığın tasavvurda ilk prensip sayılması hem şeylerin en geneli olması

²⁰⁹ Fahrettin Olguner, **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1984, s. 18-21. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**’da İbn Sînâ’nın “uçan adam” örneğini tam anlamıyla bedihî olmadığını söyleyerek eleştirir (C. 2, s. 203-205).

²¹⁰ Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul, İz Yay., 2009, s. 320.

²¹¹ Altaş, **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 140.

²¹² er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 98, 99.

hem de insan nefsinin umumî olanı daha iyi anlamaya yatkın olmasıyla açıklanmalıdır.²¹³

2. Varlığın Var Olanlar Arasında Ortaklığı

Varlık kavramının genel çerçevesi verildikten sonra, varlık ile ilgili tartışılan konulardan biri olan varlığın var olanlar arasında müşterek olup olmadığına bakmak gereklidir. Varlık kelimesi, her var olanı belirtmek için mi kullanılmakta, her var olan için varlık dendiğinde aynı şey mi kastedilmektedir? Râzî, filozofların ve kelâmcıların çoğunun varlığı var olanlar arasında müşterek bir sıfat olarak kabul ettiklerini söyler.²¹⁴ Varlık lafzı her iki kesim için müşterek kabul edilmiştir. Ancak müşterekliği belirledikleri alanlar birbirinden farklıdır. Varlık kavramının bütün varlıklara her yerde ve her zaman aynı şekilde delâlet etmesine iştirâk-ı ma'nevî denir. Felâsifenin önde gelen isimleri, Mutezile ve bir grup Ehl-i Sünnet kelâmcısının benimsediği görüş budur. Varlığın eşsesli bir kelime gibi var olanlarla yalnızca sözsel bir ortaklık içermesi de iştirâk-ı lafzîdir. Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/935-36) ve Ebü'l- Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) dâhil Sünnî kelâmcıların çoğu bu görüşe sahiptir.²¹⁵ Varlığın müşterekliği meselesi, mümkün ve Zorunlu Varlık'ta varlığın aynı şeye delâlet edip etmediğini belirlemek açısından önem arz eder. Ayrıca Zorunlu Varlık için varlığın mâhiyete zâit olup olmadığı mevzuunu da içermektedir.

Râzî varlık kavramını manevî müşterek olarak kabul eder. Bu düşüncesini varlığın lafzî müşterek olmadığını ve manevî müşterek olduğunu ispat etme yoluyla ifade eder. Varlık, lafzî müşterek değildir. Varlığın hakikati, zorunlu ve mümkün varlığa göre değişmez.²¹⁶ Varlık her varlık için aynıdır ve yokluğun karşısında bulunur. Eğer aksi söz konusu olsaydı “bir zıtlığın iki tarafı olur” şeklindeki bilğimiz anlamsızlaşır, varlık ve yokluk arasında yeni bir kavram icat edilmiş olurdu ki bu da

²¹³ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 100, 101.

²¹⁴ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 49. Râzî bu eserinde diğerlerinden farklı olarak varlığın (manevî) müşterek kabul edilmesini eleştirir ve bu düşünceye katılmadığını belirtir.

²¹⁵ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 49; Mustakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği**, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s. 164, 165.

²¹⁶ er-Râzî, **el-Erba'in fi usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyat' il-Ezheriyye, 1986/1406, C. 1, s. 82-84.

akla uygun düşmezdi.²¹⁷

Râzî daha sonra varlığın taksimiyle ilgili delilini zikreder. Var olan mümkün ya da zorunlu; cevher ya da araz şeklinde bölümlenir. Bunu yapabilmek için varlığın her unsura aynı şekilde delâlet etmesi gerekir. Varlık müşterek olduğu takdirde böyle bir taksimi yapmak mümkün olacaktır. Dolayısıyla varlık, mümkün ve zorunlu için aynı anlamı ifade eder.²¹⁸

Râzî'nin üçüncü delili mümkün ve zorunlunun özellikleriyle ilgilidir. Âlem mümkün bir varlıktır. Her mümkün kendisini varlığa çıkaracak bir müessire ihtiyaç duyar. Bu müessirin zorunlu ya da mümkün olup olmadığını bilmesek de var olmak zorunda olduğunu biliriz. Eğer varlık, her ikisi için aynı şeye delâlet etmiş olmasaydı böyle kesin bir inanca sahip olamazdık.²¹⁹

Râzî, varlık kavramının manevî ortaklığını kanıtlamak için, varlığın lafzî müşterek olduğunu varsaydığımızda ve içerisinde kafiye olarak göz (ayn) geçen bir şiiri incelediğimizde; casus, pınar ve görme organı anlamına gelen göz kelimesinin, anlam farklılığından dolayı kafiye olmadığını görürüz, der. Ona göre kafiye olarak varlık lafzı kullanılmış olsaydı şüphe edilmeyecek kadar kesin bir şekilde tek bir şey anlaşılırdı.²²⁰

Varlığın var olanların hepsine aynı şekilde delâlet etmesiyle ilgili başvurduğu son delil “varlık var olanlar arasında ortak değildir” diyen birinin sözleridir. Bunu iddia eden bir kişi farkında olmadan aslında söylediğiyle varlığın müşterekliğini ispat etmiş olur. Çünkü kullanılan önermede geçen ‘varlık’ kelimesi tek tek varlıkları değil hepsinde ortak olan varlık kavramını işaret etmektedir. Bu da varlığın ortak olduğunun delilidir.²²¹

²¹⁷ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 106, 107; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 356.

²¹⁸ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 107, 108; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 356, 357; a.mlf., *el-Metâlibü'l-Âliye min 'ilmi'l-ilahî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987, C. 1, s. 291.

²¹⁹ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 108; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 357; a.mlf., *el-Metâlib*, C. 1, s. 293.

²²⁰ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 357, 358; a.mlf., *el-Metâlib*, C. 1, s. 292.

²²¹ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 106-111; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 358; a.mlf., *el-Metâlib*, C. 1, s. 294.

Kullanılan deliller dikkate alındığında Râzî'nin de varlığı, İbn Sînâ gibi manevî müşterek olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu kabulün ortaya çıkaracağı varlığın mâhiyetten ayrı olması, zorunlu varlığın mâhiyetinin varlığından ayrı olup olmaması gibi meseleler düşünüldüğünde Râzî'nin filozoflardan ayrı bir yerde durduğunu ifade etmek gerekir. Filozoflar varlık kavramının manevî iştirakle gerçekleştiğini, mümkünlerde ve Zorunlu Varlık'ta tek ve aynı anlama geldiğini benimserler. Varlık, mümkün varlıklarda mâhiyete zâit olurken Zorunlu Varlıkta mâhiyetin aynıdır. Râzî'nin de içinde bulunduğu diğer âlimler ise varlığın manevî iştirakle mümkün ve Zorunlu Varlık'ta, tek ve aynı anlama geldiğini kabul etmekle birlikte Zorunlu Varlık için filozofların söylediklerine itiraz ederler. Varlık, Zorunlu Varlık'ta da mümkünde olduğu gibi mâhiyete ârızdır, mâhiyetinin aynı değildir. Allah söz konusu edildiğinde varlık, onun mâhiyetine ve kendine özgü hakikatine ârız bir sıfattır.²²²

3. Varlık Alanları

Râzî'nin “varlık” ile ilgili düşüncelerini verdikten sonra “varlık” denilen şeyin nerede tahakkuk ettiği, hangi alanlarda bulunduğu anlatılacaktır. Râzî'nin fikirleri belirtilmeden önce şârihi olduğu filozof İbn Sînâ'nın görüşlerine kısaca değinilecektir.

İbn Sînâ varlık alanlarını “*mutlak varlık*”, “*zihinde varlık*” ve “*dış dünyada varlık*” olarak tasnif etmektedir.²²³ Mutlak varlık, zihinde ya da dış dünyada olan varlıkla hiçbir ilişkisi olmayan yalnızca kendi sahasında olan varlıktır. Bu varlık ne ise odur, herhangi bir kayda bağlı değildir. Mesela “insan” dendiğinde ne onun zihindeki varlığı hesaba katılıp cins, tür, fasıl, tek, çok, tikel ile vasıflandırılır ne de dış dünyadaki varlığı düşünülüp “Ahmet”, “Mehmet” gibi isimlerle isimlendirilir, aksine kendinde “insan” ne ise o olarak ele alındığında mutlak varlık kastedilmiş olur.²²⁴ Zihinde varlık, “insan” sözünün cins, tür, fasıl, tek, çok, tümel gibi sıfatlar ile zihinde nitelenmesiyle varlık bulan varlıktır. Zihinde varlıklar, tümel kavramlar, anlamlardır.²²⁵ Üçüncü ve son varlık alanı olan dış dünyada varlık, zihinde düşünülse

²²² er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 112, 113; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 358, 359.

²²³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ el-Medhal (Mantığa Giriş)*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2006, 5, 16. s. 27.

²²⁴ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2001, s. 43-45.

²²⁵ Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 49-53.

de düşünülme de hariçte çeşitli arazlarla birlikte bulunan, tek ve şahsiyet kazanmış gerçek varlıklardır.²²⁶

Fahreddin Râzî'nin varlıkları bulundukları yer açısından tasnif ederken İbn Sînâ'yı takip ettiğini söylemek mümkündür. Râzî, **Şerh'ül-İşârât**'ın "Varlık ve Nedenleri" bölümünde mutlak varlığa dair düşüncelerini belirtir. O, başlık hakkındaki açıklamasında, varlığın varlık olmak bakımından illetleri olduğu söyleniyorsa, bunun Zorunlu Varlık için de söz konusu olduğu söylenebilir ki buna vereceğimiz cevap, varlık, varlık olmak bakımından değil, bir takım başka kayıtlara tabi olması bakımından illete muhtaçtır, demektedir. Râzî, varlıkların belirli bir şey ile kayıtlandırılırken varlığın belirli bir alanına hamledilmiş olduğunu, ancak mutlak varlığın böyle olmadığını, bir sebebi bulunmadığını söylemektedir. Râzî'nin ifadelerindeki ilgi çeken başka bir husus, varsaydığı itiraza cevap verme şeklidir. O, mutlak varlığın, Zorunlu Varlık üzerinde, onu da kapsayan bir konumda olmasına itiraz etmemektedir. Böyle bir tasnif neticesinde zuhur edebilecek illiyet sorununu gören Râzî, cevaben bu durumun, varlığın varlık olması bakımından illete muhtaç olduğu şeklinde anlaşılmaması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca ona göre varlık kavramı, her türlü kayıttan bağımsız ve mühmeldir, tümellik gerektirmemektedir.²²⁷

Râzî, mutlak varlık dışında varlığı, "*dış dünyada*" ve "*zihinde varlık*" varlık olarak ayırır.²²⁸ Dış dünyada varlık, duyularla hissedilen, tek ve şahsiyet kazanmış gerçek varlıklardır.²²⁹ Zihinde varlık ise bir şeyin zihinde bulunmasıyla varlık kazanmış olan varlığa denir. Varlıklar zihinde bulunmaları nedeniyle tümel, tikel, cins,

²²⁶ İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 6; Atay, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, s. 53-60; a.mlf., **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, s. 12. İbn Sînâ **el-İşârât** adlı eserinde varlığı sadece duyularla bilinen şeyler olarak tanımlayan bir gruptan bahsederek onları tenkit etmektedir. Fahreddin Râzî de **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'yı desteklemekte, hissedilenin dışında da varlık olduğunu kabul etmeyenlerin (materyalistlerin) iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy- Muhittin Macit- Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2005, s. 124, 125; er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 336-341; Olguner, **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş**, s. 21-27.

²²⁷ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 334.

²²⁸ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 130.

²²⁹ Düşünce tarihinde varlığı sadece bu mahsus alana indirgeyen çeşitli akımlar olmuştur. İbn Sînâ **İşârât**'ta bu iddiaya sahip bazı kimselerin sözlerini naklederek onları eleştirmiştir. Râzî de **Şerhu'l-İşârât**'ta bu meseleyi ele alarak düşüncelerini zikretmiştir. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 124; er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 337-339; Olguner, **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş**, s. 21-28.

tür, fasıl, gibi sıfatlar kazanırlar. Dış dünyada bulunmayan bu nitelikler, zihnin eşyadan soyutlamak sûretiyle elde ettiği kavramlardır. Bu nedenle bir şeyin kavramsal olarak anlaşılması ancak zihinde mümkündür. Râzî'ye göre, bir sıfatla sıfatlanan şey var ise ya dış dünyada ya da zihinde olacaktır. Dış dünyada var dersek, dış dünyada olup olmadığı bilinmeden hakkında konuşmanın mümkün olmadığı gibi dış dünyada olmayan hakkında hüküm vermek de mümkün olamaz. Bütün bunlar zihinde varlığın olduğunu ispat eder.²³⁰

Varlık alanlarında, zihinde ve dış dünyada varlık ayrımı yapıp zihinde varlığın var olduğunu ispat eden Râzî'nin, zihinde varlık ile ilgili muhtelif görüşleri bulunmaktadır. Burada yer verdiğimiz **el-Mebâhis** adlı eserindeki ifadeler, zihinde varlığı kabul ettiğini gösterirken **el-Mulahhas** isimli eserinde aksi iddiaları bulunmakta, kelâmcılardan yana bir tavır aldığı görülmektedir.²³¹ Kronolojik olarak daha sonra yazmış olduğu **Şerhu'l-İşârât**'ın "idrakin mâhiyeti" bölümünde ise, zihnî varlığı kıyasıya eleştirmekte ve idrakin zihnî varlığı gerektirmediğini söylemektedir. Çünkü ona göre idrak, zihinde mâhiyetin husûlü olmayıp izafet ile gerçekleşmektedir. Buradaki açıklamalarının, onun zihnî varlık hususunda asıl kanaatini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Zira o, **el-Mebâhis**'de İbn Sînâ'cı zihnî varlığı açıklarken **el-Mulahhas**'ta kendi düşüncelerini arz etmekte ve **el-Mulahhas**'ta belirttiği düşüncelerini aynı kararlılık ve tutarlılıkla **Şerhu'l-İşârât**'ta da savunmaktadır.²³²

4. Varlık-Mâhiyet İlişkisi

Varlık hakkında Fahreddin er-Râzî'nin düşünceleri yukarıda belirtilen şekildedir. Varlık söz konusu olduğunda hemen ardından gelen kavram mâhiyettir. Mâhiyetle ilgili Râzî'nin görüşlerine geçmeden varlık ve mâhiyet meselesinin felsefe tarihinde ne zaman bir tartışma haline geldiğini belirtmek, konunun daha iyi anlaşılması adına gereklidir.

²³⁰ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 41-43.

²³¹ Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 333-336.

²³² Hasan Korkmaz, **Fahrettin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve El-Mulahhas Bağlamında Bir İnceleme**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2017, s. 45, 46.

Mâhiyet, “o nedir?” sorusunun cevabı olarak “ne ise o” anlamına gelen kavramdır. Mâhiyet çoğu kez “hakikat” ile aynı şekilde açıklanmaktadır.²³³ Mâhiyetin tanımı, daha önce verilen varlık tanımıyla karşılaştırıldığında, ondan farklı olduğu görülmektedir.

Varlık ve mâhiyet kavramlarını ayrı anlamlarda ilk defa kullanan Fârâbî olmuştur.²³⁴ Aristoteles, varlık ve mâhiyet kavramlarını ayrı ayrı kullansa da çoğunlukla aynı anlamda kullanmıştır.²³⁵ Aristoteles, insanın var olmasıyla ne olmasının başka şeyler olduğunu söylemekle birlikte “nesnenin var olduğunu öğrendiğimiz zaman da ne olduğunu araştırıyoruz”²³⁶ ifadelerini kullanmaktadır. Yine **Metafizik** adlı eserinde, “Bu kanıtlardan her varlığın kendisinin, mâhiyeti ile bir ve aynı olduğu ve bu ayrımın ilineksel anlamda bir aynılık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü her varlığın ne olduğunu bilmek, onun mâhiyetini bilmektir. Dolayısıyla tümevarım da zorunlu olarak onların her ikisinin bir ve aynı olduğunu göstermektedir.”²³⁷ ifadelerini zikreder. O halde, varlık-mâhiyet ayrımını ilk olarak Aristoteles kullanmış, ancak onu farklı bir bağlamda ele alarak metafizik bir mesele haline dönüştüren Fârâbî olmuştur.²³⁸ İbn Sînâ, Fârâbî’nin varlık ve mâhiyet fikrinden etkilenecek görüşlerini benimseyip geliştirmiştir. Ancak burada belirtmek gerekir ki İbn Sînâ’nın varlık-mâhiyet ayrımı kendinden önceki Mu’tezile kelâmının varlık ve şey tartışmalarının bir uzantısıdır.²³⁹

²³³ Seyyid Şerif Cürçani, **Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü (Kitâbü’t-Ta’rîfât)**, çev. Arif Erkan, İstanbul, Bahar Yay., 1997, s. 199.

²³⁴ Fârâbî, **Kitâbu’l-Hurûf**, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut, Dâru’l-Meşrik, 1990, s. 216; Seyyid Hüseyin Nasr, “İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu”, çev. Arife Ünal Süngü, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 16 (2016/1), s. 169; Fazlurrahman, “İbn Sînâ’da Mâhiyet ve Varlık”, çev. Hasan Akkanat, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10 (2010/2), s. 194.

²³⁵ Varlık ve mâhiyet ayrımının Aristo’da olup olmadığı tartışmalarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Parviz Morewedge, “Felsefî Analizler ve İbn Sînâ’nın Varlık-Mâhiyet Ayrımı”, çev. Bilal Taşkın, **Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 8 (2016), s. 167-184.

²³⁶ Aristoteles, **İkinci Analitikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi 1951, s. 107.

²³⁷ Aristoteles, **Metafizik**, s. 20.

²³⁸ Şamil Öçal, “Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları, **Felsefe Dünyası**, 57 (2013/1), s. 42, 48.

²³⁹ Veysel Kaya, **İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yay., 2015, s. 60. Mutezile kelâmcılarının ‘şey’i, varlık ve yokluğu içerisinde bulunduran en yüksek gerçeklik kategorisi olarak kabul ettiklerini ve yok olanın ‘şey’liği konusundaki düşüncelerini; İbn Sînâ’nın varlık-mâhiyet ayrımında Mutezilîlerin bu fikirlerinin etkisini görmek için bkz. Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ’nı Şey’iye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1 (2004).

İbn Sînâ'ya göre mâhiyet “o nedir?” sorusuna cevap olan zihnî bir kavramdır.²⁴⁰ Her şeyin kendisine özel bir hakikati vardır ve bu onun mâhiyetidir.²⁴¹ Mâhiyetler de varlık gibi “*mutlak mâhiyet*”, “*dış dünyada mâhiyet*” ve “*zihinde mâhiyet*” şeklinde üç alanda bulunur. Mutlak mâhiyetin ne dış dünyada ne de zihinde bir niteliği vardır. Dış dünyada bulunan mâhiyetler, varlık kazanmış mâhiyetlerdir. Zihinde bulunan mâhiyetlerse, zihnin gerektirdiği özelliklerle nitelenen mâhiyetlerdir. Mâhiyet, dış dünyada ve zihinde bulunduğu zaman varlık olmaksızın düşünülemez. Mâhiyet ancak zihinde varlığı sabit bir şey olarak değil de kendisine bakılıp varlıktan ayrı bir hakikate sahip olan bir şey olarak düşünülebilir. Örneğin, üçgenin üç iç açısının iki dik açiya eşit olması üçgenin zihinde veya dış dünyada mevcut olması sebebiyle değildir. O, üçgenin üçgen olmasındandır.²⁴²

İbn Sînâ, **İşârât**'ta, “Varlık, bir şeyin mâhiyeti değildir. Bir şeyin mâhiyetinin parçası da değildir. Bu husus mâhiyeti olan şeylerdedir. Varlık, mâhiyetin mefhumuna da girmez. Aksine o dışarıdan gelir.” ifadelerini kullanır. Onun “varlık, mâhiyetin bir arazıdır” ve “varlık mâhiyete ilavedir”²⁴³ gibi açıklamaları varlığın ‘araz’ olması şeklinde yanlış anlaşılmıştır.²⁴⁴ Bu yanlış anlaşılmanın nedeni, mantıksal meselelerin metafiziksel meselelerle karıştırılmasıdır. İnsanı düşündüğümüzde onun mâhiyeti insanlıktır. İnsanlık, cins olarak hayvanlık ve fasıl olarak da düşünürlükten ibarettir. İnsanın mâhiyeti ise hayvanlık ve düşünürlük değil her ikisinin tümüdür.²⁴⁵ Yani insanlık tümel bir kavram olarak insanın zihninde bulunur. Var olabilmek için bir şeye muhtaçtır. Bu muhtaç olduğu şey de varlıktır. Varlık, mâhiyete sonradan ârız olan bir sıfattır.²⁴⁶ İbn Sînâ, varlığın mâhiyete ârız olmasını, mâhiyetin bilfiil hale gelmesini sağlamak, ona ilave olmak anlamında kullanmıştır. Bu konunun üzerinde bu kadar hususiyetle durmasının nedeni, mümkün varlık-Zorunlu Varlık anlayışıdır. Ona göre, Zorunlu Varlık dışındaki tüm varlıkların (mümkünlerin) varlıkları mâhiyetinden ayrı olmalı, yani bünyelerinde varlık ve mâhiyet düalizmini barındırmalıdır.²⁴⁷ Zorunlu

²⁴⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 9, 10.

²⁴¹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 29.

²⁴² İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 7, 8; Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, s. 17,18.

²⁴³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 7.

²⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık”, s. 193-209.

²⁴⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 231, 232.

²⁴⁶ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 7, 8.

²⁴⁷ Kaya, **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, s. 135.

Varlık dışında hiçbir şeyin varlığı mâhiyetini hak etmeyeceği için²⁴⁸ O'nda varlık ve mâhiyet aynı, bir olmalıdır. Mümkün varlıkların var olabilmeleri için mâhiyetleriyle varlığı bir araya getirecek güç, varlığı mahiyetiyle aynı olan Zorunlu Varlık'tır.

Râzî'ye göre her şeyin bir hakikati vardır. Bir şeyi o şey yapan, onun hakikati, mâhiyetidir. Bu hakikat kendisinin gerekli ya da sonradan olma bütün sıfatlarından farklıdır. Atlık, atlık olma cihetinden kendi kendine yalnızca atlıktır. Kendi kendinde ne tekildir ne çoğuldur ne vardır ne yoktur; söz konusu kavramlar atlık kavramının içine girmez. Aksine o atlık cihetinden ancak atlıktır.²⁴⁹ Hakikat ve mâhiyet kavramlarını eş anlamlı kullanan Râzî,²⁵⁰ bir şeyin sıfatlarının mâhiyetinin parçası olmadığını da vurgulamaktadır. İnsan, gördüğü nesneleri kendine has özellikleriyle ayırt eder ve onu soyutlayarak hakkında genel bir bilgiye ulaşır. O nesneyi her gördüğünde ya da görmese bile o kavram her söylendiğinde onun ne olduğunu bilir. İşte bu, o şeyin ne olduğunu bilmeyi sağlayan şey, yani onun mâhiyetidir. "Atlık" söz konusu olduğunda bir şeyin at olarak bilinmesini sağlayan şey, o şeyin ne niceliği ne varlığı ne de yokluğudur, sadece mâhiyetidir.²⁵¹ Zikredilen bu kavramlar ancak ona araz olabilirler. Araz da hiçbir zaman mâhiyetin özüne dahil olmaz. Yani mâhiyet, sıfatların birleşmesinden oluşan bir şey değildir. Mâhiyet olarak mâhiyet, diğer tüm şeylerden farklıdır ve diğer tüm özelliklerden sıyrılmıştır.²⁵²

Râzî, mâhiyet kavramını açıkladıktan sonra onu basit ve birleşik mâhiyetler olarak ikiye ayırır.²⁵³ Basit mâhiyetler, hakikatleri bir tek şey ile oluşan mâhiyetlerken birleşik mâhiyetler, basit mâhiyetlerden teşekkül eden mâhiyetlerdir. Bu teşekkül elbette tesadüfen gerçekleşmez.²⁵⁴ Birleşik mâhiyetin oluşması için cüzlerin terkebini sağlayan ve kendisi cüzlerin birleşiminden oluşmayan bir sebebin bulunması

²⁴⁸ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul, İSAM Yay., 2010, s. 98.

²⁴⁹ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 139, 140. Râzî burada ifade edilenin aksine bir tutum göstererek *el-Muhassal* isimli eserinde mahiyetin tanımlanamayacağını söyler ve bununla ilgili dört delil zikreder. Bkz. er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 52, 53.

²⁵⁰ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 340, 341.

²⁵¹ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 140-142.

²⁵² er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 52, 53.

²⁵³ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 142.

²⁵⁴ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 1, s. 144-146.

zorunludur ki bu da Zorunlu Varlık'tır.²⁵⁵

Râzî, mâhiyeti başka bir cihetten zihinde ve dış dünyada mâhiyet şeklinde taksim eder.²⁵⁶ Zihinde var olan her varlığın dış dünyada olmasının gerekmediği gibi²⁵⁷ zihinde mahiyetin de dış dünyada tahakkuku gerekmez. Cıvadan bir deniz ya da yakuttan bir dağı tasavvur ediyor oluşumuzun onun ayanda olmasını gerektirmemesi örneğindeki gibi.²⁵⁸ Dış dünyadaki mâhiyetler ise kendi içlerinde zorunlu ve mümkün mâhiyet olarak ayrılmaktadır. Yokluğa ve varlığa eşit mesafede olan, yokluğu düşünülebilen mâhiyet, mümkün mâhiyet iken zâtı itibariyle yokluğu düşünülemeyen mâhiyet de zorunlu mâhiyettir.

Mâhiyet hakkındaki görüşlerinden de anlaşıldığı gibi Râzî, şârihi olduğu İbn Sînâ'yı takiben varlık ve mâhiyeti birbirinden ayrı olarak telakki etmiştir. O halde birbirinden farklı addedilen varlık ve mâhiyetin arasında nasıl bir ilişki vardır? Ayrıca Râzî'nin bu ayrılık ile anladığı ve anlattığı İbn Sînâ'nın düşünceleriyle aynı mıdır?

Daha önce belirtildiği gibi mâhiyet, İbn Sînâ'ya göre varlıktan başka bir şeydir ve kendi başına varlıktan bağımsız olarak bulunmaz. Mâhiyet ancak varlığın kendisine eklenmesiyle tasavvur olmaktan çıkıp dış dünyada tahakkuk eder. Bu tahakkuku mümkün varlıklar için gerçekleştiren bir illet olmak zorundadır. Nitekim mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet ayrıdır. Mümkünleri var kılan illet olan Zorunlu Varlık söz konusu olduğunda, onun varlığından ayrı bir mâhiyeti bulunmaz. Râzî'ye baktığımızda onun da varlığı mâhiyetlerle ilişkisine bakarak mümkün ve zorunlu olarak tasnif ettiğini görmekteyiz.²⁵⁹ Mümkün varlıklar için de varlık ve mâhiyetin ayrımı bir zorunluluktur. Zira mümkünün mâhiyeti, varlığını zorunlu kılmamaktadır.

²⁵⁵ Râzî'nin türlerine göre mâhiyetleri ve onları var kılan sebeplerin ne olduklarına dair detaylı açıklama için bkz. Olguner, **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî- Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş**, s. 39-49; Mehmet Fatih Arslan, **Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mâhiyet**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2008, s. 79-90.

²⁵⁶ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 132, 133.

²⁵⁷ er-Râzî, **a.g.e.**, C. 1, s. 144, 145.

²⁵⁸ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 52.

²⁵⁹ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 345; a.mlf., **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 50; a.mlf., **el-Metâlib**, C. 1, s. 290; Muhammed Salih ez-Zerkân, **Fahraddin er-Râzî ve arâuhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye**, Kahire, Dar'ül Fikr, 1963, s. 189; Fethullah Huleyf, **Fahrettin er-Râzî**, İskenderiyye, Dârü'l-Câmîâtü'l-Mısıriyye, 1976, s. 107; Hanî Numan Ferhad, **Mesâilü'l hilaf beyne'r-Râzî ve't-Tûsî**, Lübnan, el-Ğadır, 1997, s. 116; Olguner, **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş**, s. 68.

Ona varlık veren bir illet vardır ki bu da Zorunlu Varlık'tır. Pekâlâ, Zorunlu Varlığın mâhiyeti düşünüldüğünde Râzî açısından onun varlığında mâhiyet-varlık ayrımı vardır denilebilir mi?

Râzî, **el-Muhassal**, **el-İşâret fi ilmi'l-keîâm** ve **et-Tefsîru'l-kebîr** gibi eserlerinde Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mâhiyeti olmadığı görüşünü benimserken, **Şerhu'l-İşârât**, **el-Mebâhis**, **Kitâbü'l-Erba`în**, **Risâletu'l Kemâliyye** ve **el-Metâlib** adlı eserlerinde tam tersi bir tavır aldığını görüyoruz.²⁶⁰ Râzî'nin muhtelif ifadeleri arasında kendi düşünce sistemine ve mensup olduğu kelâm geleneğiyle örtüştüğünü düşündüğümüz görüşü, varlığın Zorunlu Varlık için sıfat olduğu, varlığından ayrı bir mâhiyetinin olduğudur.²⁶¹ Râzî, varlık ve mâhiyetin bilginin konusu olmasından hareketle Zorunlu Varlık'ın varlığının ispatının kesin bir şekilde yapılmasına rağmen mâhiyetinin bilinemeyeceğini söyler. Bilinen ve bilinmeyen birbirinden başka şeyler olduklarına göre mâhiyet de varlıktan başkadır, der.²⁶² Ayrıca varlığın var olanlarda ortaklığı kanaatini temel yaparak mümkünlerin varlığa çıkmasını sağlayan bir sebebin bulunduğunu ve bu sebebin Zorunlu Varlık olduğunu ifade ettikten sonra, Zorunlu Varlık'ın var olanlardan ayrılması gerektiğini belirtir. Bu ayrılık ancak selbî hükümlerle olabilir. Fakat bilinmelidir ki gerçekte yok olan bu hükümler var olanın illeti olamaz. Dolayısıyla Zorunlu Varlık için varlığı ve hakikati aynıdır denilemez.²⁶³ Onun bir diğer delili, konuyu mantık yönüyle anlatmaya çalışmasına dayanır. Tıpkı "İnsan canlıdır" önermesinde insan ve canlılığın hakikatlerinin başka şeyler olması, insandaki canlılığı var kılanın iki kavram arasındaki ilişki olması gibi, "Zorunlu Varlık vardır" önermesinde de Zorunlu Varlık'taki var olmayı sabit kılan şey iki kavram arasındaki ilişkidir. Bilinir ki bu bağ iki farklı şey arasında kurulur. Zorunlu Varlık için de varlık ve mâhiyetinin birbirinden ayrı olduğu böylece anlaşılmış olur.²⁶⁴ Râzî ayrıca bir cinsin tüm fertlerinin aynı

²⁶⁰ Arslan, **Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mâhiyet**, s. 101; Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 397, 399-400.

²⁶¹ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 120-124; a.mlf., **Kitâbü'l-Erba`în**, C. 1, s. 140, 141, ; a.mlf., **el-Metâlib**, C. 1, s. 295.

²⁶² er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 1, s. 359, 360; a.mlf., **Kitâbü'l-Erba`în**, C. 1, s. 140- 143; a.mlf., **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 64; a.mlf., **Risâletu'l Kemâliyye fi `ilmi'l-ilâhî**, Beyrut, Dar'ül-Kütübü'l-İlmiye, 2002, s. 45, 46.

²⁶³ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 1, s. 360; a.mlf., **Kitâbü'l-Erba`în**, C. 1, s. 143.

²⁶⁴ er-Râzî, **Risâletu'l Kemâliyye**, s. 46; a.mlf., **Kitâbü'l-Erba`în**, C. 1, s. 146.

özellikleri taşıdığı öncülünü kabul eden İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık düşünceleriyle bu öncülün ters düştüğünü, bunun mümkünün de Zorunlu Varlık'ın özelliklerini taşıması anlamına geldiğini, dolayısıyla iddiasının bâtıl olduğunu belirtmektedir.²⁶⁵ Râzî'ye göre mümkün varlıkta varlık, mâhiyetinden başkaysa, mâhiyetin bu varlığı kabul etmesi için var olmasından önce varlığı gerekir ki bunun mümkün olmadığı ittifak edilmiştir. İbn Sînâ adına bu duruma, kabul edenin kabul edilene varlıksal bir önceliği gerekmez cevabı verilebilir. O zaman da Zorunlu Varlık için bunu istisna edecek ne olabilir?²⁶⁶ Râzî de aslında eş-Şeyh'ür-Reis gibi kabul edenin kabul edilene varlıksal önceliği olmasının zorunluluk arz etmediğini düşünür. Fakat aralarındaki farklılık önceliğe yükledikleri anlamdadır. Râzî, illet ve malûl düşünüldüğünde illetin önce gelmesi için sadece malûle tesir edebilmesini kâfi görmektedir. O yüzden Zorunlu Varlık'ta, mâhiyetin varlığı kabul etmesi için onu, varlıksal olarak öncelemiş olması gerekmektedir. Yani mâhiyet ve varlık ayrı olamaz şeklindeki İbn Sînâ'nın görüşüne itiraz etmemek için bir sebep de kalmamış olur.²⁶⁷

Râzî, Zorunlu Varlık'ta varlık mâhiyet ayrımını eleştirirken varlığın var olanlar arasında ortak olması üzerinde durur. Ona göre, varlığın var olanlarda müşterek olduğu kabulü, Tanrı'yı diğer varlıklardan farklılaştırmak için varlığının ve mâhiyetinin ayrılığını kabul etmeyi gerektirir.²⁶⁸

Râzî, varlığı ve yokluğu düşünülebilen mümkün varlıklarda, varlık ve mâhiyet ayrılığının altını oldukça belirgin çizmiştir. Zorunlu Varlık için muhtelif görüşler serdetmiş olması hasebiyle ancak düşünce sistemi bütün olarak incelendiğinde ve kelâmcı temayülleri dikkate alındığında varlık-mâhiyet ayrımını benimsediğini söylemek mümkün olacaktır.

²⁶⁵ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 360; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba`în*, C. 1, s. 147.

²⁶⁶ er-Râzî, *Risâletu'l Kemâliyye*, s. 46, 47; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba`în*, C. 1, s. 148; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 361.

²⁶⁷ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 361.

²⁶⁸ Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2002, s. 83-88.

5. Varlık Bölümleri

Varlığı var olanlar açısından değerlendirdiğimizde farklılık arz ettiğini görürüz. Var olanlardaki bu çeşitliliğin sebebinin ne olduğu, varlığın kendisinin mi yoksa başka birtakım etkenlerin mi çeşitliliğe sebep olduğu, şeklindeki sorular bu farklılığı ortaya koymada öncü olacaktır.

Fahreddin Râzî'nin var olanları nasıl tasnif ettiğine geçmezden evvel şârihi olduğu İbn Sînâ ve mensup olduğu kelâm geleneğinin düşüncelerini kısaca zikretmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

İbn Sînâ, daha önce belirtildiği üzere varlık ve mâhiyeti birbirinden ayırır. Bu ayırım onun ontolojisinde zorunlu olarak varlığın, vücûb (zorunluluk) ve imkân (olurluluk) kategorileriyle açıklanmasını doğurmuştur. Varlığı mâhiyetinin aynı olan varlık Zorunlu Varlık iken, varlığı ve mâhiyeti ayrı olan varlık mümkün varlıktır. İbn Sînâ ve İslâm filozofları var olması açısından varlığı ele alırken onu ancak birbiriyle tarif edilebilen, birbirine sımsıkı bağlı olan zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarıyla ifade etmişlerdir.

İlk dönem kelâmı varlık perspektifini kadîm (ezelden beri olan)-hâdis (sonradan meydana gelen) şeklinde belirtirken,²⁶⁹ sonraları “bilinir”lerin (mâlûm), “var olan”dan daha genel bir mantıksal çerçeve sunduğu prensibini göz önüne alarak, doğrudan veya dolaylı bir şekilde Aristo külliyatından aldığı ilhamla, üçlü bir tasnife gitmiştir. Buna göre bilinirler üçe ayrılmaktadır: Zorunlu (vâcib, zaruri), mümkün (mümkün, câiz) ve imkânsız (mümteni, muhal).²⁷⁰ Bu üç kavram mantıksal bir kategori olarak kullanılması dışında ontolojik düzlemde de kullanılmaya başlanmıştır. Zorunlu, her zaman olması gereken anlamında ezelden beri bulunan Allah için; mümkün, varlığa ve yokluğa eşit mesafede bulunan sonradan olan tüm varlıklar için; imkânsız ise, yok olması zorunlu olan şey için kullanılmıştır. İmkânsızın var olmasının

²⁶⁹ Veysel Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 457.

²⁷⁰ Kaya, **Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü**, s. 454. Ayrıca Kaya, Mütakellimin'in bu üçlü tasnifinin sanıldığı gibi İbn Sînâ etkisiyle olmadığını, Aristo çevirilerinin yoğun yapıldığı dönemlerde kullanılmaya başlandığını söylemektedir bkz. s. 453. Bu görüşü destekleyici açıklamalar için bkz. M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, s. 149.

mümkün olmaması nedeniyle var olanlar ancak zorunlu ve mümkün kavramlarından biriyle açıklanabilir. Detaylı bir şekilde incelendiğinde filozofların ve mütekelliminin kullandığı kavramların literal aynılığı yanında içeriksel farklılıklar barındırdığı görülecektir. Aklî olarak yokluğu düşünülemeyen, varlığı zorunlu olan varlık kelâmcılar tarafından kadîm olmakla özdeşleştirilirken, var olması da yok olması da aklen mümkün olan varlık da sonradan olmakla özdeşleştirilmiştir.²⁷¹ Bu genel çerçeveden sonra Râzî'nin İbn Sînâ etkisinde varlık çeşitlerini nasıl anlattığını ele alalım.

5.1. Mümkün Varlık

Mümkün varlığı tanımlayabilmek için öncelikle imkân kavramı üzerinde durmak gereklidir. Bunun için de ilk olarak imkân kavramını kendisinden sonra felsefe ve kelâm disiplinine kazandıran ve Râzî'ye de önemli ölçüde tesir eden İbn Sînâ'nın görüşlerini sunmak uygun olacaktır.

İbn Sînâ mantıkta kip olarak kullanılan mümkün, imkânsız ve zorunlu kavramlarını **eş-Şifâ** külliyyatının **el-Kıyâs** ve **el-İlâhiyyat** kitaplarında tanımlarının yapılabilirliği açısından ele almıştır. O, mezkûr kavramları tahlile geçmezden evvel mevcut/var, şey ve zorunlu kavramlarından söz eder. Bu kavramlar temel kavramlardır, diğer bütün kavramların var oluşlarının dayanağıdır. Temel kavram olduklarının en bariz özelliği apaçık ve kendilerinden anlaşılır olmalarıdır. Onları tanımlamaya çalışmak yersizdir. Bir kısım ya da benzerleriyle tanımlamaya çalışmak daha anlaşılır olmalarını sağlamaz. Zaten onlar, herkes tarafından apaçık anlaşılır.²⁷² İbn Sînâ, hem tasavvurlar hem tasdikler açısından her türlü kavramsal düşünce ve önermenin üzerine bina edildiği bir takım evvelî (önsel) ilkeleri, öğrenmenin imkânını devir ve teselsüle düşmeden ispat etmeye çalıştıktan sonra zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını ele alır.²⁷³ Ona göre varlık kazanan şeyler aklen iki kısma bölünür. Bunlar kendilerine has özellikler taşıyan mümkün ve Zorunlu Varlık'tır. Zâtı

²⁷¹ Kelâmcıların varlık anlayışları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Muhammed Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 28 (2007), s. 201-260.

²⁷² İbn Sînâ, **Metafizik**, C.1 s. 27, 28.

²⁷³ Kaya, **Varlık ve İmkân-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, s. 160, 161.

dikkate alındığında, varlığı zorunlu olmayan ancak varlığı imkânsız olmadığı için var olabilen varlık mümkündür. Zâtı dikkate alındığında, varlığı zorunlu olan ise zorunludur.²⁷⁴

Herhangi bir mefhumun varlıkla ilişkisi düşünüldüğünde onu bu üç kavramdan biri ile tanımlayabiliriz. Ancak vücûb (zorunlu), imkân (mümkün) ve imtinâ (imkânsız) kavramlarının kesin bir tarifi yapılamaz, bir işaret yoluyla bilmek mümkündür. Yapılabilecek bütün tarifler devr oluşturmakta, kavramları birbirleriyle açıklamaya çalışmak kaçınılmaz olmaktadır.²⁷⁵

Bir şey salt kendinde varlığını gerektiriyorsa, illete muhtaç değilse, onun özünü düşündüğümüzde var olmasını düşünmek zorundaysak, yokluğunu düşünmek imkânsızsa, o Zorunlu Varlık'tır. Zâtı gereği zorunlu olduğu için başkası nedeniyle zorunlu denilemeyen Zorunlu Varlığın varlığı tektir, bir çokluğun toplamından oluşması ve hakikatinin herhangi bir varlıkla ortak olması imkânsızdır. Zorunlu Varlık ne görelidir ne değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır. Varlığında herhangi başka bir varlığın etkisi olana zaten zâtı gereği Zorunlu Varlık denilemez. Bir şeyin özü, yokluğunu gerektiriyorsa, yani onu düşündüğümüzde yokluğunu düşünmek zorundaysak, varlığını düşünemiyorsak, o şey imkânsızdır. Bir şeyin özü varlığını da yokluğunu da imkânsız kılmıyorsa, varlığa ya da yokluğa gelmek için illete ihtiyaç duyuyorsa, o şey mümkündür.²⁷⁶

İbn Sînâ, evvelî (önsel) kavramları mevcut, şey ve zorunlu ile sınırlamış gibi görünse de mümkün ve imkânsız da zorunlunun kapsamında düşünmekte; bunları her türlü tasavvurların temelini oluşturan ve kendisinden daha açık bir şekilde ifade edilemeyen evvelî kavramlardan saymaktadır.²⁷⁷ İbn Sînâ, varlığın statüsünün de vücûb (zorunlu), imkân (mümkün) ve imtinâ (imkânsız) kavramları ile belirlenebileceğini, bunların tanımlarını yaparken kısır döngüden kurtulmanın güç

²⁷⁴ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 35.

²⁷⁵ İbn Sînâ, **a.g.e.**, C. 1, s. 33.

²⁷⁶ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 35-36.

²⁷⁷ Kaya, **Varlık ve İmkân-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, s. 164.

olduğunu ifade etse de onları anlaşılır kılmak için birtakım tanımlar yaptığını görmekteyiz. O, **İşârât**'ta mümkün varlığı açıklarken şu ifadeleri kullanır:

“Başkasına yönelmeksizin zatı bakımından kendisine yönelinilen her mevcut, ya kendinde varlık zorunlu olması bakımından bulunur ya da bulunmaz. Eğer zorunlu olur ise, işte bu, zatından dolayı varlığı zorunlu olan bizatihi gerçektir. Ve o, en kurucu olandır. Eğer zorunlu olmaz ise şöyle denilemez: O, varsayıldıktan sonra bizatihi mümtenidir (yokluğu zorunludur). Evet eğer zatının değerlendirilmesiyle nedeninin yokluğu şartı gibi bir şart ile birlikte olursa, mümteni olur. Eğer onunla birlikte bir şart bulunmazsa, bir nedenin meydana çıkması yoktur. Ve de onun yokluğu kendi zatında kalıcı değildir. Üçüncü bir durum ise imkândır. Buna göre (imkân) zorunlu ve de mümteni olmayan şey zatı bakımından değerlendirildiği zaman olur. Dolayısıyla her mevcut ya bizatihi Zorunlu Varlık ya da zatı bakımından mümkün varlıktır.”²⁷⁸

İbn Sînâ, imkânın zorunluluğu ortadan kaldırdığını belirtirken mevcut denilen her şeyin mümkün ya da zaruri statülerinden biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Onun açısından zorunluluk, önermeler için bir modalite olmanın yanında varlık için de bir modalitedir ve imkân-imkânsızlıktan çok daha evvelî bir varoluş tarzını ifade etmektedir. Kendisi dışında kalan varlıkları tanımlamak için dayanak olan zorunluluk, onun ontolojisinde adeta varoluş ile özdeşleşmiştir. Var olmak zorunlu olmak, zorunlu olmak var olmak gibidir. Fakat bu durum yine de ne varoluşun ne de zorunluluğun niteliğini ortaya koymaya yetmemektedir. Zorunluluğun nereden geldiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Aklî olarak zâtı bakımından zorunlu olan bir varlığın sebepli olması mümkün olamaz. Varlığı kendinden olan ve var olmak için bir sebebe ihtiyacı olmayan zorunlu varlığın, var olmamasını, yokluğunu düşünmek de imkânsızdır.²⁷⁹ İbn Sînâ'nın sisteminde illeti olmayan, her şeyin illeti olan, başka hiçbir varlığa benzemeyen, varlık bakımından başka varlıklarla ilişkisi olmayan, tek olan, bir yani basit olan Zorunlu Varlık (vâcibü'l-vücûd) ile kastedilen varlık Allah'tır.²⁸⁰

²⁷⁸ İbn Sînâ, **İşâretler ve Tembihler**, s. 127.

²⁷⁹ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2002, s. 90-93.

²⁸⁰ Ömer Bozkurt, “İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler”, **Diyanet İlmî Dergi**, 50/1 (2014), s. 68.

İbn Sînâ'ya göre kendi zâtı nedeniyle var olan (vacib=zorunlu) ve var olmayan (mümteni=imkânsız) zaruri olurken, kendi zâtı düşünüldüğünde herhangi bir zamanda var ya da yok olması zaruri olmayan, ikisine de eşit mesafede bulunan ise mümkün olmaktadır. O, ayrıca **İşârât**'ın mantık bölümünde imkân ile ilgili dört tane tanım yapmaktadır. Bunlardan ilki imkânsız olmayandır (halkın kullandığı anlamıyla mümkün). İkincisi varlığı ve yokluğu zorunluluk (=süreklilik) içermeyendir. Üçüncüsü varlığı ve yokluğu hiçbir şekilde zorunluluk içermeyendir. Dördüncüsü ise gelecekteki varlığı ve yokluğu zorunluluk içermeyendir.²⁸¹ Metafizik anlamda imkânın dördüncü tanım çerçevesinde anlaşılması gerekir. Mümkün varlık, herhangi bir zamanda varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan, var olması için de yok kalması için de bir şarta ihtiyaç duyan ve kendisine ilişen bu şart nedeniyle özündeki imkân niteliğini kaybetmeyen varlıktır.²⁸²

Râzî, İbn Sînâ'nın imkân ile ilgili açıklamalarını eleştirmekte, akla ve mantığa uygun hükümler olduğu varsayılsa bile imkânın varlığın kendisine ait bir şey olmadığını belirtmektedir. Ayıca varlığa ve yokluğa eşit mesafede olarak kabul edilen imkân için, varlığa ait bir şey ise var olmak yokluğun şartı, yokluğa ait bir şey ise de yokluk varlığın şartı olur ki, bunun olması mümkün değildir, demektedir.²⁸³ Varlık ile yokluk arasında vasıta olmadığını düşünen Râzî'nin²⁸⁴ imkânı bir yöne çevrilmek olarak anladığını söylemek mümkündür.²⁸⁵ O, bunlara ek olarak imkânı tanımlarken İbn Sînâ'yı takiben varlıkların ontolojik statülerini belirleyen vücûb, imkân ve imtinâ kavramlarının kısır döngüye düşmeksizin tanımlanmasının olanaksız olduğunu söylemiştir. Söz gelimi "mümkün, zorunlu olmayan", "zorunlu, varlığı ya da yokluğu mümkün olmayan" şeklindeki ifadeler bu kısır döngüyü göstermektedir. Fakat bu kavramlar içerisinde varlığa en yakın olan en çok bilinendir. En yakın ve en bilinen olan bu kavram zorunluluktur. Bu nedenle imkân ve imkânsızlık kavramlarını

²⁸¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 32, 33. İbn Sînâ'nın **el-Muhtasarı'l-ı-ıvsa**, **eş-Şifâ/el-İbâre** ve **el-Kıyâs, Mantık'ı'l-meşrikiyyîn** ve **el-İşârât** eserleri esas alınarak imkânın günlük anlamı ve felsefî terminolojideki yerinin detaylı bir şekilde değerlendirilmesini görmek için bkz. Kaya, **Varlık ve İmkân-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, s. 171-180.

²⁸² Olguner, **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî- Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş**, s. 50.

²⁸³ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 1, s. 191- 196.

²⁸⁴ er-Râzî, **Kelâma Giriş el-Muhassal**, s. 56.

²⁸⁵ Olguner, **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî- Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş**, s. 51.

açıklamaya çalışırken zorunluluk kavramına başvurulmalıdır.²⁸⁶ Zorunluluk kavramı da tam olarak tanımlanamayıp ancak varlıkla olan ilişkisine bakılarak resmedilebilir. Râzî bu anlamda zorunlunun tanımını yaparken iki hususa işaret etmektedir. Bunlar, zorunlunun zâtından ötürü varlık kazanması ve varlık kazanması için başka bir varlığa ihtiyaç duymamasıdır. Diğer bir ifadeyle varlık kazanmak için hiçbir şeye muhtaç olmayan zorunlunun varlığı bir sonuç olarak zâtının kendindendir. Râzî ayrıca zorunluyu, zâtı dolayısıyla varlık kazanan, yokluğu kabul etmeyen ya da yokluğu câiz olmayan ve varlığı başka bir sebebe dayanmayan şekilde açıklamıştır.²⁸⁷

Râzî, mümkünün, varlığı ve yokluğu kabulde eşit mesafede bulunduğunu söylemektedir.²⁸⁸ Dolayısıyla mümkünün var olabilmesi için bir sebebin onu tercih etmesine ihtiyacı vardır. Aksi halde varlık sahasına çıkamaz.²⁸⁹ Râzî mümkün varlığın varlık ve yokluğa eşit mesafede bulunmasından ötürü sebepsiz var olamayacağına inanırken aksini iddia edenler olduğunu söyler ve onların iddialarını değerlendirir. Mümkün varlığın sebepten müstağni olduğunu söyleyenlerin delillerinin ilki mümkünün sebebe ihtiyacının ya yok olma ya da var olma halindeyken olması gerekliliğidir. Fakat bu ikisi de bâtıldır. Çünkü eğer var ise var olanın sebebe ihtiyacından bahsedilemez, eğer yok ise eser olmayan şey için müessirin eseri denilemez.²⁹⁰ Râzî'nin bu delile cevabı şöyledir: Müessirin esere olan tesiri ne var olmadan önce ne de var olmasından sonradır. Etki var olma esnasındadır. Bu nedenle "o, zaten var olanın var edilmesi anlamına gelir ki, bu muhaldır" denilemez. Eser halihazırda mevcut değilken müessirin tesiriyle var olmuştur.²⁹¹

²⁸⁶ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 206, 207.

²⁸⁷ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 1, s. 207; a.mlf., *Risâletü'l Kemâliyye*, s. 49. Ayrıca bir yönüyle varlığını kendi zâtından kazanan, diğer yönüyle de varlığı başka bir varlığa dayanmayan zorunlunun, sübûtü mi yoksa selbî mi olduğu meselesi, Zorunlu Varlığın birliği ve zât ile olan ilişkisi sorunun bir uzantısı olması sebebiyle Râzî'nin düşüncesinde önemli bir yer işgal etmiştir. Konuya dair tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 364; a.mlf., *el-Mebâhis*, C. 1, s. 208; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 351-357; Arslan, *Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mâhiyet*, s. 30-32; İsmail Hanoğlu, *Fahruddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2009, s. 68, 69.

²⁸⁸ er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în*, C. 1, s. 68; a.mlf., *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 67; *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 191.

²⁸⁹ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 218; a.mlf., *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 70.

²⁹⁰ er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în*, C. 1, s. 106, 107; a.mlf., *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 2.

²⁹¹ er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în*, C. 1, s. 112, 113.

Bir diğ er delile göre eserin sebebe muhtaç olması ile ilgili belirtilmek istenen eser ve sebep arasında bulunan ihtiyaç bağıdır. Bu bağı ancak eser ve müessir var olduğunda kurulabilir. Bu da eserin bir sebebe ihtiya cının olması için önce var olması gerektiğı anlamına gelir ki bu muhaldir.²⁹² R  z  'ye göre bu itiraz yanlış bir taksimden kaynaklanmaktadır. Böylesi bir ifade hud usu da imk ansız kılar. Mesela bir ses duyulduğunda bunun bir sebebinin olduğu ve h adis olduğu bilinir. Bunu iddialarına uyguladığımızda şu ortaya çıkar: H adisın sebebe muhtaç olduğunu söylemek, ihtiyaç bağıının olması için o şeyin hud usundan önce var olması demek olur ki bu imk ansızdır. Bu da taksimlerinin b atıl olduğunu göstermektedir.²⁹³

Mümkünün sebebe ihtiya cı olmadığını düşünenlerin delillerinden biri de imk  n eğer sebebe ihtiya cın iletirse, mümkün var olmaya devam ettikçe sebebine ihtiyaç duymaya devam etmelidir.   nk u imk  n mümkünde her zaman olan bir özelliktir ve s oylenildiğı gibi olursa var olurken de sebebe muhtaç olması gerekir, bu muhaldir.²⁹⁴ R  z   bu itirazın yanlış anlamadan ötürü olduğunu düşünür. Zira kastedilen var olana ikinci defa varlık verilmesi değil var olma halinin sürekliliğidir ki, mümkün varlıkta varlığın bek ası f ailin etkisi nedeniyledir.²⁹⁵

R  z   ayrıca bu itirazlara şöyle  zet bir cevap da vermektedir:

“Hukema, mümkünün birbirine eşit olan taraflarından birinin diğerine tercih edilmesi yalnız bir sebepledir ilkesinin bed  h   ve evvel   olduğu üzerinde ittifak etmiştir. Bu hakikati kim ink  r ederse söyledikleriyle aklının gerektirdiklerini terk etmiş olur, ancak kalbi ile ona geri döner.”²⁹⁶

Fahreddin er-R  z   de bu ilkenin bed  h   ve evvel   olduğunu d uş unmaktadır. Ancak “mümkünün sebebe muhtaç olduğu” önermesinin “bir, ikiden büyüktür” önermesiyle aynı açıklık ve kesinlikte olmadığını söyleyenler bulunmaktadır. R  z  , bunun ilk anda doğru gibi g or und uğ n u ancak öyle olmadığ n ı, akla uygun hareket edilmemesinden ve sath   bir değerlendirme yapılmasından kaynaklandığ n ı

²⁹² er-R  z  , *el-Meb  his*, C. 1, s. 220, 221.

²⁹³ er-R  z  , *Kel  m’a Giriş el-Muhassal*, s. 73, 74.

²⁹⁴ er-R  z  , *Kit  b  ’l-Erba’  n*, C. 1, s. 106, 107; a.mlf., *Kel  m’a Giriş el-Muhassal*, s. 72, 73.

²⁹⁵ er-R  z  , *Kit  b  ’l-Erba’  n*, C. 1, s. 113; a.mlf., *Kel  m’a Giriş el-Muhassal*, s. 76.

²⁹⁶ er-R  z  , *Kit  b  ’l-Erba’  n*, C. 1, s. 104; a.mlf., *Kel  m’a Giriş el-Muhassal*, s. 73; a.mlf., *el-Meb  his*, C. 1, s. 221.

söylemektedir. Çünkü bedihî önermeler kuvvet dereceleri açısından farklılık gösterebilir.²⁹⁷

Zikredilenlerden anlaşıldığı üzere Râzî'ye göre "imkân" ile yokluğu ve varlığı kabule eşit mesafede olma kastedilmektedir. Bir durum diğerinden daha tercih edilir değildir. Bundan dolayı birinin diğerine tercihini gerçekleştiren bir müessire ihtiyaç vardır. Mümkün kendi zâtından değil bir başkasından dolayı varlık bulur.²⁹⁸ Bu bir başkası da ancak Zorunlu Varlık olabilir.

Râzî'nin genel yaklaşımını verdikten sonra şimdi de onun **Şerhu'l-İşârât**'ta mümkün varlıkla ilgili söylediklerine değinelim. Râzî'ye göre mümkün, var olması için sebebe muhtaçtır. Burada iki hükümden bahsedilebilir. Birincisi varlığı kendi zâtından gelmemekte, ikincisi varlığı başkasından gelmektedir. Bu iki hüküm arasında birinin diğerini gerektirdiği bir ilişki bulunmamaktadır. Varlığının kendi zâtından gelmemesi varlığının başkasından geldiği anlamını doğurmamaktadır. O halde varlığın başkasından geldiğini söylemenin mümkün olabilmesi için "varlığı hiçbir şeyden gelmez" şeklindeki olası itirazı çürütmek gereklidir. Bunu diyebilmek için de ya mümkünün varlığı zorunlu denilecek ya da başka bir delil getirmek zorunda kalınacaktır. Râzî cevaben, olası itirazın çürüklüğü aşıkardır, İbn Sînâ buna temas bile etmemiştir, demektedir.²⁹⁹ Hülasa mümkünün varlığının bir sebebe muhtaçlığı ortadadır. Bu sebep ya mümkünün kendi zâtındandır ya da başkasındandır. Kendi zâtından olması imkânın tanımına aykırıdır. Öyleyse mümkün başkası nedeniyle var olmaktadır. Peki mümkünü var kılan sebebin kendisi nedir? İbn Sînâ bu ihtimalleri sıralamaktadır. Eğer bir mümkünü var eden sebep başka bir mümkün olursa bu sebepler zinciri geriye doğru sonsuza kadar gider. Her bir sebep kendi zâtı için mümkün olduğundan bütünün kendisi de mümkün olacak ve bunları var kılan bir zorunlu gerekecektir.³⁰⁰ Râzî'ye göre de bu şekilde sebepler zinciri uzayıp gitse de onu nihayetlendirecek dıştan bir sebebe ihtiyaçları vardır. Mümkün sebepler bütünün ve

²⁹⁷ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 73; a.mlf., **el-Mebâhis**, C. 1, s. 221, 222.

²⁹⁸ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 345.

²⁹⁹ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 345, 346. Ayrıca Râzî'nin olası itirazı dile getirişinin bir değerlendirmesi olarak bkz. Olguner, **Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî- Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş**, s. 53.

³⁰⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 128.

her bir mümkün sebebin kendilerinden başka haricî bir sebebe ihtiyaçları kaçınılmazdır. Sonuç itibariyle tüm mümkünler kendisi mümkün olmayan zorunlu varlığa dayanmaktadır. Bu sebep hem bütünü her bir parçasının hem de bütünü sebebidir. Ancak o, bir başka müessirin eseri değildir. Kendisi bizzat zarurî olan varlıktır.³⁰¹ Mümkün varlık, varlığa çıkmadan önce varlığı ve yokluğu eşitken başkasının kendisine sebep olması sayesinde var olur. Bu başkası da ancak Zorunlu Varlık olabilir. Mümkün varlık, illeti yani zâtı dışındaki Zorunlu Varlık nedeniyle var olduğu için aynı zamanda ona, başkası ile Zorunlu Varlık (vâcib ligayrihi) denilir.³⁰²

Râzî, varlığa ve yokluğa eşit mesafede olan mümkün varlığı açıklarken aynı zamanda varlık dışındaki sahaları da netleştirmeyi hedeflemiştir. Yani yokluğun ne olduğunu ifade ederken imkânsız da tebyîn etmiştir.³⁰³ Yokluk ile ilgili temel mesele zihinsel varlığın gerçekte var olduğunun düşünülmesinden zuhur etmektedir. Oysa var olmak, dış dünyada olmak, husule gelmektir.³⁰⁴ Yani yokluk hem imkânsız hem de imkân halindeyken mümkünü kapsamaktadır.³⁰⁵ Yokluğun Allah'ın yaratmasının ilişmemesi anlamını taşıması nedeniyle hudûs ve imkân tartışmalarında ehemmiyetli bir yere sahip olması da diğer bir mevzudur.³⁰⁶

Râzî imkânsız bir de sebebinin olup olmadığı yönünden bahse konu etmiştir. Mümkün varlık düşünüldüğünde onun varlığa çıkması için bir sebebi olmalıdır. O halde var, var olmak için sebebe muhtaçken yok da yoklukta kalmak için bir sebebe

³⁰¹ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 346-349.

³⁰² İmkân- mümkün ilişkisi bağlamında imkânın mümkün için zorunlu olduğunu kabul etmek âlemin sürekli ve kesintisiz bir imkâna sahip olduğunu dolayısıyla ezeli olduğunu kabul etmek şeklinde bir sorun doğurmaktadır. İmkânın mümkünler için mümkün olduğunu söylemek de teselsüle sebep olmaktadır. Her iki durumu da problemli gören Râzî, bu sorunu imkânı mümkünlerin lâzım bir sıfatı olarak niteleyerek çözmeye çalışmaktadır. Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 366-368. Ayrıca İbn Sînâ'nın mümkünün başkası nedeniyle zorunlu olması düşüncesini İbn Rüşt, varlık bir kez belirli bir nitelikte var olduktan sonra bu niteliğin değişmesinin mümkün olmayacağını söyleyerek tenkit etmiştir. Bkz. Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşt'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: El-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn", **Dîvân İlmi Araştırmalar**, 10 (2001/1), s. 154-158.

³⁰³ Yokluk tartışmalarının yapıldığı bu bahse tezin sınırlılıklarını düşünerek ayrıntıya girmeden işaret etmekle yetineceğiz. Detaylı bilgi için bkz. er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 54-60.

³⁰⁴ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 134-137; a.mlf., **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 54.

³⁰⁵ Burada İbn Sînâ ve Râzî arasında ayrılık söz konusudur. İbn Sînâ açısından duyulur dünyada var olmasa da aklen kavranabilen tüm mevcudat varlık kategorisinde değerlendirilirken Râzî de dış dünyada husule gelmeye varlık denilemez. Detaylı mukayese için bkz. Selahattin Küfrevi, "Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı", çev. Mustafa Bozkurt, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 9:2 (2011), s. 244, 245.

³⁰⁶ er-Râzî, **Kitâbü'l-Erba'în**, C. 1, s. 65.

muhtaç mıdır? Bu soruya cevap olarak nasıl ki var olmanın sebebi sebebin varlığıysa, yokluğun sebebi de sebebin yokluğudur denilebilir. Yokluk sırf nefy olmakla birlikte varlık gibi bir sebebe muhtaç olmamaktadır. Hülasa yokluğun sebebi, sebebin yokluğudur.³⁰⁷ Özetle Râzî'ye göre yokluğu zâtından olan ve var olması asla düşünülemeyen şey ile var olması için bir sebebi bulunmadığından yok olmaya devam eden olumsuzluk durumuna imkânsız denir.

5.2. Zorunlu Varlık

Râzî'nin düşünce sisteminde varlığı kendiliğinden olan, mâhiyeti ve hakikati varlığını gerektiren, bu sebeple yokluğu ve fenâsı imkânsız olan varlık, Zorunlu Varlık'tır.³⁰⁸ Zorunlu, imkân ve imkânsızın açıklanmasında temel dayanak addedildiği için, Râzî'nin ona dair görüşleri, mümkün varlık anlatılırken ele alındığından burada sadece onun **el-Muhassal** isimli eserinde zikrettiği, zâtı (özü) bakımından zorunlu olan varlığın (vâcib'ül-vücûd) özellikleri verilecektir. Bunlar:

1. Bir şey hem zâtı itibariyle hem de başkası itibariyle zorunlu olamaz. Başkasından olan, onun olmaması halinde olamaz ama zâtı itibariyle zorunlu olan için bu, söz konusu değildir.

2. Zâtı itibariyle zorunlu olan cüzlerden müteşekkil değildir. Çünkü cüzlerin terkibiyle oluşan her şey kendini oluşturan her bir cüze muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan bir şey zorunlu değil mümkündür.

3. Zâtı itibariyle zorunlu olan başka şeylerin birleşerek oluşmasına bir katkıda bulunmaz. Zira öyle bir durumda birleşmeyi sağladığı cüz ile arasında bir ilişki ortaya çıkardı ki bu da zorunlunun müstağni tabiatına aykırıdır.

4. Zâtı itibariyle zorunlu olanın varlığı, mâhiyetine zâit yani varlığı mâhiyetinden farklı değildir. Çünkü varlık, bu mâhiyetten müstağni olursa onun sıfatı olamaz. Müstağni değilse bu durumda da zâtı itibariyle mümkün olmuş olur.

³⁰⁷ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 74, 75.

³⁰⁸ Küfrevî, "Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı", s. 245, 246; Mustafa Bozkurt, "Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14 (2009/2), s. 118.

5. Zâtı itibariyle zorunlu olan varlığın zorunlu oluşu kendisinden ayrı bir şey değildir. Ayrı olmuş olsaydı zorunluluk varlığa tâbi bir şeymiş gibi olurdu ki bu da feri olanın aslî olana asıl olması gibi bir sorun ortaya çıkartırdı.

6. Zâtı itibariyle zorunlu olan iki şey arasında ortak olmaz.

7. Zorunlu lafzı, zâtı itibariyle zorunlu olan ve başkası itibariyle zorunlu olan arasında sadece lafzen ortaktır. Aksi durumda zâtı itibariyle zorunlu olanda bir terkip söz konusu olurdu ki bu mümkünün özelliğidir.

8. Zâtı itibariyle zorunlu olan bütün yönleriyle zorunludur.

9. Zâtı itibariyle zorunlu olana yokluk ilişmez. Eğer yokluk ilişseydi varlığı, yokluğunu gerektirecek bir sebebin yok olmasına bağlı olurdu ki bu mümkünün özgü bir özelliğidir.

10. Zâtı itibariyle zorunlu olan zâtının gerektirdiği bazı sıfatlarla nitelenebilir.³⁰⁹

Râzî'nin zorunlu varlığa ait olarak saydığı özelliklerde esas aldığı ilke, zorunlunun mutlak olarak ihtiyaçtan berî olması ve mümkün ile arasında bulunan temel farkın mümkünün ihtiyaç durumunda olmasıdır. Ayrıca sayılan özelliklerin hemen hepsinde zorunlu olanın mümkünün dönüşmesine mahal verecek tutarsızlıkların önünü alma gayreti görülmektedir.³¹⁰

Filozoflar ve kelâmcılar açısından metafiziğin temelini teşkil eden ontolojik sistemin merkezi ve zirvesi Zorunlu Varlık'tır. Farklı prensipler doğrultusunda açıklanan Zorunlu Varlık kavramı her iki grup için de Tanrı'yı ifade etmektedir. Yaratmanın fâili olan ve yaratma anlayışlarındaki farklılıklara sebep olan Tanrı'ya (Zorunlu Varlık) dair Râzî'nin nasıl bir tasavvura sahip olduğu, son bölümde Tanrı'nın zâtı (varlık- mâhiyet), sıfatları ve filleri açısından detaylıca ele alınacaktır. Burada yalnızca onun düşünce sistemine göre zorunluluk ve Zorunlu Varlık ile neyin kastedildiği bir çerçeve olarak verilmeye çalışılmıştır.

³⁰⁹ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 63-66.

³¹⁰ er-Râzî, *a.g.e.*, s. 63-66; Kaya, *Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü*, s. 463.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YARATAN: TANRI'NİN ZÂT VE SIFATLARINDAN HAREKETLE YARATMA

1. Mâhiyetlere Varlık Vermesi Bakımından Zorunlu Varlığın Zâtı

Râzî'nin Zorunlu Varlık ile ilgili görüşlerinin bir kısmı, ikinci bölümde ele alınmıştı. Burada mümkün varlığın sebebi olan ve kendisiyle zorunlu olan varlığın zâtı hakkında daha detaylı bilgiler verilmeye çalışılacaktır.

Zorunlu Varlığın zâtı hakkındaki görüş farklılıklarının temel dayanağı, varlığın var olanlar arasında ortak olması ve varlığın mâhiyete zâit olduğu düşünceleridir. Râzî, Zorunlu Varlığın zâtının, zât olmak bakımından diğer zâtlarla eşit olup onlardan özel sıfatla ayrıldığını düşünen kelâmcılardan; varlığın mümkün varlıklardan farklı olarak Zorunlu Varlık'ta mâhiyetinin aynı olduğunu benimseyen İbn Sînâ'dan ayrı bir yerde durmaktadır.

Râzî, eşyanın şahsiyet ve hüviyetler açısından birbirinden ayrı olduğunu, ancak bazı unsurları itibariyle benzer ve müşterek olduklarını belirtir. O, ayrılık ve benzerliğe sebep hususların birbirlerinden başka olduğunu ve bu durumun bize, eşyanın ayrı unsurlardan mürekkep olduğunu gösterdiğini ifade eder.³¹¹ Netice itibariyle eşya unsurlardan mürekkeptir. Aynı durum Zorunlu Varlık için geçerli midir? Yukarıda zikredildiği gibi bu husus Zorunlu Varlığın birliğiyle ilişkilidir. Râzî, bunun birliğine ek olarak basitliği ile ilişkili bir mevzu olduğunu düşünür. O'na göre, Zorunlu Varlık söz konusu olduğunda bir terkipten bahsetmek, O'nun zâtında bölünüp parçalanmaya sebebiyet verecektir. Bir şeydeki çokluk ya cismin birçok küçük parçasının birleşmesi gibi hissedilebilir çokluktur ya da heyûlâ ve sûret gibi akla ait parçaların birleşmesiyle oluşan çokluktur. Bu anlamda ayrı unsurlardan müteşekkil mâhiyet, elbette her bir unsura muhtaçtır. Unsurlar bütünden başka oldukları için mâhiyette başka bir şeye ihtiyaç duymuş olur. Başkasına muhtaç olan şeyin varlığı da mümkündür. Zorunlu Varlık hiçbir şeye muhtaç değildir, O tektir ve zâtında herhangi bir çokluk yoktur.

³¹¹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 354, 355.

Ayrıca birdir ve zâtı bakımından basittir.³¹²

Râzî, Zorunlu Varlık'ın ne cisim ne de cisme bağlı bir araz olduğunu söyler. Cisim hem nicelik olarak hem de anlam olarak çokluk barındırmaktadır. Heyûla ve sûretten mürekkep olan cisim, var olabilmek için başkasına muhtaçtır. Aynı şekilde cisim anlam olarak, diğer cisimlerle ortak olup ve onlardan farklı özellikleriyle ayrıştığı için mürekkep, dolayısıyla mümkündür. O halde Zorunlu Varlık, zâtında çokluk bulunmadığı ve varlığı için hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için cisim olamaz.³¹³

Râzî, cins ve fâsıldan mürekkep olmayan Zorunlu Varlık'ın, bazen başkasını kapsadığı ve bu nedenle cevher cinsinin altında kabul edildiğini, ancak bunun imkânsız olduğunu belirtir. Cevher, bir konuda bulunmayan varlıktır ki bununla onun bilfiil mevcut olduğu kastedilmez. Zeyd'in cevher olduğunu biliyorsak, onun bilfiil var olduğunu bilemeyiz. Varlık illetle bilfiil hale gelir, zâtı sayesinde değil. Aynı şekilde bir konuda bulunmama da zât sebebiyle değildir. Bunlar mâhiyetin dışında gerçekleşir. O halde Zeyd'in zâtı için sâbit olan bu mananın, Zorunlu Varlık için söz konusu olması ve onun cevher cinsinin altında bulunması mümkün değildir. Râzî daha sonra, bunu ancak Zorunlu Varlık'ta varlık-mâhiyet ayrımını benimseyenlerin söyleyebileceğini, böyle bir kabulün kendi düşüncesine bir zarar verip veremeyeceğini kendi kendine sorar ve cevaben Zorunlu Varlık'ın ayânda var olduğu ve bir konuda bulunmadığı için bir problem oluşturmadığını belirtir. Bu konuya ilişkin delillerini de diğer kitaplarında zikrettiğini ifade eder.³¹⁴

Râzî, ayrıca varlık kavramının var olanlar arasında ortak olduğunu ispata çalışır³¹⁵ ve İbn Sînâ'nın, kelâmcıları eleştirdiği ifadelerini zikreder. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın varlığı mâhiyetine zâit olsaydı, O, zorunlu değil mümkün varlık olurdu. Çünkü bu durumda varlığı kendi mâhiyetinin sıfatı olurdu. Sıfat da kendini kabul edecek bir mevzu olmaksızın bulunamayacağından, Zorunlu Varlık'ın varlığı mâhiyetine muhtaç olmuş olurdu. Her muhtaç için bir sebep zorunlu olduğundan, muhtaç olan bu varlığa dıştan ya da içten bir sebep gerekir. Eğer sebep dıştan olursa bu, o varlığın eseri olacağından kabul edilemez. Şayet sebep içten olursa, var oluşuna

³¹² er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 373, 374.

³¹³ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 376, 377.

³¹⁴ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 380, 381

³¹⁵ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 356-358. İkinci bölümün ilgili kısmında sözü edilen deliller zikredilmişti.

mâhiyetin kendisi neden olmuş olur ki illet-malûl açısından bakıldığında, mâhiyetin varlığın var oluşundan önce bulunması, kendinin kendinden önce olması anlamına geleceğinden imkânsızdır.³¹⁶ İbn Sînâ'nın bu delilini güçlü bulmakla beraber eksik yönleri olduğunu dile getiren Râzî, bunu ele alırken Zorunlu Varlık'ın, varlık ve mâhiyetinin ayrılığına dair delillerini ortaya koyar.

Râzî'nin **el-Muhassal** adlı eserinde geçen, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'da zât-mâhiyet aynılığına dair düşüncelerini benimsediğini gösterir nitelikteki beyânı, önceki bölümde zikredilmişti. Bu nedenle burada, O'nun **Şerhu'l-İşârât**'da ele aldığı Zorunlu Varlık'ın, varlığının mâhiyetine zâit olduğunu ispat için kullandığı delilleri vermek istiyoruz.

Râzî'nin birinci delili varlığın iştirakine dayanmaktadır. Eğer varlık mümkün ve zorunluda aynı anlama geliyorsa, varlık ve mâhiyet ilişkisi için üç durumdan biri geçerlidir. Yani varlık ya mâhiyete arız olacak ya mâhiyete arız olmayacak ya da hiçbir zorunluluk olmayacaktır.

Varlık mâhiyete arız olursa, bu mümkün ve zorunlu için de aynı olur, yani ikisinde de mâhiyetin sıfatıdır. Çünkü bir hakikat her yerde ve her şeyde aynı sonuca götürür. O halde varlık, mümkünde mümkünün, Zorunlu Varlık'ta ise onun mâhiyetinin bir sıfatıdır ki varılmak istenen budur.

Varlık mâhiyete arız değilse, varlığın zorunlu ve mümkün varlıklarda müşterek olmasından hareketle ikisinde de mâhiyete arız olmayacaktır. Ancak bu, mümkün mâhiyetin varlığını zorunlu kılacağından, kabul edilemez olduğu ortadadır.

Varlık, mâhiyete ne arız olmak ne de olmamak durumundaysa, bu mümkün olma, zorunlu olmama durumunu gösterecek, iki durumdan birinin ortaya çıkması için dıştan bir sebep gerekecektir. Böyle olduğunda Zorunlu Varlık, dış sebebin tesiriyle olma yani mümkün olma durumuna düşeceğinden Zorunlu Varlık'lıktan çıkmış olur.³¹⁷

Râzî ikinci delilinde varlık ve mâhiyetin bilinebilirliğinden yola çıkmıştır. O'na göre hükemâ, beşerî aklın Allah'ın zâtının hakikatinin bilenemeyeceği³¹⁸ ve

³¹⁶ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 358.

³¹⁷ er-Râzî, **a.g.e.**, C. 2, s. 359.

³¹⁸ Râzî'nin Allah'ın hakikatinin bilenemeyeceğini nasıl temellendirdiğini detaylıca görmek için bkz. Mustafa Bozkurt, "Fahreddin er-Râzî'de Allah'ın Hakikatini Bilmenin İmkânı", **Turkish Studies**, Volume 13/25, Fall 2018, s. 129-143.

Allah'ın varlığının idrak edilebileceği üzerinde ittifak etmiştir. Bu bilenemeyen hakikat ile idrak edilebilen varlığın ayrı olduğuna hükmetmek gibidir. Allah'ın varlık ve hakikati aynı ise bu zıtlık açıklanamaz. Çünkü varlık hakikatle aynı olmuş olsaydı, insanın evvelî olarak bildiği varlık ile birlikte hakikatin de bilinebilmesi gerekirdi. Nitekim İbn Sînâ, üçgenin mâhiyetinin bilinmesi ile varlığının bilinmesinin başka şeyler olduğunu, bu başkalığın da bilinen şeylerin birbirinden farklı olduğunu gösterdiğini söylemektedir.³¹⁹

Râzî üçüncü delil olarak şunları zikreder: Allah'ın hakikati, selbî kayıtlarla beraber yalnızca mücerred bir varlıksa, bu kayıtlar onu mümkün varlıkların illeti yapmaz. Çünkü yokluk, varlığın da onun bir cüzünün de illeti olamaz. Selbî kayıtlar illet olamayacağına göre, mümkünlerin illeti mücerred varlıktır. Bu durumda mücerred varlık, diğer varlıkların varlığına, diğer varlıklar da onun varlığına eşit olacaktır. Yani Allah'ın hakikati sadece mücerred varlıktan ibaret, varlığı ve hakikati aynı kabul edilirse, mümkünlerin varlığı onun varlığıyla dolayısıyla hakikatiyle müsavî olur.³²⁰

Râzî, türsel tabiatlardan hareketle dördüncü bir delil ortaya koyar. Felâsifeye göre türsel tabiatların herhangi bir ferdi için doğru olan tüm fertleri için doğrudur. Türün değişmeyen tek bir tabiatı vardır. Buna uygun olarak biz diyoruz ki bütün arazlarından soyutlanmış olan varlık da bir türsel tabiattır. Dolayısıyla ait olduğu fertlerde değişiklik göstermez. O halde mâhiyete muhtaç ve ona arız olan varlık, nasıl bir değişim oluyor da Allah söz konusu olduğunda kendi kendine kâim bir cevher haline gelebiliyor.³²¹

Râzî, İbn Sînâ'nın, illet malûlün varlığından önce olduğu için mâhiyet varlığının illetidir denirse, kendi varlığından önce olması gerekirdi, şeklindeki düşüncesine eleştiri getirerek beşinci delilini sunar. O'na göre, illetin malûlden önce olması ile kastedilen illetin malûle etkisiyse, bu zaten bilinen ve kabul edilen bir durumdur. Ancak illetin varlığı sebebiyle malûle önceliği ile, illetin varlığından sonra

³¹⁹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 360.

³²⁰ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 360.

³²¹ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 360, 361.

malûlu etkilemesi kastediliyorsa bu ispat edilmesi gerekeni delil diye ortaya koymak olur. Râzî'ye göre, önce olan bir varlık fikri olmaksızın, Allah'ın var olmasındaki tek sebep, kendi mâhiyetidir. Bununla açıklanmak istenen, sebebin sebep olduğu şeyden önce var olması gibi bir şartın olmadığıdır. Zira sebep olma halinde ne var ne de yok olan mâhiyet, kendi varlığına sebep olabilir. İbn Sînâ, illetin malûlden önce olduğunu söyler ve mümkünlerin mâhiyetlerinin varlıklarının, varlıksal olarak önce olmadığını kabul eder. Râzî, aynı durumun fâil illet olan varlık için söz konusu olmaması için bir neden olmadığını düşünür. Ayrıca İbn Sînâ, bazen bir şeyin mâhiyetinin sıfatlarından bir sıfatın sebebi olabileceğini, ancak illet olan bu mâhiyetin varlık olarak sıfatın önüne geçirilemeyeceğini belirtir. Aksi durumda illet mâhiyetin kendisi olacaktır. Râzî, onun mâhiyetin sıfatlardan birinin illeti olabileceği şeklindeki ifadelerinin, müessirin eserinden varlık bakımından önce olması gerekmediği anlamına geldiğini göstermekte olduğunu söyler.³²²

Râzî'nin son delili Allah'ın kendine özgü zâtının taayyünüyle ilgilidir. Allah'ın zâtının taayyünü, kendi dışında taayyün olan tüm zâtlardan farklıdır. Bu farklılığı sağlayan bir şey olmalıdır. Varlık, varlık olmak bakımından cevher ve arazda; zorunlu ve mümkünde ortak bir hakikattir. Allah'ın zâtı bütün varlıklarda bulunan ortak bir hakikat olamayacağına göre, onun özel zâtının varlık olabilmesi için bir şekilde taayyün etmesi gerekir. İşte bu taayyünü sağlayan, onun kendine özgü mâhiyetidir.³²³

Râzî, aynı zamanda İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ta varlık-mâhiyet ayrımı olmamasından hareketle, onun cinssel ve türsel olarak hiçbir şeyle ortak olmadığı, bu nedenle de herhangi bir fasıl ve araz ile ayrışmasının gerekmediği; cinsi ve faslı olmayanın da tanımının yapılamayacağı düşüncesini eleştirmektedir. Ona göre bu ifadeler bir sorun doğurmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, varlık mümkün ve Zorunlu Varlık'ta eşittir. Aynı zamanda varlık, Zorunlu Varlık'ta onun hakikatine eşittir. Bu da Allah'ın hakikatinin mümkünlerin varlığına eşit olduğu ancak Allah'ın hakikatinin mümkünlerin hakikatine eşit olmayıp onlardan başka olduğu gibi bir çelişkiyi beraberinde getirir. Böyle bir probleme cevaben, varlığın mümkünlerde mâhiyetten

³²² er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 361, 362.

³²³ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 363-370.

ayrı ve ona arız olduğu, Allah'ın hakikati için durumun böyle olmadığı söylenir. Yani Allah'ın hakikati farklı olduğu için, mümkünlerin mâhiyeti ile aralarında bir ortaklık bulunmamaktadır. Ancak bu Râzî'ye göre çok zayıf bir cevaptır. Varlık mümkünlerin mâhiyetlerine arız olmuş olsa bile bu mâhiyetin bizzât mâhiyet olmasını değiştirmez. Aynı şekilde Allah'ın hakikatinin bizzât hakikat olmasını da değiştirmez. Ayrıca Allah'ın hakikati ile mümkünün mâhiyetinin başka olduğu ve birinin zorunluluğu diğerinin imkânı gerektirdiği söylenmektedir. O vakit biz de varlığın gereğinin Allah için başka, mümkün varlıklar için başka olmasından yola çıkarak mümkünlerin varlığı ile Allah'ın varlığının başka olduğu hükmüne varırız. Bu durumda ya varlığın bir bütün olmayıp iştirakın lafzî olduğu ya da Allah'ın varlığının başka bir hakikate arız olduğu sonucuna ulaşırız. Fakat bu iki ihtimalin İbn Sînâ tarafından kabul edilmeyeceğini bilmekle birlikte, bunların benimsenmemesi halinde delillerin çürütülmüş olacağını da belirtmek isteriz. Râzî bu ifadelerine ilaveten İbn Sînâ'nın iki söylemi arasında gördüğü başka bir çelişkiye işaret eder. O, bir yerde Allah'ın varlıklardan zâtı bakımından ayrıldığını söylerken başka bir yerde, varlık olmak bakımından varlığın, mümkünlerde ve Zorunlu Varlık'ta aynı olduğunu, aralarındaki varlığın birine arız olup diğerine olmaması şeklinde bir farkın bulunduğunu söyler. Yani mümkünlerde varlığın yokluğu düşünülebilirken Zorunlu Varlık'ta yokluğu düşünülememekte, varlığı selbî bir kayıtla ayrılmaktadır. Bu da İbn Sînâ'nın, Allah ile mümkünleri bir yerde varlıkları bakımından, başka bir yerde mâhiyetleri bakımından ayırarak kendisiyle çelişmiş olması anlamına gelir. Son olarak cinsi ve faslı olmadığı için Allah'ın tanımının yapılamayacağı fikrine itiraz eden Râzî, mantık bölümünde tanım konusunu anlatırken buna değindiğini, bazı kavramlar ile onun tasvir edilebileceğini belirtir.³²⁴

Râzî, kendince problemleri gördüğü çeşitli noktalara temas ederek İbn Sînâ'nın düşüncelerini eleştirmiş, bu vesileyle Zorunlu Varlık'ın zâtının nasıllığına ilişkin fikirlerini, ele aldığı delillerle ortaya koymuştur.

³²⁴ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 378, 379.

2. Mâhiyetlere Varlık Vermesi Bakımından Zorunlu Varlığın Sıfatları

Zorunlu Varlık olan Allah'ın kendisi için kullanmış olduğu isim ve sıfatlar konusunda felâsife ve kelâmcılar arasında bir anlaşmazlık söz konusu değildir. Ancak Tanrı'da varlık-mâhiyet ayrılığı, aynılığı tartışmasının bir uzantısı olarak isim ve sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Zât-sıfat ilişkisi konusunda yapılan tartışmalardan maksat; kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan Allah'ın zâtında çokluk olmadığını, fiillerinin kesreti gibi sıfatlarının kesretinin de zâtta bir tecezzî ve taaddüd ifade etmediğini, hepsinin bir zâta ait olduğunu anlatmaktır. Nitekim selbî ve fiilî sıfatlarda değil de sübûtî sıfatlarda ihtilafa düşen felâsife ve kelâmcıların amacı Allah'ın mutlak birliğini korumak, zâtı ve sıfatlarıyla herhangi bir varlığa benzetilmesinden tenzih etmektir.³²⁵

Mutezile'ye göre Allah'ın sıfatları O'nun zâtı üzerine zâit manalar olmayıp, zâtında mündemiçtir. Allah'a zâtından ayrı hayy, âlim, kâdir dendiğinde zâtı dışında bulunan ezeli manalar olacaktır ki bu taaddüd-i kudemâya sebep ve tevhide aykırı olacağından muhaldir.³²⁶ Ebû Hâşim Cübbâî'nin (ö. 321/793) ortaya koyduğu, Kerrâmiyye'den bir grubun, Bâkillânî (ö.403/1013) ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de kabul ettiği hal/ahvâl teorisine göre; Allah'a bir sıfat nispet edildiğinde O'nun için hususi bir hal ispat edilmiş olur ki bu Allah'ın zâtının ötesindedir. Çünkü hal, mevcut bir şeye bağlı olup müstakil bulunmayan ve var olma ya da olmama durumu ile nitelendirilmeyen bir sıfattır.³²⁷ Eş'arîler, Allah'ın sıfatlarını zâtı ile aynileştirerek, "sıfatlar zâtın aynıdır" görüşünü, sıfatları inkâra vardığı; bunun aksine, sıfatları zâttan tamamen bağımsız kabul etme anlamındaki "sıfatlar zâtın gayrıdır" görüşünüyse, Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın zâtından başka müstakil kadimlerin varlığını çağrıştırdığı için kabul etmeyerek düşüncelerini "Sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır" şeklinde ifade ve formüle etmişlerdir.³²⁸ Allah'a izâfe edilen müsbet manalar alınamadan zıtlarının O'ndan nefyedilmesi şeklinde açıklanan selbî metodu benimseyenler arasında Ebû'l-Huzeyl Allâf (ö. 226/845), İbrahim b. Seyyâr

³²⁵ Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", **Kelâm El Kitabı** içinde, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker Yay., 2012, s. 251.

³²⁶ Özler, **a.g.e.**, s. 252.

³²⁷ Özler, **a.g.e.**, s. 254, 255.

³²⁸ Özler, **a.g.e.**, s. 257.

Nazzâm (ö. 231/845)³²⁹ ve felâsife bulunmaktadır.

Tanrı'nın basitliği ve birliği düşüncesinden hareketle zâtına nispet edilecek her türlü sığata karşı duran felâsife, Tanrı için selbî sıfatlar kullanarak onu her şeyden tenzih etmeye özen göstermişlerdir. İbn Sînâ her açıdan bir, sebepsiz ve sıfatları zâta dâhil olmayan Zorunlu Varlığın, bilen, hayat, irade ve kudret sahibi, konuşan, işiten, gören ve daha birçok başka güzel sıfatla nitelenmesi gerektiğini söyler. Ayrıca O'nun sıfatlarının olumsuzlanması veya göreceli (izafî) olarak anlaşılması ya da bu ikisinin birleşimine indirgenmesinin bir zorunluluk olduğunu, sıfatların yalnızca bu şekilde yorumlanması halinde onların çokluğunun, Tanrı'nın birliğine ve Zorunlu Varlık oluşuna ters düşmeyeceğini belirtir. Olumsuzlamaya örnek olarak ezellilik sıfatını veren İbn Sînâ'ya göre bu sıfat, Allah hakkında öncelikle yokluk (adem), sonrasında da sebeplilik fikrini ortadan kaldırmaktadır. Ona göre, Zorunlu Varlık ile kastedilen şudur: O vardır ve sebebi yoktur, bilakis kendisi başka her şeyin sebebidir. İşte bu açıklamayla da olumsuzlama ve izafîlik birleşmektedir. Allah'ın yaratan (hâlik), yoktan var eden (bârî) ve sûret veren (musavvir) gibi fiilî sıfatlarının izafî olduğunu düşünen İbn Sînâ'ya göre irade eden (mürîd) ve gücü yeten (kâdir) sıfatlarıysa bilme ve yaratıklarla ilişkileri yönünden birleşikliği ifade eder.³³⁰

Yukarıda belirtildiği üzere filozoflar, özelde İbn Sînâ, Allah için kullanılan sıfatların onda çokluk oluşturmayacak ve onu her türlü kayıttan uzak tutacak şekilde olması gerektiğini düşünmektedir. O, eserlerinde bu anlayışına uygun olarak Allah'ı, zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd), ilk varlık (el-mevcûdu'l-evvel), ilk prensip (el-mebdeü'l-evvel), ilk sebep (el-illetü'l-ülâ), salt iyilik (el-hayrû'l-mahz), akıl, âkıl, ma'kûl, aşk, âşık, ma'suk, adaletli, hâkim, bilge gibi ifadelerle nitelemektedir.³³¹

Râzî, İbn Sînâ'nın Allah'ı akıl, âkıl ve ma'kûl şeklinde nitelemesini eleştirmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu taakkul sürecinde şeylerin sûretinin varlığı gerektiğinden, sûretlerin varlığı ya onun zâtında ya başka bir şeyde ya da nefis ve akıl

³²⁹ Özler, a.g.e., s. 253.

³³⁰ İbn Sînâ, "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2005, s. 312, 313.

³³¹ Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 423. Allah için kullanılan selbî sıfatlar için bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 280-283.

gibi bir yerde olmalıdır. Ancak bu sûretlerin başka bir şeyle ya da başka bir yerde var olmalarının imkânsızlığından, Allah'ın zâtıyla kaim olduklarını ifade etmektedir. İbn Sînâ, konuyu anlatmaya devam ederken Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını selbî olarak yorumlamakta ve Allah'ın âlim oluşunu maddeden ve eklerinden mücerred selbî bir sıfat olarak ifade etmektedir. Râzî onun, art arda ele aldığı bu konuda düştüğü çelişkiye hayret ettiğini belirtmektedir.³³²

Râzî'nin ifadeleriyle İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın zâtına dâhil sıfatlar olduğu kabul edildiğinde bu sıfatlar ya kendileriyle zorunlu ya da kendileriyle mümkündür. Kendileriyle zorunlu denildiğinde Zorunlu Varlık birden fazla olmuş olacağından bu imkânsızdır. Mümkün oldukları varsayıldığında ise Zorunlu Varlık nedeniyle zorunlu olmuş olurlar. Bu da Allah'ın zâtının hem yapan hem de kabul eden anlamına geleceğinden imkânsızdır.³³³ Dolayısıyla Allah'ın zâtı dışında sıfatların varlığı söz konusu değildir.

Râzî, ferdin hem etken hem de kabul eden olmasının imkânsızlığı nedeniyle sıfatların kabul edilmemesine, mâhiyetlerin özelliklerini dikkate alarak karşı çıkmaktadır. Ona göre, üçün tek, dördün çift olmasındaki gibi, teklik ve çiftliğin, etken ve kabul eden olmasına sebep söz konusu mâhiyetlerinden başka bir şey değildir.³³⁴ Allah'ın var olduğunu bildikten sonra O'nun âlim, kâdir olduğunu gösteren başka deliller de gerekmektedir. Zira ilk defa bilinen ikinci defa bilinenden başkadır. Buna göre Allah'ın ilim sıfatı zâtına zâittir.³³⁵ Ancak kudret ve ilim diye isimlendirilen özel nispet ve ifadelerin kendiliklerinden olmadıkları kesindir. Kendiliğinden var olan zât bulunmadığı sürece, bunlar varlıkları imkânsız sıfat kavramlardır. Bu durumda sıfatlar, başkasına muhtaç dolayısıyla zâtları yönünden mümkündürler. Allah'ın zâtından başka bir etken bulunmamaktadır. İşte bu özel zât da nispet ve izafetleri gerekli kılmaktadır. Allah'ın zâtının başından beri sıfatları, diğer bir ifadeyle gerçek ve izafî sıfatları gerektirmesi aklın kabul edeceği bir durumdur.³³⁶

³³² er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 2, s. 524, 525.

³³³ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 174; a.mlf., *İslam İncasının Ana Konuları Me'âlimu 'usûli'd-dîn*, çev. Nadim Macit, Erzurum, İhtar Yay., 1996, s. 57.

³³⁴ er-Râzî, *İslam İncasının Ana Konuları*, s. 57.

³³⁵ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 174.

³³⁶ er-Râzî, *İslam İncasının Ana Konuları*, s. 57, 58.

Râzî, felâsifenin ilmi; bilinene eşit sûretin, bilende meydana gelmesi şeklinde tanımladıklarını belirtmektedir. Bilinenler, mâhiyetler bakımından çeşitli olduklarına göre onlara ait sûretler de mâhiyetçe değişiktir. Allah'ın bunlar hakkındaki bilgisi zâtının lâzımı olarak zâtına zâit olur. İbnî Sînâ, bunu **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ın yedinci namatında açıklayarak Allah'ın ilminin kendi zâtında bulunduğunu teslim etmiştir. Bu açıklaması onun mana teorisini kabul ettiğini gösterirken kullandığı “Allah'ın ilmi onun zâtının dışında bir sıfattır ve bu zâtla mütekavvimdir” ifadesi mana teorisini kullananlardan farklı bir şekilde yorumladığını göstermektedir. Yorumundaki fark, ilmin ancak zâtla mütekavvim olduğunu ve bu sûretlerin zâtın lâzımı olduğunu belirtmesidir.³³⁷ Râzî'ye göre zâta izafe edilen gerçek sıfatları kabul etmeyerek felâsife, kendi bilgi tanımlarıyla çelişmektedir.

Sıfatlar hakkında genel bir değerlendirmenin ardından, felâsife ve kelâmcılar arasında en çok tartışılan ve yaratma düşüncesiyle doğrudan ilişkili olması bakımından ilim, irade ve kudret sıfatlarını ele almak gerekmektedir.

2.1. İlim

Ezelî ilmi ile âlim olduğu hususunda hiçbir ihtilafın bulunmadığı Allah'ın ilim sıfatı, birçok yönden ele alınıp, üzerinde çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Allah'a âlim-i mutlak dendiğinde kastedilenler arasındaki farklılığın temelinde, muhtelif bilgi anlayışları bulunmaktadır. Buna ek olarak Allah'ın bilgisinin zâtı ile olan ilişkisi, kendi zâtını nasıl bildiği ve eşya hakkındaki bilgisinin mâhiyeti, ilim sıfatına dair problemleri alanlardır.

Râzî, İbn Sînâ'nın bilgi tanımlarındaki çeşitliliğe dikkat çekerek onu eleştirmektedir. O'na göre İbn Sînâ, Allah'ın bilgisinden hareketle bilginin selbî bir durum olduğunu söylemekte,³³⁸ bu ise bir çelişkiye sebep olmaktadır. Zira bilgi olumsuzlama olursa, bu cehaletin olumsuzlanması olur. Cehalet bilginin yokluğuysa, bu olumsuzlandığında, bilgisizlik olumsuzlanmış olur ki “olumsuz olanın olumsuzu, olumlu olur” şeklindeki kural gereği bu olumsuzlama olumlu olur. Bu, İbn Sînâ'nın

³³⁷ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 174.

³³⁸ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 2, s. 113; a.mlf., **en-Necât**, s. 280, 281.

sözlerindeki tutarsızlığı göstermektedir.³³⁹

Râzî, bilgiyi, akledilene mutabık olarak akılda oluşan sûrettir, şeklinde tanımlayan İbn Sînâ'yı,³⁴⁰ sûret kavramını bilgiye nispetle kullandığı için eleştirmektedir. O'na göre bu kullanım ancak mecâzî olur ki burada da mecâz ile hakikat birbirinden ayrılmalıdır. Ayna metaforuyla bilginin anlatımını yetersiz bulan Râzî'ye göre, dağ ve deniz düşünüldüğünde, bunların bizzât zihinde meydana gelmesi imkânsızdır. Zihinde meydana gelen sûretleridir denilirse, bu durumda bilinen dağ ve deniz değil, onların sûretleri olacaktır. Sûretlerin bilinene mutabık olması demek, kısır döngüye sebeptir. Ayrıca bilinenlerin bazen dış dünyada bulunmadığı (zihnî sûretler ve ikinci akledilirler) ifadesine de yok olan şeyin bilinmesinde, mutabakatın söz konusu olamayacağını belirterek İbn Sînâ'nın mezkûr bilgi tanımını eleştirmektedir.³⁴¹

Râzî, “bilgi, kişinin dışarda olan şeyle kurmuş olduğu izafettir” şeklindeki İbn Sînâ tanımını,³⁴² bilen ve bilinenin bizzât var olmalarını zorunlu kıldığından ve dışarda bulunmayan bilinen şeyleri kapsamadığından eleştirmektedir.

İbn Sînâ'nın “bilgi, sırf izafettir” tanımı, Râzî'ye göre izafetin, izafe edilen iki şeyin varlığından sonra olması nedeniyle doğru değildir.³⁴³ Ayrıca Râzî, bilgiyi ittihad olarak açıkladığını varsaydığı İbn Sînâ'yı, bilgi elde etme sürecinde faal akılla ittihad olsaydı bütün bilgilere ulaşılmış olması gerekirdi, ancak bunun olması imkânsızdır, diyerek tenkit etmektedir.³⁴⁴

Bütün bu eleştiriler üzerinden bakıldığında Râzî'nin, bilginin tanımının yapılamayacağını, zaten apaçık olduğunu düşündüğünü görürüz. Bilginin, kendisi dışında her şeyi kendisiyle açıklığa kavuşturan olduğunu, bu sebeple, başka bir sözün

³³⁹ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 444, 445; a.mlf., **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 93.

³⁴⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 111.

³⁴¹ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 444, 445; Mustafa Bozkurt, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 12/1 (2008), s. 266, 267.

³⁴² İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 1, s. 139.

³⁴³ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 446, Mustafa Bozkurt, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, s. 267.

³⁴⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 163.; er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 446-449; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, 531 vd. Eşref Altaş, Râzî'nin İbn Sînâ'yı eleştiri sadedinde zikrettiği delilleri, **el-İşârât ve't-tenbihât**'tan nakletmiş olması sebebiyle, İbn Sînâ'nın Porphyrios'u tenkit ederken kullandığı ifadeleri, İbn Sînâ'ya yöneltmiş olabileceğini düşünür. Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 432.

onu açıklığa kavuşturmasının imkânsız olduğunu düşünen Râzî'ye göre bilgi (ilim) tasavvuru, apaçık bilinendir (bedihîdir).³⁴⁵

Her ne kadar bilginin tanımının yapılamayacağı konusu üzerinde ısrarla durmuş olsa da Râzî, bilginin, İbn Sînâ'nın bir tanımını anımsatırcasına, “özel bir nispet ve bir izafet” olduğunu belirtmiştir.³⁴⁶

Felâsifenin yaratmayı bilmek ile açıklamasının ve tikellerin bilinip bilinemeyeceği meselesinin temelinde bilgi anlayışı bulunduğu için, özetle Râzî ile bilgi anlayışları arasındaki farklılığı ortaya koyduktan sonra,³⁴⁷ Allah'ın bilen (âlim) oluşuyla anlatılması hedeflenenin ne olduğunu açıklamak gerekmektedir. Belirtildiği üzere Allah'ın âlim olması tereddütsüz kabul edilirken sahip olduğu bilgiye zâtıyla mı sıfatıyla mı ulaştığı oldukça tartışmalıdır.

Râzî, Kur'an'da Allah için; Allah'ın bilgisi (ilm),³⁴⁸ Allah'ın bilen (âlim) olduğu,³⁴⁹ Allah'ın ziyadesiyle bilen olduğu (‘allâmü’l-ğuyûb),³⁵⁰ Allah'ın en iyi bilen olduğu (a'lemü),³⁵¹ Allah'ın öğrettiği (alleme)³⁵² ve doksan dokuz isminden biri olan “alîm” ad ve sıfatlarının kullanıldığını belirtmiştir.³⁵³

Râzî, İbn Sînâ'nın Allah'ın her şeyi bilen olmasını kendi zâtının bilgisine dayandırıldığını belirtir. Allah, zâtını bilmekte ve zâtının gerektirdiği yakın lâzımları da bilmektedir. Râzî, sudûr teorisinden hareketle yapılmaya çalışılan bu açıklamadaki zâtını bilmesi ve zâtının gerektirdiklerini bilmesi şeklindeki ifadelerini eleştiriye tabi tutmuştur. Bu bağlamda öncelikle Râzî'nin Allah'ın kendi zâtını bilmesiyle ilgili İbn Sînâ görüşlerini nasıl ele aldığını incelemek uygun olacaktır.

İbn Sîna'ya göre, kendisiyle zorunlu varlığın zâtı akledilirdir. O, madde ve

³⁴⁵ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 92.

³⁴⁶ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 1, s. 450; a.mlf., *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, s. 93.

³⁴⁷ Mustafa Bozkurt, “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhî Bilgi”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 13 (2014), s. 135, 136.

³⁴⁸ Bakara 2/255; Lokmân 31/34; Nisâ 4/166; Hûd 11/14; Fussilet 41/47.

³⁴⁹ En'âm 6/73; Ra'd 13/9; Mü'minûn 23/92; Fâtır 35/38; Teğabün 64/18; Cin 72/26.

³⁵⁰ Mâide 5/116.

³⁵¹ En'âm 6/124; İsrâ 17/54.

³⁵² Bakara 2/32; Rahmân 55/ 2, 4; Alak 96/4.

³⁵³ er-Râzî, *Şerhu esmâillâhi'l-hüsna*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984, s. 237-239; Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2006, s. 146-148.

onun tüm eklerinden beri olması bakımından akledilendir, kendi zâtını aklettiği için akledendir de. Yani Allah, kendisinde çokluk olmaksızın akıl, âkıl ve ma'kûldür.³⁵⁴

Râzî, lafzî bir değerlendirmeye; akıl, âkıl ve ma'kûl aynı anlama geliyorsa neden ayrı ayrı kullanıldığını, ayrı ayrı kullanıldığına göre bunun çokluğa sebep olmadığını söylemenin imkânını sorgulamıştır. Ayrı ayrı kullanılması selbî değil de sübûti olduğunu gösterdiğinden, İbn Sînâ'nın iddiası çürütülmüş olmaktadır. Bir diğer eleştirisini taakkul sürecinde aklın farklılaşması üzerinden yapmakta, kendini akleden akıl ile akledilen aklın farklılığını ifade ederek bu üç kavramın, tek bir mefhuma sahip olmasının imkânsızlığını belirtmektedir. Râzî son olarak, idrak ve şuurun manası nispet ve izafetle ilgiliyse, Allah'ın kendine has zâtının, bilen bilene izafeti halinde aynı kalamayacağını söylemektedir.³⁵⁵

Allah'ın, zâtını bilmesiyle ilgili Râzî'nin itirazlarını kısaca dile getirdikten sonra, zâtının gerektirdiklerini bilmesi şeklindeki düşüncüyü nasıl değerlendirdiğine bakalım. Râzî, Allah'ın zâtını bilmesini kabul etmekle birlikte, başka varlıkları zorunlulukla bilmesini fâil-i muhtâr oluşuyla bağdaştıramamaktadır. İbn Sînâ, âlim bizzât olan Allah'ın, tüm varlıkların illeti olduğunu ve bunun sonucu olarak da var olan her şeyi bilmesi gerektiğini düşünür. Râzî ise, bir şeyin kendi zâtını bilmesinin başka; illeti olduğu şeyi bilmesinin başka bir şey olduğunu söyleyerek böylesi bir zorunluluğa itiraz etmektedir. Râzî, aynı bakış açısıyla konuya, mâhiyetler üzerinden de eleştiri yöneltmektedir. Ona göre, mâhiyetlerin farklılığı ve çokluğu, sudûr hiyerarşisi üzerinden anlamaya çalışılırsa, bir mâhiyetin bilinmesi, onun gerektirdiği ve illeti olduğu tüm mâhiyetlerin bilinmesi anlamına gelecektir ki böyle olması imkânsızdır. İnsan üzerinden mevzu ele alındığında da benzer şekilde insanın kendisini bilmesi, kendisinin gerektirdiklerini, sebep olduğu şeyleri de bilmesini zorunlu kılacaktır ki bu, kabul edilir bir şey değildir. Râzî son olarak illet, malûlünün bilgisini gerektiriyorsa, tersinin de olması gerekir, ancak bunun böyle olmadığı açıktır, demektedir.³⁵⁶

³⁵⁴ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 147-149.

³⁵⁵ er-Râzî, *el-Metâlib*, C. 3, s. 140, 141.

³⁵⁶ er-Râzî, *el-Metâlib*, C. 3, s. 123-126; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 535, 536.

Râzî, Allah'ın zâtı gereği akleden olduğunu ve kendi dışındaki varlıkların hepsini bilmesinin vacip olduğunu **el-Mebâhis**'te zikretmiş olsa da³⁵⁷ sonrasında âlemin hâdis, yaratıcısının da kâdir ve muhtâr olduğuna inananların kullandıkları ihkâm ve itkân delilleriyle Allah'ın bilen olduğunu söylemiştir. Bu delile göre, Allah'ın fiilleri sağlam (mutkin) ve muhkemdir. Fiili sağlam ve muhkem olan herkesin, bilen (âlim) olması gerektiği bedihî olarak bilinir.³⁵⁸ Allah'ın fiilinin sağlam ve muhkem olması demek, fiillerinde, yarattığı semâvâtta, yıldızlarda, dört unsorda, insanda, hayvanda, bitkide vb. her şeyde maslahat ve menfaatin bulunması demektir. Her neye bakarsak bakalım ondaki harikuladeliği Allah'ın bilen olduğunu göstermektedir. Fiili sağlam ve muhkem olan herkesin, âlim olmasıysa şöyle açıklanabilir: Güzel yazı yazmayı bilmeyen bir kimsenin, onu mükemmelen yapması beklenemez. Böyle bir yazıyı gören kimse, bunun tesadüfen olmadığını, bilmeden harika bir yazının yazılamayacağını bilir. Tüm yaratılanlara bakan kimse de Allah'ın onları itkân üzere yarattığını, yaratanın da yarattıklarını bileceğini bilir. Allah'ın âlim olduğu da kanıtlanmış olur.³⁵⁹

Râzî, Allah'ın âlimliğini, ihkâm ve itkân delilinden daha güçlü bir şekilde ortaya koyduğunu belirtmiş, O'nun mûcibun bizzât değil de fâil'ün bi'l-ihtiyar olmasıyla açıklamaya çalışmıştır. O'na göre bilgi ya tasavvur ya tasdiktir. Allah'ta hakikat ve mâhiyetlerin tasavvuru bulunmaktadır ki O'nun irade ve kudreti bunun delilidir. Ancak kudret ve irade sahibi bir varlık gaye ile bir şey var edebilir. Yaratma, bu hakikatlerin tasavvuruyla gerçekleşebilir. Bir hakikatin, mâhiyetin meydana gelmesi için tasavvur zorunlu olduğuna göre, tasavvur da bir bilgi olduğuna göre, Allah âlimdir.³⁶⁰

Râzî'ye göre, Allah her şeyi, ezelfi olarak tek bir bilgi ile,³⁶¹ ne zâtının aynı ne zâtından gayrı olan ilmi sayesinde bilir. Allah zâtı dışında bir şey sebebiyle âlim olsaydı, o şey zâtından sonra gelerek zâtından başka olur ve O'nun zâtı arazlara konu

³⁵⁷ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 2, s. 491, 492.

³⁵⁸ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s.158; a.mlf., **Kitâbü'l-Erba'în**, C. 1, s. 188; a.mlf., **el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire, el-Mektebetü's-Sekafi li'n-Neşr, 1989, s. 46.

³⁵⁹ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s.158-160.

³⁶⁰ er-Râzî, **el-Metâlib**, C. 3, s. 117, 118.

³⁶¹ er-Râzî, **el-Mesâil**, s. 49-50.

olurdu ki bu muhaldir. Âlim, Yüce Allah'ın kemâl sıfatlarındandır.³⁶² İlmin bir izafet olduğu düşünüldüğünde bunun kendi kendine kâim olması mümkün değildir. İlmin var olması için gerekli olan müessir Allah'ın zâtıdır.³⁶³ Eğer ilim sıfatı, zâtından başka bir şeyin gereği olsaydı, bu Allah'ın kemallığını sağlayan şeyin kendisinden daha üstün olduğu anlamına geleceğinden imkânsızdır.³⁶⁴ Ayrıca Râzî, “fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder...”³⁶⁵ ayetinde ilmin Allah'a izafetle kullanılmış olmasına dikkat çeker. Şayet Allah'ın ilmi zâtının aynı olsaydı, o vakit bir şeyin kendisine izafe edilmiş olması gerekirdi ki bu muhaldir, demektir.³⁶⁶

Allah'ın âlim olması, bir de O'nun ilminin niteliği yönünden ele alınmıştır. Eşyayı her yönüyle bilen varlığın, bunu tümel olarak mı tikel olarak mı bildiği üzerinde oldukça tartışma yapılmıştır. Gâzzâlî'nin felâsifeyi, Allah'ın tikelleri bilmediklerini söyledikleri için tekfir ettiği göz önüne alındığında, konunun ehemmiyeti anlaşılmaktadır.³⁶⁷ Râzî, selefi Gâzzâlî'nin ortaya koyduğu bu tartışmaya dâhil olmakta, hemen her eserinde aynı kararlılıkla Allah'ın tikelleri bilmediği fikrine karşı çıkmaktadır.³⁶⁸ Bu konuya, çalışmamızın sınırlılığı nedeniyle sadece birkaç cümle ile değineceğiz.

Râzî, Allah'ın tikelleri bileceği düşüncesine katılmakla birlikte, felâsifenin inkâr ettikleri şeyin Allah'ın, değişeni değişken tabiatıyla bilmesi ve cisimsel olanları da sınırlı ve belirli miktarlarıyla bilmesi ise ancak bunun doğru olduğunu belirtmektedir. Çünkü onlar, Allah'ın tikelleri bildiğini inkâr etmemektedir.³⁶⁹ Ona göre İbn Sînâ'nın tikellerin bilemeyeceğini ancak tümel yolla bilebileceğini söylemek durumunda kalmasının sebebinin mevcut bilgi anlayışıdır. Zira dikkatlice incelendiğinde görülür ki onun nezdinde Allah, zâtında hiçbir değişim olmadan, ilim

³⁶² er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 2, s. 495.

³⁶³ er-Râzî, *İslam İnancının Ana Konuları*, s. 56.

³⁶⁴ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 2, s. 495.

³⁶⁵ Nisâ, 4/166.

³⁶⁶ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, C. 8, s. 422.

³⁶⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 134-143; Şaban Haklı, *İslam Filozoflarına Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilmemesi Meselesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1996, s. 69.

³⁶⁸ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 441, 451.

³⁶⁹ er-Râzî, *el-Metâlib*, C. 3, s. 151.

sıfatıyla var olan her şeyi bilir.

2.2. İrade

Allah'ın yaratmaya ilişkin sıfatlarından biri olan irade sıfatının varlığı hususunda ittifak, mâhiyeti hususunda ise görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın bilmesi, var etmesi ve iradesi birbirinden farklı olmayıp bunun aksine bilmesi, irade etmesi ve yapması aynı şeylerdir. Kendini iyi olarak bilen Allah, kendinden sudûr edenin de iyi olduğunu bilmekte ve istemektedir. Ancak O'nun istemesi belli bir amaca göre değildir. O, başkası ya da başka bir şey sebebiyle değil, kendisi için ve kendi sebebiyle irade edendir. İradesi sırf aklî tarzda bir iradedir. O'nun bir şeye ol deyince, olması da ilahî iradesinin ilahî fiilinden ayrı olmadığını göstermektedir.³⁷⁰

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'tan meydana gelen her şey zorunlu olmalıdır ki O'nun var olmayan bir hali ve zorunlu olmayan bir yönü bulunmasın. Bu nedenle kelâmcıların söylediği şekliyle, irade zât dışında kabul edilirse, bu iradenin nasıl meydana geldiği sorunu ortaya çıkacaktır. İrade başka bir irade ile mi, başka bir varlık sebebiyle mi doğası nedeniyle mi gerçekleşmiştir? Ayrıca bu sorun hâdis varlıklar için de geçerlidir. Daha önce olmayan şeyin daha sonra olmasına sebep olan nedir? Sebep olanda bir değişim yoksa, tercih etmemişse, bir gaye gözetmeksizin fiil kendisinden sâdır olmamışsa bu tercihi gerektiren bir hâdis varlığın olduğu anlamına gelir. Bu, hâdis iradenin kendisi ve var etmenin aynıysa neden daha önce değil de şimdi var etmiştir? İbn Sînâ'ya göre bu gibi sorulara tatmin edici cevaplar verilmedikçe irade sorunu çözülemeyecektir.³⁷¹

Râzî, İbn Sînâ başta olmak üzere felâsifenin, Allah'ın irade eden olduğunu inkâr ettiklerini söylemektedir.³⁷² Ancak İbn Sînâ'nın yukarıda zikredilen ifadelerine bakıldığında Allah'ın mürîd oluşunu inkâr etmeyip farklı bir şekilde yorumladığı, O'nu kendisi için mürîd olarak kabul ettiği görülecektir.

³⁷⁰ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 286.

³⁷¹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 2, 119-122.

³⁷² er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 161, 162; a.mlf., **el-Mebâhis**, C. 2, s. 508; a.mlf., **Kitâbü'l-Erba'in**, C. 1, s. 211.

Râzî, Allah'ın kâdir, mürîd, âlîm gibi sıfatlarının başkasından dolayı değil, kendisi sebebiyle, kendisi için şeklindeki İbn Sînâ görüşünü, ilahî bilgi, irade ve fiilin birbirinden ayrı sayılmadığı için eleştirmektedir. O'na göre Allah, irade sıfatıyla muttasıftır. Nitekim sonradan olanın önce olması, önceden olanın sonradan olması, aklen mümkün olduğu halde, belirli bir vakitte ortaya çıkmışlardır. Öyleyse bu öncelik ve sonralığı belirleyen bir müreccih ve muhassise ihtiyaç vardır. Çünkü belirli bir vakitte meydana gelme, tahsis edici olmadan mümkün olamaz. Bu muhassis, kudret olamaz. Çünkü kudretin özelliği, bütün vakitlere nispeti eşit olarak bir nesneyi var etmektir. Bu tahsis edici, ilim de olamaz. Zira bilme, bilinene tabidir. Hayat, semi, basar ve kelâm sıfatları da tahsis edici özellik taşımamaktadır. O halde bu tahsis edici, bütün bu sıfatların dışında, irade sıfatından başkası değildir.³⁷³ Ayrıca Râzî, kudret sıfatının bütün zamanları kapsadığı gibi iradenin de kapsayabileceği ve bu nedenle kudret için nasıl bir tahsis edici gerekiyorsa irade için de gerekeceği, bu durumun da teselsüle sebep olacağı şeklinde getirilebilecek itiraza cevaben, “muhassis” ve “müessir” kavramlarının farklılığına işaret etmektedir. Muhassis (belirleyici) olmak irade sıfatıyla ilgiliyken müessir (yaratan) kudret sıfatıyla ilgilidir, der.³⁷⁴

İbn Sînâ'ya göre, zâtı sebebiyle Zorunlu Varlık, bütün sıfatları ve birincil halleriyle de zorunludur ve O'ndan hiçbir şeyin meydana gelmediği yokluk durumundan, varlık durumuna geçiş bir değişimdir, bu da ancak yenilenen bir iradenin kabul edilmesiyle mümkün olur. Çünkü halin yenilenmesi olmadan bir doğanın veya başka bir şeyin ortaya çıkması mümkün değildir. Ancak ilâhî irade, hiçbir zaman değişmeyen, tek bir yöntem üzerine devam eden bir haldir.³⁷⁵ Daha önce var olmayan bir şeyin, daha sonra var olması için bir sebep gerekir ki sebep olmaksızın varlık ortaya çıkmaz. Eğer illet olan zâtta bir değişim yoksa, varlığın belirli bir zamanda hudûs ettiği söylenemez. Belirli bir zamanda ortaya çıktığı söylendiği takdirdeyse bir tercih söz konusudur ki tercih bir fayda ve güdüye göre yapılır.³⁷⁶ Ayrıca gerçek anlamda kral, cömert ve zengin hiçbir şeye muhtaç değilken ilahî anlamda kemal olan Allah'ın, hiçbir yoksunluğu olmadığı için, herhangi bir şeyi talep etmesi, fayda ve güdüye göre

³⁷³ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 161; a.mlf., **İslam İncının Ana Konuları**, s. 54.

³⁷⁴ er-Râzî, **İslam İncının Ana Konuları**, s. 54.

³⁷⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 141.

³⁷⁶ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. 2, 119-122.

tercih etmesi beklenemez.³⁷⁷ İbn Sînâ, kelâmcıları, Allah'ın irade sahibi (fâil-i muhtâr) olduğunu kabul ederek O'nda değişim ve yenilenmenin, dolayısıyla noksanlığın bulunduğunu söylemiş oldukları için eleştirmektedir.

Râzî'ye göre irade sıfatı ile ilgili tartışmalar, sıfat mevzuunun ötesinde, âlemin kıdemi ve hudûsu meselesini de kapsamaktadır. İrade ile yapılan fiillerin, belirli bir amacının olması ve kemale ulaştırdığı düşüncesi, Allah için bunu yok saymayı gerektirmektedir. Bu da Allah'ın 'mûcibun bizzât' olduğu, âlemin O'ndan zorunlu olarak çıktığı ve kadim olduğu anlamına gelmektedir. Râzî, İbn Sînâ'nın Allah'ın fiilinin ezelde olduğunu söyleyerek âlemin de ezeli olduğunu söylediğinden, irade mevzuunun doğrudan bu konuyla ilişkili olduğunu belirtmektedir.³⁷⁸ Râzî, Zorunlu Varlık'ın kemal sahibi olmasıyla ilgili eleştiriye cevaben bu hususta herhangi bir şüphe bulunmadığını, tartışmasız Allah'ın tam anlamıyla yetkin olduğunun kabul edildiğini söylemektedir. Ancak O'nun fakirliği ve kesbe ihtiyacı, hali hazırda var olmayan durumun istenmesi anlamındadır. Zira Allah, bütün mümkün varlıkların kemallerinin nedenidir, onların kemalleri ondan istifade ile (ihsan) gerçekleşir.³⁷⁹ Tercih konusuna gelince Râzî, şu ifadeleri kullanarak eleştirilere itiraz etmektedir:

“Âlemin varlığı ancak kendisine neden, niçin sorulamayacak bir fâil-i muhtâr ile ilgilidir. Fâil-i muhtârın, tercih edilebilecek şeylerden birini, başka birine bir sebep olmaksızın tercih etmesi mümkündür. Kendisine zarar verebilecek olan aslandan kaçan kişi önüne çıkan bütün cihetlerden eşit iki yoldan birinden gitmeyi (bir sebep olmaksızın) tercih edebilir. Aynı şekilde çok susamış bir kimse, önündeki her yönden eşit iki sudan birini (bir sebep olmaksızın) seçebilir. Benzer bir durumda aç bir kimse aynı görüntüye sahip iki somundan birini (bir sebep olmaksızın) tercih edebilir.”³⁸⁰

Mezkûr pasajda geçtiği üzere Râzî'ye göre, irade ile yapılan her tercihin, bir menfaatin kazanılması yahut bir zararın giderilmesi için olması gerekmez. Dolayısıyla Allah, herhangi bir sebep olmaksızın, bir amaç gütmenden, iradesiyle belli bir zamanda

³⁷⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 144, 145.

³⁷⁸ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 433, 434.

³⁷⁹ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 434.

³⁸⁰ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 426, 427.

âlemi var etmiştir.

İbn Sînâ, aşkın olanın kendi altındakilerin iyiliği için bir şey yapmaya çalışmasını, yaptığı iyiliklerin şerefine uygun olacağını ve ilk gerçeğin, bir şeyi bir şey için yaptığını söylemenin de ne kadar çirkin ifadeler olduğunu belirtir.³⁸¹ Zira Yüce olan, kendisinden bir amaç gözetecek şekilde, aşağı olan için bir durumu isteyen değildir.³⁸² Râzî'nin, İbn Sînâ'nın bu sözlerine itirazı, böyle hatabî bir delili nasıl kullandığı şeklindedir.³⁸³

Son olarak Râzî, İbn Sînâ'nın inâyet görüşünü irade ile ilişkilendirerek ele almıştır. İbn Sînâ'ya göre, en güzel düzende tam ve kâmil olan, en sağlam ve sürekli bir şekilde devam eden tüm varlığın sebebi, Allah'ın bilgisidir. İrade denilen şey de budur. Çünkü bu fiillerin O'ndan sûduru, O'nun kâmil varlığının eseridir. İnâyet, bu anlama gelmekte yani iyiliği yaratıklardan bir kısmına verip diğerlerini dışarda bırakmayıp bütün varlığın ideal düzeyde olmasını tasavvur etmektir. Varlıktaki bu yetkinlik O'nun inâyet ve iradesinin eseridir.³⁸⁴

2.3. Kudret

Râzî, âlemin var oluşunda Allah'ın etkisinin kesin olduğunu, ancak bu etkinin iradeye göre mi yoksa zorunluluğa göre mi yapıldığına dair tartışmalar bulunduğunu söyler. Ona göre, bu etkinin, iradeye bağlı olması Allah'ı fâil-i muhtâr yaparken zorunlulukla ilişkilendirilmesi, O'nu mûcibun bizzât yapacaktır.³⁸⁵ Allah'ın âlem üzerindeki tesiri kudret sıfatıyla ilişkiliyken bu tesirin, hür iradesiyle ya da zorunlulukla ortaya çıkması irade sıfatıyla ilişkilidir. Bu nedenle, Allah'ın kudret sıfatı, O'nun fâil-i muhtâr veya mûcibun bizzât olduğunu ya da olmadığını ispat etmeye çalışılırken ele alınmaktadır.

Râzî'nin, Allah'ın mûcibun bizzât olmadığıyla ilgili açıklamalarına geçmezden evvel, kâdir olmayı nasıl anladığına bakmak yerinde olacaktır. O'na göre

³⁸¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 144.

³⁸² İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 145.

³⁸³ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 438.

³⁸⁴ İbn Sînâ, "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 316.

³⁸⁵ er-Râzî, **İslam İnançının Ana Konuları**, s. 49.

kâdir, çeşitli sebepler doğrultusunda bir şeyin yapılması (fiil) ya da yapılmaması (terk) kendinden kaynaklanandır. Örneğin, insan dilerse yürür, dilerse yürümez, her ikisine de gücü yetmektedir. Ancak ateşin sıcaklık üzerindeki etkisi böyle değildir. Çünkü ateşten sıcaklığın çıkması zâtı gereği olup onun irade ve illetine bağlı değildir.³⁸⁶ Râzî, kelâmcıların çoğunluğunun, Allah'ın tesirinin bir sebep olmaksızın ortaya çıktığını düşündüklerini, kâdir ile de bunu kastettiklerini belirtmektedir.

İbn Sînâ'ya göre kudret sahibi olan varlık, iradesi uyarınca kendisinden fiil sûdur eden varlıktır. O halde fiilinde gâye olmayan Allah'ın iradesiyle dilemesi birdir. Kelâmcıların söylediği “dilerse yapar, dilemezse yapmaz” ifadesinde, şartlı önermenin doğruluğu için, yüklemli önermenin doğrulanması gerekmemektedir, tıpkı “dilerse yapar” ifademizin “dilemesi ve yapması gerekir” sonucunu gerektirmediği gibi. Yani yapmayı dilememesi, nihayetinde yapmadığını doğrulamamaktadır. O'nun yapmamayı dileyip yapmadığını ispat etmek mümkün değildir. Allah'ın yapmayı bazen dileyip bazen dilememesi sözünden, O'nun iradesiyle dilememesinin farklı (meişet) olduğu anlamı çıkmamaktadır.³⁸⁷

Râzî'nin aktarımıyla felâsife, Allah'ın mücib bizzât olmasını özetle şu delillere dayandırmaktadırlar: Bunlardan ilki, müessir ve eser münasebeti üzerinden ele alınmaktadır. Eğer müessir varsa eser ya zorunlu olarak meydana gelmiş olmalıdır ya meydana gelmesi imkânsızdır ya da meydana gelmesi mümkündür. Müessir varsa meydana gelmemesi imkânsızdır. Meydana gelmesi imkân dâhilindeyse müessirin tesiri için bir neden ya da bir müreccih gerekmektedir. Ayrıca müessirin varlığına rağmen, eserin meydana gelmemiş olması, sonraki iki vakitten birinde gerçekleşmesi için tercihin söz konusu olduğu anlamına gelir ki bu da teselsüle yol açar.³⁸⁸

Bir diğer delile göre kelâmcılar, Allah'ın sıfatlarında değişme olmadığını, kadîm olanda hiçbir şeyin kaybolmayacağını söylerler. Onlara göre, Allah'ın iradesi, ezelden ebede kadar, muayyen bir hâdisin varlığını yokluğuna tercih etmesiyle bağlantılıdır. O'nun kudreti de bu hâdisin belirli bir vakitte var olmasıyla bağlantılıdır.

³⁸⁶ er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în*, C. 1, s. 174.

³⁸⁷ İbn Sînâ, “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine”, s. 316.

³⁸⁸ er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în*, C.1, s. 174, 175.

Ancak Allah'ın sıfatlarında bir değişme olmaksızın bu iddialarının doğru olması için, bunun ezelde gerçekleşmesi gerekmektedir.³⁸⁹

Bilgi, bilinenin sûretinin bilendeki sûretle mutabakatı olduğundan; Allah'ın varlığına dair bilgi sahibi olduğu şeylerin var olması, yokluğuna dair bilgisi olduğu şeylerin de yok olması gerekmektedir. Çelişki olmaması adına, varlığına dair bilgisi bulunanların varlığı zorunlu, yokluğu imkânsız; yokluğuna dair bilgisi bulunanların ise yokluğu zorunlu, varlığı imkânsızdır. Böylece Allah'ın kudretinin etkisinin zorunlu olduğu ispatlanmıştır.³⁹⁰

Fiil yapmamak (terk), bir etkide bulunmamak, yokluk üzere kalmak demektir. Kudret sıfatı, etkide bulunmak iken yokluk, sırf olumsuzluk halidir, onun üzerinde hiçbir etki yoktur. Bu durumda fiil yapmamak, yokluk halinin devam etmesi demek olduğundan, bu şeyin yokluğunun sürekliliği bakımından kudrete konu edilmesi (makdur) mümkün olamaz.³⁹¹

Râzî'nin, Allah'ın mûcibun bizzât olduğunu düşünenleri nasıl eleştirdiğine bakacak olursak ilk olarak, Allah ve âlemin var oluşlarının farkı üzerinden konuyu açıkladığını görürüz. O'na göre eğer âlem, Allah'ın zâtı gereği, zorunlulukla var olmuşsa, var oluş bakımından O'ndan farklı olmamalıdır. Yani ya âlemin başlangıçsız olması ya da Allah'ın sonradan olması gerekir ki ikisi de mümkün değildir.³⁹²

Râzî, cisimlerin mâhiyet bakımından eşit oldukları kabul edildiğinde, niteliklerin tümünü kabul noktasında da eşit olmaları gerektiğini belirtmektedir. Allah'ın bir cisim olmadığını bildiğimize göre O'nun tüm cisimlere nispeti eşit olmalı ve bu doğrultuda cisimlerin nitelikleri benzer olmalıdır ki bu tutarsızdır. Çünkü cisimlerin niteliklerini birbirinden farklı kılan bir tercih edici olmalıdır. Bu da Allah'ın zorunlulukla eylemediğini göstermektedir.³⁹³

Râzî'ye göre meydana getirmede bir zorunluluk olsaydı bunun ya bir ya da

³⁸⁹ er-Râzî, **Kitâbü'l-Erba`în**, C.1, s. 176.

³⁹⁰ er-Râzî, **a.g.e.**, C.1, s. 176.

³⁹¹ er-Râzî, **a.g.e.**, C.1, s. 177.

³⁹² er-Râzî, **İslam İncancının Ana Konuları**, s. 50; a.mlf., **Kitâbü'l-Erba`în**, C.1, s. 182, 183.

³⁹³ er-Râzî, **İslam İncancının Ana Konuları**, s. 50, ; a.mlf., **Şerhu ` Uyûni'l-hikme**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Tahrân, Müessetü's-Sâdık, 1415, C. 3, s. 127, 128

birçok sonucu olurdu. Bir sonucu olduğu söylendiğinde Bir'den başka bir Bir'in çıkması gerekirdi ki bu doğru değildir. Birçok sonucu vardır denilirse, bu imkânsızdır. Çünkü felâsife “Bir'den ancak birin çıkacağı” hususunda görüş birliği içerisinde. Böylece meydana getirmede zorunluluğun olmadığı ispatlanmıştır.³⁹⁴

Malûlün yokluğu illetin yokluğunu gerektirmekte, yok olanlar nihayet Zorunlu Varlık'a kadar uzanmaktadır. Râzî'ye göre, zâtı ile Zorunlu Varlık'ın etkisi zorunlu olsaydı, bahsedilen hallerin yokluğunda zâtın yokluğu da gerekirdi ki bu imkânsızdır. Bu şekilde zorunlu etkinin olmadığı anlaşılmıştır.³⁹⁵

Râzî'ye göre, feleklerin hareketleri, bunu ihtiyarı ile sağlayan bir hareket ettiricinin olduğunu göstermektedir. Çünkü hareket bir halden bir hale geçiş, değişimdir. Yani her halin öncesinde bir hal olduğuna göre, hareket başlangıçsız ve ezeli değildir. Hareketin bir başlangıcının olması, onu, ihtiyarıyla hareket ettiren bir fâilin olduğunu göstermektedir. Zira hareket ettiren bunu zorunlulukla yapıyor olsaydı, onun hareketlerden önce hareket etmesi gerekirdi ki hareket bir başlangıca sahip olduğu için, bu imkânsızdır. Yani bu durum Allah'ın zorunlulukla değil, ihtiyar ile iş yaptığını kanıtlamaktadır.³⁹⁶

3. Mâhiyetlere Varlık Vermesi Bakımından Zorunlu Varlığın Fiilleri

Allah'tan sadır olan fiillerin, Allah için zorunlu olmadığını, O'nun iradesiyle gerçekleştiğini düşünen Râzî, aynı zamanda yaratma fiiline ilişkin sıfatın hâdis olduğunu ve kudret sıfatının bir taalluku olduğunu belirtir.³⁹⁷

Râzî, tekvîn sıfatının ezeli olması durumunda, yaratmanın ezelde gerçekleşeceğini, bunun da âlemin kıdemini gerektireceğinden, tekvîn hâdistir, demektedir.³⁹⁸ Ancak belirtmek gerekir ki birçok konuda olduğu gibi, tekvîn ve mükevven meselesinde de Râzî'nin görüşlerinde, çeşitli eserlerinde nazaran değişiklikler arz etmektedir. O, Mâtûrîdîler'e ağır eleştiriler yöneltmekle beraber

³⁹⁴ er-Râzî, **İslam İncasının Ana Konuları**, s. 50

³⁹⁵ er-Râzî, **a.g.e.**, s. 50

³⁹⁶ er-Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 3, s. 127.

³⁹⁷ er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, s. 179.

³⁹⁸ Râzî'nin tekvîn sıfatının hâdisliğini ispat için kullandığı deliller için bkz. er-Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, C. 1, s. 188, 189.

Levâmi’ul-Beyyinât ve **el-Metâlib** gibi son dönem eserlerinde Mâtûrîdîler’in “tekvîn mükevvenenden ayırır” görüşünü benimsemektedir.³⁹⁹ Burada, çalışmamızı doğrudan ilgilendirmesi nedeniyle, Allah’ın fiilleri kapsamında ele alınan konular içerisinden yalnızca yaratma fiiline ilişkin meseleler işlenecektir.⁴⁰⁰

3.1. Yaratma (Âlemin Yaratılışı)

Âlemin nasıl meydana geldiği, felâsife ve kelâmcılar arasında en hararetli tartışmaların yapıldığı bir konudur. Gazzâlî’nin malum eleştirileriyle gündemde kalan bu tartışmaya dair Râzî, oldukça çetrefilli bir mevzu olması hasebiyle isabetli açıklama yapabilmenin güçlüğüne dikkat çeker ve İbn Sînâ’yı tekraren âlemin yaratılışı hususunda ortaya atılan görüşleri zikreder. Öncelikle Zorunlu Varlık üzerinden bir ayrıma giderek insanları, birden fazla ve bir tek Zorunlu Varlık kabul edenler şeklinde iki gruba ayırır. Bunlardan ilk grup kendi içerisinde üçe ayrılmaktadır. İlki, *âlemi kendisiyle zorunlu kabul edenler* (burada âlemin imkânını beş tane delil zikrederek ispatlamaya koyulur); ikincisi, *âlemin zât ve sıfatlarının zorunlu olduğunu söyleyenler* (ilk grup için kullanılan delillerin bunlar için de geçerli olduğunu belirtir); üçüncüsü de *âlemin mümkün olduğunu, ancak Zorunlu Varlık’ın zâtında iki (düalistler) ve beş ezeli şeyin bulunduğu inananlardır*. Zorunlu Varlık’ı bir tek olarak kabul edenleri de onun, *ezelde fâil olmadığını söyleyen ilâhî din mensupları ve ezelde fâil olduğunu benimseyen felâsife* şeklinde sınıflandırır.⁴⁰¹

Râzî, **İşârât**’ın “yaratma (sun`) ve benzersiz yaratma (ibdâ`)” başlıklı beşinci namatının girişinde, İbn Sînâ’nın bu bölümde, Allah’ın varlığının sürekli olması nedeniyle âlemin de varlığının sürekli ve ezeli olduğunu açıklamayı hedeflediğini belirtir. Ona göre böyle bir düşünceye, ezeli olanın fâil ve sâni` olan Allah’a muhtaç

³⁹⁹ Veysel Kaya, **Fahreddin Râzî’nin Mâtûrîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirisi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa, 2007, s. 45.

⁴⁰⁰ Râzî’nin yaratmada etkin sıfatının tekvîn değil de kudret olduğuna ilişkin görüşleri bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. er-Râzî, **Münâzarât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar**, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul, Litera Yay., 2016, s. 35-44. Ayrıca Eşarî ve Mâtûrîdîler arasında Allah’ın ezelde yaratıcı olup olmaması ile ilgili tartışmaların odağında tekvîn sıfatı bulunmaktadır. Aralarında geçen tartışmaların seyrini görmek ve kapsamlı bilgi edinmek için bkz. Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2019, s. 288-299.

⁴⁰¹ er-Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, C. 2, s. 424, 425.

olmaması gerektiği şeklinde itiraz edilebilir.⁴⁰² İbn Sînâ konuyu, illet-malûl ilişkisi üzerinden ele alır ve yaratmanın, halkın nezdinde fâil ile mefûl arasındaki alakaya (var etti-var edildi, yarattı-yaratıldı, yaptı-yapıldı) benzetildiğini, bunun da “önceden yoktu, sonradan var edildi” anlayışına indirgendiğini söyleyerek hudûs teorisine dair eleştirisini sunar. Ona göre, bu düşünceye sahip olanlar, bir binanın bânisi yok olsa da var olmaya devam edeceği örneğinden yola çıkarak fâil yok olsa dahi mefûlün varlığını sürdürebileceğini söylerler. Yani Allah âlemi yok iken varlığa çıkarmıştır, fâilliği budur. Âlemin de fâili olmadan varlığını devam ettirmesi mümkündür, Allah’a ihtiyacı varlığa çıkmadadır.⁴⁰³ İbn Sînâ bu ifadelerinden sonra, kendisinin fâil ve mefûl ile neyi kastettiğini anlatır. Herhangi bir şey yok olduğunda ve yokluktan sonra herhangi bir şey sebebiyle var olduğu zaman, ona mefûl denir. Mefûle karşılık gelen ve kendisi sebebiyle olduğu şeye de fâil denir.⁴⁰⁴ Meseleyi bu şekilde neden ve nedenli (illet-malûl) ilişkisine getiren İbn Sînâ’nın, söz konusu ilişkiyi derinlemesine ele alışına gelmezden önce Râzî’nin yorumlarını vermek gerekir.

Râzî, fiilin hûdusunda fâile ihtiyacı durumu ve mefûlun olduğu hal üzere devam etmesinde fâile ihtiyaç bulunmadığı sözlerini açıklığa kavuşturmak ister. O, İbn Sînâ’nın zikrettiği kelâmcıların hudûs görüşünü daha detaylıca anlattıktan sonra, onun fâil-mefûl ilişkisinden ne anladığına bakmak gerektiğini söyler.

“Bu, iki durumu kapsar. Bunlardan biri muhtaç diğeri ihtiyacın illetidir. Bu iki durum arasındaki fark açıktır. Fâile ihtiyacı olanın varlık olması hakkında düşünürler arasında tartışma yoktur. İhtiyacın illetinde ise ihtilaf vardır. Kelâmcılar, fiilin fâile ihtiyacının illetinin hudûs, hukemâ ise bunun imkân olduğunu iddia ederler. Kelâmcılar, fiil ismini yokluktan sonra var olana, fâil ismini bir şeyin ortaya çıkmasında etkisi olana verirler. Hukemâ ise, fiil ismini başkasına muhtaç olan her bir mümkünâ, fail ismini de başkasına muhtaç olan her bir mevcuda verirler. İlk konu sadece aklî iken ikincisi dilseldir.”⁴⁰⁵

Râzî daha sonra, İbn Sînâ’nın tenkidinin tüm kelâmcılara teşmil edilmemesi gerektiğini, onun “şöyle derler” yerine “bazen şöyle derler” ifadelerine dayanarak

⁴⁰² er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 2, s. 386.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 134.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 135.

⁴⁰⁵ er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 2, s. 387.

söyler. Çünkü onların çoğu, hudûs ile mefulün fâile ihtiyacının ortadan kalkmayacağını düşünmektedir. Ona göre kelâmcılar, cevherin bekâ halinde fâile ihtiyacı olmadığını düşünse de onun, bekâ halinde olmayan arazlara muhtaç olduğunu söylerler. Arazları yaratan da fâil olduğu için cevher arazlara, arazlar ise fâile muhtaçtır. Yani cevher varlığında fâile muhtaç olmasa da varlığında muhtaç olduğu arazlar fâile muhtaç olduğundan, hudûstan sonra fâile ihtiyacın kalktığını söylemiş olmazlar. Ancak İbn Sînâ'nın iddia ettiği görüşe sahip kelâmcılar da bulunmaktadır.⁴⁰⁶ O, ayrıca İbn Sînâ'nın hudûs eleştirisinde kullandığı cümleleri tekrar edip kelâmcılar lehinde izahlar getirir.

Râzî'nin burada belirttiklerinden anlaşıldığına göre o, iki görüş arasında objektif değerlendirmeler yapmış ve kelâmcılardan yana bir tavır takınmıştır. Ancak o, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, el-Mulahhas, Muhassal, Me'âlimu 'usûli'd-dîn ve el-Metâlibü'l-'aliye** eserlerinde, İbn Sînâ gibi mümkünü sebebe muhtaç kılanın imkân olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir.⁴⁰⁷

İbn Sînâ fiil-mefûl tanımlarının ardından, fiilin fiil olmasıyla çelişen şeyin, (fâilin) fiili doğasıyla değil ihtiyarı ile yaptığını söylemek olduğunu belirtir. Kendi düşüncesine göre fiil ile kastedilenin ne olduğunu ortaya koymak gereklidir. Fiil kavramında varlık, yokluk ve bu varlığın yokluktan sonra olması bulunur ki bu da varlığın üstüne yüklenmiş sıfat gibidir. Yokluğa gelince, onun mefulün varlığının fâiliyle bir ilişkisi olmayacaktır. Bu varlığın yokluktan sonra, var olmayla muttasıf olması ne bir fâilin fiili ne de bir fiilin etkisidir ki onun yokluğu caiz olduğundan, ancak yokluktan sonra var olabilmesi mümkündür. Bu durumda bu varlık ya zorunlu olmayan diğer varlıklar gibi ya da yokluğun öncelemesi gereken bir varlık gibi olmalıdır. Her iki durumda da o, kendi sebebiyle değil başkası sebebiyle zorunlu varlıktır. Başkası sebebiyle zorunlu olan bu varlık sürekli olarak mı herhangi bir zamanda mı başkası tarafından var olmuştur, bunu tespit etmek gerekir. O, başkasıyla zorunlu olmanın sonradan meydana gelme halinde mümkün olmadığını söyleyerek bu sıfatı ve ilginin sürekli olması gerektiğini belirtir. Zira yokluk ile öncelenmesi durumu onu fâilden müstağni kılar. İbn Sînâ'ya göre hudûs görüşünü benimseyenlerin esas

⁴⁰⁶ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 388.

⁴⁰⁷ Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 372.

aldıkları şey, hâdis bir varlığın fâile (illete) ihtiyaç duyması değil de yokluk tarafından öncelenmesidir, ancak bu doğru değildir.⁴⁰⁸

Râzî bu konuyu, yokluktan sonra var olan varlığın (hâdis) ne demek olduğunu ve fâille ilişkisinin nasıl olduğunu inceleyerek anlatmaya çalışır. Bir şeyin yokluktan sonra var olması zamansal sonralıktır. Bu lafzî ve manevî olarak iki açıdan ele alınır. Lafzî olanı mefûl kelimesi, zamanî muhdes kavramı üzerinden değerlendirmek gerekir. Her bir zamanî muhdes, mefûle ve her bir meful zamanî muhdese eşit midir? Ya da biri diğerinden daha mı geneldir? O, kelâmcıların Arapçadaki kullanımı doğrultusunda mefûl kelimesinin, zamanî muhdes kelimesinden daha özel bir anlamı olduğu hakkında ittifak ettiklerini söyler. Çünkü mefûl, kâdir-i muhtârdan sâdır olan muhdes dışındaki şeyleri kapsamaz. Felâsife ise mefûl kelimesinin, zamanî muhdes kelimesinden daha genel bir anlamı olduğu hususunda hemfikirler. Çünkü onlar Allah'ı fâil, âlemi de onun fiili olarak düşünürler. Kelâmcıların ve felâsifenin bu kelimeleri aynı anlamı vermedikleri böylece açıklanmış olur. Râzî ayrıca iki grup arasındaki tartışmanın sadece luğavî olduğunu belirtir. Ona göre dilcilerin, ateşi yanmanın, suyu soğutmanın fâili olarak değerlendirmeyişleri de yapmış olduğu bu tespitin doğruluğunu göstermektedir.⁴⁰⁹

Râzî'ye göre konu manevî olarak da iki açıdan ele alınmalıdır. İlki, fâile muhtaç olan muhdes ile yokluğunun önce gelmesi mi, varlığının kazanılması ya da varlığı yokluktan önce gelen olması mı kastedilmektedir. İkincisi, onun fâile ihtiyacının illeti yokluğun önceliği mi, varlığının kazanılması mı, yokluktan önce gelen olması mı ya da bunlar dışında başka bir şey mi olduğudur. Râzî, İbn Sînâ'nın bu hususlara dair fikirlerinin burada mücmel olarak bulunduğunu söyleyerek kendi açıklamalarını sunar. Yokluk (ma'dum) önce olduğunda, fâile ihtiyacın olmadığı zarurî olarak bilinen bir şeydir. Çünkü o sırf yokluktur. Yokluğun var olmasından önce bulunan için de durum aynıdır. Zira varlığın yoklukla öncelenmesi, ancak varlık kazandıktan sonra ona zorunluluk yoluyla eklenen bir keyfiyettir. Hudûsta zorunluluk söz konusu olduğunda onun fâile ihtiyacı olmaz. O halde hâlihazırda var olanın fâile muhtaç olduğu ispatlanmış olur. Fâile ihtiyacın illeti araştırıldığında bu, yokluğun

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 135, 136.

⁴⁰⁹ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 389, 390.

öncelemesi de hudûs da olamaz. Hudûsun illet olması muhaldır. Râzî, İbn Sînâ'nın müessire ihtiyacın illetinin hudûs değil de imkân olduğunu düşündüğünü söyler ve bu zikredilenler dışında delillerin kendince yeterli bir şekilde sunulmadığını ifade eder.⁴¹⁰ Râzî daha sonra, İbn Sînâ'nın fâile ihtiyaç duyan varlığın hâdis mi mümkün mü olduğuna ilişkin sözlerini değerlendirir. Sözü edilen varlık ya mümkün ya muhdestir. Ancak bu varlık zorunlu değil de başkasıyla zorunlu olduğu için, başkasıyla zorunlu olma durumunun ele alınması gerekir. Varlığı başkasıyla zorunlu olma zamanî muhdes için değil sürekli olan için geçerli bir ilgidir. Râzî, İbn Sînâ'nın kendi düşüncelerini savunmak adına sözü uzattığını, mübalağa yaptığını düşünür. Zira söyledikleri bedihî, evvelîdir. Onun bu meseleyi îrâd etmedeki küllî gayesi âlemin ezeli olduğunu göstermeye çalışmaktır. Varlığın sürekliliği Allah'ın sürekliliği iledir. O, âlem ezeli olduğunda fâilden müstağni olmadığını ve bu durumun ezeli bir fâil ve yaratıcıya ihtiyaç duymasıyla çelişmediğini anlatmayı hedeflemiştir. Râzî, felâsife ve kelâmcılar arasındaki varlığı sürekli olanın müessire muhtaçlığı konusundaki hilâfin lafzî olduğunu söyler. Çünkü kelâmcılar, âlemin ezeli illetle malûl olmasına karşı çıkmazlar. Onlar, mûcib bir illet kabul etmediklerinden âlemin ezeli olmasını da kabul etmezler. Onların bu itirazları İbn Sînâ'nın söylediği şekliyle ezeli olanın müessire ihtiyacının imkânsızlığından değil, âlemin var oluşunda etki edenin kâdir olması gerektiği düşüncesindendir. Felâsife ise ezeli olanın, fiillerini kasıt ve irade ile yapan bir fâil olamayacağını benimser. Çünkü onlar ezeli olanın mûcib olması konusunda ittifak ederken aynı zamanda ezeli olanın kâdir bir fâil olamayacağını söylerler. Râzî, ezelinin muhtâr olan kâdire dayandırılmasında ittifakın bulunmamasında, ancak mûcib bir kudrete dayandırılmasında görüş birliğinin olmasından dolayı İbn Sînâ'nın açıklamalarını faydasız bulmaktadır. Ayrıca ona göre, âlemin ezeli illetle malûl olmasındaki hilâf, fiil olarak mı fâilin illeti olarak mı isimlendirileceği tartışması, yalnızca lafzî bir tartışmadır.⁴¹¹

İbn Sîna, âlemin var olmasındaki fâil illet ve muhdes arasındaki ilgiyi, fâile ihtiyacın kaynağının ne olduğunu bu bölümde incelemiş ve zamansal hâdisin yokluğunda onu etkileyecek bir illetin bulunması gerektiğini, bunun hudûs olmasının

⁴¹⁰ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 391, 392.

⁴¹¹ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 393-395.

imkânsız olduğunu belirtmiştir. Râzî de muhdes varlığın bir sebebe muhtaç olduğunu ancak bunun imkân mı hudûs mu olduğunun ispatlanması gerektiğini düşünmekte ve burada özetle ifade ettiği, el-**Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de detaylıca ele aldığı şekliyle, İbn Sînâ gibi hudûsun fâile ihtiyacının kaynağının imkân olduğunu söylemektedir.⁴¹²

İbn Sînâ, konuyu illet-malûl üzerinden ele almaya devam eder. Ona göre, nedenlinin varlığı nedenle ilgilidir ve bu, nedenin kendisiyle neden olduğu doğa ya da irade ya da bunların dışında muhtaç olunan bir hal üzere olması bakımındandır. Nedenin dışındaki unsurlar onun bilfiil olmasına katkı sağlar. Tıpkı alet gibi; marangozun kesere ihtiyaç duyması veya madde gibi; marangozun ağaca muhtaç olması veya yardımcı gibi; hızarının başka bir hızarıya ihtiyaç duyması veya zaman gibi; deri tabakalayanın yaz mevsimine ihtiyaç duyması veya dürtü gibi; yemek yiyenin aç olması veya bir engelin ortadan kalkması gibi; gusûl alacak birinin karanlığın ortadan kalkmasına ihtiyaç duyması gibidir. Eğer nedenli yoksa bu ancak nedenin bilfiil olması durumunun yokluğundandır. Yani nedenin bilfiil olduğu hallerin ve şartların yokluğu, nedenin neden olarak ortaya çıkışını engeller. Bu durumda neden, bilfiil değil bilkuvvedir. Neden olmadığında da nedenli zorunlu olarak yoktur. İster ebedî olsun ister herhangi bir zamanda, bu şartların sağlanması durumunda, neden bilfiil olduğunda nedenli zorunlu olarak ortaya çıkacaktır. Bu anlama geldikten sonra, nedenlinin mefûl olarak isimlendirilmemesinde de bir sıkıntı yoktur.⁴¹³

Râzî, İbn Sînâ'nın engelin kalkması halinde nedenin bilfiil olacağı şeklindeki sözleri için şunları söyler:

“Siz engelin kalkmasını nedenin bilfiil olması bakımından onun bir parçası yaptınız, bu yanlıştır. Çünkü engelin kalkması yokluğun sınırlandırılmasıdır. Yokluksal kaydın var olan bir şeyin illetinin bir parçası olması caiz değildir. Eğer yokluk varlığın illetinin bir parçası olursa, varlık için müstakil bir illet olması da caiz olur ki bunun fâsitliği gizli değildir.”⁴¹⁴

Râzî akabinde, İbn Sînâ'nın düşüncelerini şerh eder ve bu faslın gayesinin

⁴¹² er-Râzî, el-Mebâhis, C. 1, s. 230; İbrahim Coşkun, “İletler Ma'lûller”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (2004/1), s. 73-80.

⁴¹³ İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s. 138, 139.

⁴¹⁴ er-Râzî, Şerhu'l-İşârât, C. 2, s. 414, 415.

âlemin kıdemini kanıtlamaya çalışmak olduğunu belirtir. Felâsifeye göre Allah'ın âleme etkisi ya ezeli olur ya da olmaz. İkinci durum bâtıldır. Bir şey hâdis olursa onun hudûsunda müessire ihtiyacı yoktur. Burada dikkat çekilmesi istenen müessirin durumudur. Allah'ın müessirliği için gereken durumların onda her daim bulunması nedeniyle âlem ezeldir. Yani her ne zaman müessir olması için gerekli durumlar onda hasıl olursa, onun etkisi de zorunlu olur. Onun kıdemi, fiillerinin de kıdemini gerektirir. Bütün bunlar Allah'ın fâil-i muhtâr değil, mûcib bizzât olması gerektiğini göstermektedir. Eğer Allah âlemin, zamanın olmadığı bir zamanda, sonradan ortaya çıkmak üzere var olmasını istediği söylenirse, neden daha önce ya da daha sonra olmasını istememiştir sorusu gündeme gelir. Râzî, bunun uzun bir konu olduğunu ve diğer kitaplarında detaylıca incelediğini ifade eder.⁴¹⁵

Râzî'ye göre, neden ve nedenlinin özelliklerinden hareketle nedenin, neden olması için gerekli şartlara sahip olduğu an, nedenlinin de zorunlu olarak bulunması düşüncesinin temelinde, âlemin ezeliği fikri bulunmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, fâil illet olan Allah, âlemi ezelde, iradesi olmaksızın bir zorunlulukla var etmiştir. Râzî'ye göre Allah âlemi, kendi ezeli iradesiyle ve kemâlatına zarar vermeyen bir tercihle, ezelde, belirli bir zamanda ortaya çıkmak üzere yaratmıştır. Onun Allah'ın irade sıfatıyla doğrudan ilişkili olan bu meseleye dair düşünceleri, çalışmamızın ilgili bölümünde ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

İbn Sînâ, yokken sonradan var olanın kendisinin içinde bulunmadığı bir öncenin olduğunu söyler. Bu öncelik, bir ve iki sayısının, önce ve sonra olsalar bile, birlikte varlığa geldikleri gibi bir öncelik değildir. Aksine sonra ile beraber bulunmayan öncenin önceliği gibidir. Bu tür öncelik, öncelik ortadan kalktıktan sonra, sonralıkta yenilenir. Bu öncelik yokluk değildir ki o bazen sonra da olabilir. Söz konusu öncelik fâil de olamaz, zira fâil önce, sonra ve birlikte bulunabilir. O halde bu öncelik, kendisinde bitişiklik üzere yenilenme ve geçip gitmenin devam ettiği başka bir şey olmalıdır. Bu bitişiklik ölçülerdeki hareketlere paraleldir ve bölünemeyenlerin bir arada olmasıyla oluşmamıştır.⁴¹⁶

⁴¹⁵ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 415, 416.

⁴¹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 136, 137.

Râzî, hâdis varlığın öncesi olmayan bir şeyle öncelendiğini söyleyen İbn Sînâ'nın, bu önce ile zamanı kastettiğini ve bununla âlemin kıdemine delil getirmeye çalıştığını düşünmektedir. O daha sonra, öncelik, sonralık ve birlikteliğin subûti durumlar olmamasının üç açıdan açıklanabileceğini belirtir. Bunlar:

1. Bu öncelik varlığını hariçten alır denilirse, bu durumda kendi dışında nispet edildiği şeyle birlikte, ondan önce yahut sonra var olması gerekir. Bu da öncelikten başka bir öncelik, birliktelik ya da sonralık gerektirdiğinden teselsül olur. Râzî bu sorunun, önceliğin arızî olarak, başka bir şeye nispetle ortaya çıktığını kabul ederek çözülebileceğini belirtir.

2. Önce sonraya nispetle öncedir. Bunlar ne dışarda ne akılda bulunur. Sadece birlikte bulunmakla izafetlenmiştir. Eğer öncelik vucudî sıfat olursa, ancak sonrayla beraber var olur ve sonranın zamanî olması gerekir. Zamanî önceliğin var olması durumunda, zamanî sonralık da vardır. Bu da birbirine nispetle var olan önce ve sonra ile çelişen bir durumdur.

3. Hâdis olanın varlığından önce bulunan yokluk, önceliğin yokluğudur. Bu bilgiden hareketle, önceliğin vücûdî bir sıfat olduğu söylenirse, yokluk varlıkla muttasıf olur ki bu muhaldir. Her sonradan olanın varlığından önce bir şey bulunur denilirse de bunu ispat etmek imkânsızdır. Öncelik ve sonralığın subutî olmadıkları kanıtlandığında, hâdis varlığı önceleyen bir varlığın bulunduğunu ispat etmeye de gerek kalmaz, bu şey öncelikle sıfatlanmış olur.⁴¹⁷

Râzî ayrıca, Allah'ın âlemden ona etki etmesi bakımından önce olması, dünün bugünden önce olması şeklinde öncelikler bulunduğunu belirtir. O, sonradan var olanın yokluğunun varlığından önce olmasıyla, zamanın cüzlerinden bazısının bazısından önce olması arasında fark yoktur denildiğinde, bunun iki vecihle açıklanabileceğini söyler.

Bunların birincisi şöyledir: Zamanın mâhiyeti ve hakikati onun lizatihi varlığını önceler, cüzlerinden biri diğerinden önce olur. Ortaya çıkan öncelik ve

⁴¹⁷ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 396, 397.

sonralık başka bir zamana ihtiyaç duymaz. Hareket için durum böyle değildir. Çünkü onda, önce gelen parça sonra gelene, sonra gelen de önce gelene bağlı olarak ortaya çıkar. O halde zaman, zâtından önce olmadığı için var olması için başka bir şeyin bulunması gerekir.⁴¹⁸ Râzî, bu söylenenlere de iki şekilde cevap verilebileceğini belirterek ilkinin açıklamaya başlar. Zamanın parçalarının mâhiyetleri birbirlerine ya eşittir ya değildir. Eşit olduğu söylenirse lizatihi var olan cüzlerinin bazılarının bazısının önüne geçmesi imkânsız olur. Bunun için, ancak her bir cüzün kendini öncelemiş olması gerekir. Çünkü eşit şeyler, lâzımlarda mâhiyetin tamamına ortaktır. Eğer bu cüzler birbirine eşit olmazsa, zamanın, peş peşe gelen anların terkiibinden oluşması gerekirdi. Çünkü birbirinden farklı olan şeylerin ayrılması bilkuvve değil, bilfiil olarak gerçekleşir. Ancak cüzlerin birbirinden ayrılmasının vehmî olabileceği söylenirse de bu bizim söylediğimize döner ki bu da imkânsızdır. Eğer cüzleri eşit değil denirse de bu ayrışma bilfiil olmalıdır ki böyle olmadığına göre söylediklerindeki çelişki ortaya çıkmış olur. Diğer açıklamaya gelince, zamanın cüzlerinden bazısının bazısına önce olduğu doğrudur. Fakat bunların her biri başkasını lizâtihi öncelemiş değildir. Bazen, illet ve malûlde, bir ve iki sayılarındaki beraberlik gibi bir arada bulunmaları doğru olur, bazen de zamanın cüzlerinin birbirlerini öncelemesi doğru olmaz. Biliriz ki bu türden bir öncelik, kendisini kuşatan bir zamanın ortaya çıkmasıyla tahakkuk etmez. Bu durumda da sonradan olanın varlığından önce yokluğunun bulunması söz konusu olmaz ve zikrettikleri batıl olur.⁴¹⁹ Konunun ikinci vechi şöyledir:

Zamanın cüzlerinden birinin diğerinin önünde olduğunu kabul ettiğimizde, öncelik ve sonralığın manasının ne olduğunu anlarız. Zira bugün, dünden sonradır ve dün varken yoktur. İlk gerçekleşenden önce aslî bir şey ispat etmediğiniz için, ondan önce bulunan herhangi bir şeyi işaret etmeniz mümkün değildir. Hudûs da bu şeyin elde edilmesiyle elde edilen şey anlamındadır.⁴²⁰ Râzî buna da iki yönden cevap aradığını ifade eder. İlk olarak şöyle der: Bugün, dünden sonra gelir ve ikisi bir arada bulunamaz. Bugün, aynı şekilde yarın ile birlikte de olamaz. Bugün, yarına göre sonra

⁴¹⁸ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 398.

⁴¹⁹ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 398, 399.

⁴²⁰ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 398.

değildir. Bilâkis bugün, dünden sonradır ve dün var iken o bulunmaz. Dün geçmiş zamanda, bugün de bu zamanda ortaya çıkar. Bu durumda zaman için başka bir zamanın olması gerekir. İkinci olarak da denir ki: Bugünün dünden sonra olduğunu ve dünle birlikte olamayacağının makûliyetini kabul ettik. Fakat bu birlikteliğin mâhiyetinin ne olduğunu ortaya koymak gerekir. Birliktelik zâttan kaynaklanmayan, her biri diğerine nispetle ârız olan bir izafettir. Bir şeyden sonra gelen şey, onun aynısı olmadığı ve ona ârız olduğu için, ondan sonra gelir. Bu durumda bugün dünle birlikte edilen bir şey, zaman da dünle birlikte elde edilen bir şey olur ki yine teselsül ortaya çıkar. O halde öncelik, sonralık ve birlikteliğin zamanın varlığında gerçekleştiğini söylemenin savunulacak bir yanı yoktur. Böylece delillerin yanlışlığı ispatlanmış olur.⁴²¹

Zamanın cüzlerinin bazılarının bazısından önce gelmesine ilişkin açıkladığımız gerekçeler, zaman hareketle birlikte olduğunda ortaya çıkar. Zamanın birlikteliği hareket ve zamanın birlikte olmasıyla aynı şey değildir, o izafettir ve başkasıyla olur. Bu böylece tekrar eder. Ayrıca Allah âlemden öncedir, zamanın onu öncelemesi imkânsızdır ki öyle olsaydı Allah, zamansal olurdu. İbn Sînâ'ya göre zaman, harekete ve değişime eklentidir (levâhik). Bu da Allah'ın değişen ve hareket eden anlamına geleceğinden, muhaldir. Böyle olduğu ispatlanınca da zamanda ortaya çıkan bu türden bir önceliğin gerekmediği açıklanmış olur. Son olarak, İbn Sînâ'nın "ölçülerdeki hareketlerin paralelinde bulunan bu tür bitişiklik, bölünemeyenlerin bir araya gelmesinden oluşmaz" sözünden maksat, lizâtihi ilhâk olan öncelik ve sonralık, bölünemeyen şeylerden bir araya gelmiş olamaz. Ancak bu şeyler, harekete mutabıktır ve hareket açıkladığımız gibi bölünebilir. Bölünebilene mutabık olan da bölünebilir. Zira bölünemeyeceği farz edilen şey, harekete mutabık olduğunda, hareketin de bir yarısı diğerinden önce olduğu için aslında bölünebilirdir. O yüzden zamanın bölünemediğini söylemek çelişki doğurur.⁴²²

İbn Sînâ, sonradan var olan şeyi önceleyen bir şey olması gerektiğini, bunun da zaman olabileceğini açıkladıktan sonra, zamanı hareket üzerinde ele almakta, onun mâhiyetinden bahsetmektedir. Ona göre yenilenme, hâlin başkalaşmasıyla mümkün

⁴²¹ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 399, 400.

⁴²² er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 400.

olduğundan, başkalaşma da ancak bu kuvveye sahip olan için mümkün olduğundan, bitişiklik hareket ve hareketliyle yani kendisiyle bitişme ve kesilmeme imkânı bulunanla ilgilidir. Ölçmeyi muhtemel kılan bu bitişiklik, başkalaşmanın ölçülen niceliğidir. Bu da ancak mesafe yönünden değil de toplanmayan öncelik ve sonralık bakımından hareketin niceliği olan zaman olabilir.⁴²³

Râzî İbn Sînâ'nın, zamanın hareketin ölçüsü olduğunu söyleyerek zamanla birlikte hareketin kıdemini ortaya koymaya çalıştığını, en nihayetinde hareketin kıdemi de cismin kıdemini gerektirdiğinden âlemin ezeli olduğunu ispat edeceğini düşündüğünü ifade etmektedir. Burada zamanın mâhiyeti, onun hareketin ölçüsü olduğu anlatılmaktadır. Zamanın hareketin ölçüsü olduğu ispatlandığında, zamanın ve hareketin kıdemi gerekir. Hareket kadîm olduğunda da cismin kıdemi gerekli olur. Bu konu iki duruma mebnîdir. Bunlardan biri zamanın harekete ve maddeye muhtaç olması, diğeri de onun hareketin ölçüsü olmasıdır.

Hâdislerin varlığından önce yokluğun bulunduğu, bu öncelik ve sonralığın varlıksal bir şey olmadığı söylenmiş ve zamanın varlığı ispat edilmişti. Öncelik ve sonralığın lizâtihi eklenen bir şey olmadığını göstermeye gerek yoktur. Böyle olursa zâtından önce olan şey zâtından sonra olanla beraber kalmaz. Bundan dolayı, zamanın cüzlerinden olan bir şey, başka bir cüzle birlikte olmaz. Eğer böyleyse zamanın cüzlerinden her biri yenilenir ve değişir. Yenilenen her şeyin, maddeden olması, yani kendi içerisinde kuvvesi olan bir şeyden oluşması gerekir ki bu diğer bölümde ele alınacaktır.⁴²⁴

Zamanın maddede ortaya çıkması hareket sayesinde. Çünkü öncelik ve sonralık değişimle hâsıl olur. Tek bir şeyin kendinden önce olması imkânsızdır ki bu da zamanın madde ve hareketle ilişkili olduğunu gösterir. Daha önce açıklandığı gibi, zamanın başlangıcının ve sonunun olması imkânsızdır. Bunun için de hareketin ezeli ve ebedi olması gerekir ki söz konusu hareket dairesel (vazi) harekettir. Çünkü onun dışındaki hareketler doğrusaldır, sükûn inkıta ile biter.⁴²⁵

⁴²³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 137.

⁴²⁴ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 401.

⁴²⁵ er-Râzî, **a.g.e.**, C. 2, s. 401, 402.

Râzî bütün bunlara ek olarak İbn Sînâ'nın, zamanın sabit olmayan sürekli nicelik olduğuyla ilgili görüşlerini tekrar ve tefsir ederek zamanın tarifine geçer. Zaman, mesafe cihetinden değil de beraber bulunmayan öncelik ve sonralık cihetinden, hareketin niceliğidir. Öncelik ve sonralık da iki açıdan harekete arız olur. Bunlardan ilki mesafe yönündendir. Bir yerden bir yere doğru hareket başladığında, bu hareketteki birinci ve ikinci karış, yani önce ve sonra olan arasında mesafe bulunur. İşte bu türden öncelik ve sonralık da mesafenin bazı cüzlerinin bazılarından önce gelmesi nedeniyle hareketin cüzlerine arız olur. İkincisi ise mesafe yönünden değildir. Hareketin birinci saatten gerçekleşen bir cüzü, ikinci saatte gerçekleşenden öncedir. Yani mesafenin cüzlerinin bazıları bazılarından önce gelir ki zamanda da bu böyledir. Ancak bu önce ve sonra gelen mesafede birlikte olabilirlerken zamanda beraber bulunamazlar.⁴²⁶

Râzî bu konuda son olarak İbn Sînâ'nın “zaman, mesafe yönünden değil de bir arada bulunamayan öncelik sonralık yönünden hareketin niceliğidir” şeklindeki sözünü açıklar. Zaman, harekete eklenen ve bir arada olmayan öncelik-sonralıktır ki bu, onun için iyi bir tanımdır diyen Râzî, ayrıca zamanın hareketin arızı olmasına ilişkin hususları **Kitâbu'l-Mulahhas**'da incelediğini belirtir.⁴²⁷

İbn Sînâ, her sonradan var olanın, var olmasından önce varlığının mümkün olması gerektiğini, varlığını imkânın öncelediğini söyler. Ona göre var olma imkânı, kendisine güç yetirilmesi anlamına gelmez. Eğer öyle olsaydı, imkânsızın kendinde mümkün olmadığı için kendisine güç yetirilemeyen olduğunu söylemek, kendisine güç yetirilemeyen olduğu için kendisine güç yetirilemeyendir demek gibi anlamsız bir şey ifade ederdi. O halde imkân bundan başka bir şeydir. O, varlığı bir konuda olmayan, kendiliğinden akledilir bir şey olmayıp izâfî olduğu için, bir konuya ihtiyaç duyan, sonradan meydana gelenin varlığından önce bulunan bir kuvvedir.⁴²⁸

Râzî, her hâdis varlığın öncesinde bulunduğu söylenen imkânın ya varlıkla ya da yoklukla ilgili olduğunu söyler. Yoklukla ilgili olması câiz değildir. Çünkü “bir şey

⁴²⁶ er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 402, 403.

⁴²⁷ er-Râzî, **a.g.e.**, C. 2, s. 403.

⁴²⁸ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 137.

için imkân yoktur” ile “imkân yokluktur” sözü arasında fark bulunmaz. Eğer bu ikisi arasında fark olsaydı, yok olan şeyler arasında da bir fark olması gerekirdi ki bu muhaldir. Zira farklılık ve ayrılık her birini diğerinden ayıran, kendini tahsis eden özelliklerle mümkün olur ki bu olmadıktan sonra mevcudun bir anlamı bulunmaz. O zaman da mevcudun yokluğa dönüşmesi gerekir, ancak bu muhaldir.

Râzî, yukarıda belirtilen İbn Sînâ düşüncelerini şerh ettikten sonra, her muhdesin var olmasından önce imkânın bulunduğunu kabul etmiyoruz diyenlerin sözlerini ele alır. Her muhdes olan, varlığa gelip kendisine bir hüküm verilene kadar belirli bir şey değildir. Herhangi bir şey olmadan, taayyün ve temeyyüz etmeden önce o, mahza nefy ve sırf yokluktur. Taayyün etmiş olması için üzerine hükmedilen zıt bir türü olması gerekir. Ancak burada ifade edilen taayyün de lafzîdir. Hal böyleyken bir şey var olmadan önce onu temyiz eden bir şey yoktur. Ancak nefy vardır. O halde onun mümkün, vacip ya da zorunlu olabileceğine dair bir hüküm verilemez. Hüküm, kendisine hükmedeni gerektirir kuralınca, kendisine hükmedilen aslen yoksa hüküm de imkânsız olur. Yokluk için de durum böyledir.

Râzî bunlardan başka, imkânın subûti sıfat olduğunu düşünenlerin delillerinden ve bunlara getirdiği itirazlarından bahseder. İmkân eğer subûti bir sıfatsa, o ya vacip ya da mümkün olur. İmkân mümkünlere arız olur. Her arız olan, ihtiyaç duyduğu şeyin arazı olur ve ona tabidir. İmkânın subûtî olduğu söylendiğinde, mümkünün imkânı sözü teselsül oluşturur. İmkânın subûtî mümkünler için zorunlu olduğunda da mümkünün imkânı kendisi olacağından muhaldir. Çünkü imkân vücûdî bir durum olsaydı, onun varlığı mâhiyetine zâit olurdu. Ancak o, varlığına nispetle arız olan bir niteliktir. Ârız olan, arız olduğu şeyden ayrı olduğu için imkân, varlığın mâhiyetine eklenmiştir.

Birbirinden başka olan şeylerin kabulünün imkânı, birbirinden farklıdır. Mesela siyah ve beyazın kabulünün imkânlarını düşündüğümüzde birininkini, diğerini bilmeden de akledebiliriz. Madde, sonsuz halleri kabul edebilirse, maddede sonsuz imkânlar olur ki bunun sonucu olarak madde sonsuz manaları kabul eden olur.

İmkân subûtî bir durumsa o müessire ihtiyaç duymayan, varlığı zorunlu olan olur ki bu muhaldir. İmkân subûtîdir, ancak müessire de ihtiyaç duyulur denirse de bu

durumda imkân, müessirin mâhiyetinin dışında bir şey olamaz. Zira imkân kendisine bunu verenin imkânı kabul etmesi sonucu ortaya çıkar. Bu da kendinden önce imkânın varlığına sebep olacağından teselsül doğurur.

İmkân subûtî bir durum olursa, onun bir mahalde bulunması gerekirdi. İmkânın mahalli ya kendisi ya da başka bir şey olur. Bir şey var olmadan önce imkânla sıfatlanmış olacağından mahalli kendisi olamaz. Aynı şekilde imkân, mâhiyetin lâzım sıfatı olduğundan, kendisinden başka bir yerde bulunamaz. Bu da devre sebep olacaktır. O halde imkân, subûtî bir durum değildir.⁴²⁹

Râzî'nin, **Şerhu'l-İşârât** bağlamında, inceleyebildiğimiz kadarıyla, mensup olduğu kelamî geleneğin temayülleri doğrultusunda, sonradan yaratma anlayışını benimsemiş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun bazı konularda, tartışmaları zikredip tarafsız kalmış olması, kelâmcılardan farklı fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim o **el-Metâlib**'de,⁴³⁰ yoktan yaratmayı kabul etmeyi sağlayacak bir nassın bulunmaması ve âlemin ezelde yahut sonradan yaratılmış olabileceğini söylemenin aklen mümkün olması düşünceleriyle, ezelf yaratma düşüncesine kapı aralamıştır. Onun düşünsel serüveni göz önünde bulundurulduğunda, **Şerhu'l-İşârât**'ta suskun kaldığı ve de kelâmcıların genel tutumlarından ayrıldığı yerlerin, bu düşüncelerinin varlığa geleceğine dair bir işaret olduğunu söylemek mümkündür.

3.2. Sudûr ve Eleştirisi

Sudûr, metafizik planda zorunluluk ilkesinden hareket eden, Tanrı'nın basit olmasına hâlel getirmeyecek ve doğrudan maddeye bulaşmasına izin vermeyecek şekilde, varlıkların nasıl ortaya çıktığını ortaya koymaya çalışan bir ezelf yaratma modelidir. Felâsifenin en çok eleştiri aldıkları konulardan biri olan bu teori, birinci bölümde ana hatlarıyla verildi. Burada tekrara düşmemek adına direkt olarak Râzî'nin sudûra ilişkin görüşleri, eleştirileri üzerinden sunulmaya çalışılacaktır. Onun, âlemin yaratılışına dair fikirleri, çeşitli eserlerinde nispeten farklılıklarla dile getirilmiş olması

⁴²⁹ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 589, 592; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 406-408.

⁴³⁰ er-Râzî, **el-Metâlib**, C. 6, s. 13-15, 29; Muammer İskenderoğlu, **Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World**, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, s. 69-73; Haklı, **Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği**, s. 92, 93.

gerekeçesiyle, **Şerhu'l-İşârât** merkezinde ele alınmıştı. Ancak onun sudûr eleştirileri, İbn Sînâ felsefesine en yakın durduğu **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** adlı eseri dâhil olmak üzere, hemen tüm eserlerinde bulunması,⁴³¹ ve **Şerhu'l-İşârât**'ta, “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesiyle ilgili itirazlarını dile getirirken diğer kitaplarında daha ayrıntılı bir şekilde incelediğini zikretmesi⁴³² nedeniyle, başka kitapları da referans alınarak bütünlüklü bir şekilde anlatılmaya gayret edilecektir.

İbn Sînâ felsefesinde ontolojik anlamda varlıklara varlığını veren fâil illettir. Râzî de sudûr bağlamında fâil illete “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesi doğrultusunda itirazlar getirmektedir. Onun diğer itirazları da sudûrun işleyişine yöneliktir.

İbn Sînâ'ya göre kendisinden A'nın ve B'nin sudûr ettiği mefhumlar başkadır. Bu durumda bu iki mefhum için ya nedenin kurucu unsuru ya nedenin lâzımları ya da biri kurucu diğeri lâzım unsur olduğu söylenir. Ancak, kurucu unsur olarak kabul edildiğinde neden mürekkep olacağından; lâzım unsur oldukları farz edilirse lâzımlar nedenli olduğundan başa dönülmüş olacağından; biri kurucu diğeri lâzım olduğunda ise, biri neden diğeri nedenli olacağından; bu da nedenin nedenliden önce olduğu anlamına geleceği için, hiçbirisi doğru olamaz. O halde, bir nedenden birden fazla nedenli sudûr edemez.⁴³³

Râzî'ye göre, A üzerinden onu etki edene dair edindiğimiz bilgi, A'nın, etkinin ve etki edenin bilgisinin toplamıdır. Zira onun nezdinde tasdik, iki tasavvur ve hükmün toplamından oluşmaktadır. Aynı şey, B için de geçerlidir ki bu da, etki edenin her ikisi üzerindeki etkisinin farklı olduğu bilgisini vermektir. Böyle olduğunu gösteren birçok örnek bulunur. Mesela dış çembere ulaşan çizgilerin sonu olan noktanın çizgiler sebebiyle çoğaldığı söylenemez. Yahut bir şeyin taş olduğunu söylediğimizde onun ağaç olmadığını söylemek dışında bir şey demiş oluruz. Eğer bir şey sadece tek bir şeyden olumsuzlanabilir olsaydı, taş olumsuzlandığında ve başka bir şeyden olumsuzlanmayan bir varlık taş dışında her şey olurdu ki bunun aklen yanlış olduğu ortadadır. Ayrıca İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın akıl, âkil ve ma'kul olduğunu söylerken

⁴³¹ Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 219.

⁴³² er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 420.

⁴³³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 140; er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 2, s. 420, 421.

bu vasıflar birbirlerinden farklı olmasına rağmen zâtında bir çokluğa sebep olmayacağını söyler. Nihayetinde sudûra başlangıç yapılan “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesi doğru değildir.⁴³⁴

Râzî daha sonra, A, B olmadığı için, A ve B bir mefhumdan sudûr ettiğinde, A ve A olmayan tek bir yerden sâdır etmiş olacak ki bu da çelişki doğurur diyen İbn Sînâ’nın, çocukların bile güleceği böylesi bir yanlışı nasıl yaptığını dair şaşkınlığını ifade eder. Mantıktaki önermelerin tenakuzu kuralına dayanan bu delilde, “A, bir illetten sudûr etti.” önermesinin çelişki “A, bir illetten sudûr etmiş değildir.” olmalıdır. Onun söylediği gibi “A olmayan, bir illetten sudûr etti.” değildir. Râzî’ye göre, ömrünü zihnini hatalardan korumak için mantık ilmiyle meşgul olarak geçiren İbn Sînâ’nın bu delili, çelişki ve karşıt olma kuralına aykırıdır.

Su ve yakıcı olma arasında bulunmayan uygunluk ateş ve yakıcı olma arasında bulunmaktadır. Aynı şekilde bu uygunluk neden ve nedenli arasında da vardır. Bundan ötürü bir nedenden iki nedenli sâdır olsaydı, bu, nedenlilerin kendi aralarında tek ya da iki yönden uygunluğunu gerektirirdi ki, tek yönden uygunluk onların hakikatini özdeş kılacağından, iki yönden uygunluk da nedeni mürekkep kılacağından, imkânsızdır. Bu şekilde formüle edilen delilin çok zayıf bulunduğunu söyleyen Râzî, uygunluğun benzerlik olduğunu belirterek yeniden tahlil eder. Nedende benzerlik olduğu kabul edildiği takdirde, neden ve nedenli arasında bütün yahut bazı yönlerden benzerlik bulunması gerekir. Bütün yönlerden benzer olması, nedenin önceliğini ve neden-nedenli farklılığını ortadan kaldıracığı için; bazı yönlerden benzer olması da Zorunlu Varlık’ın nedenlisine benzemesinden ötürü zâtında çokluğa sebep olacağından, bu imkânsızdır.⁴³⁵

Râzî, “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesinin ispatı için zikredilen son delilin, tersinden bir nedensellik okumasına dayandırıldığını düşünür. Delile göre; ateş ısıtıcı, su soğutucudur. Bu, ikisinin hakikatlerinin farklı olduğunu gösterir. Sonuçlardaki farklılık etki edenlerin mâhiyetlerinin farklı olması anlamına gelir. Etki edenin farklı mâhiyetlerde olması da birden çok ve birbirinden başka olduğu bilgisini verir. Râzî,

⁴³⁴ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, s. 589, 592; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, C. 2, s. 421.

⁴³⁵ er-Râzî, **el-Mebâhis**, C. 1, 589-593.

ateş ve suyun hakikatlerindeki farklılığa dair bilginizin, sonuçların farklı olmasından değil, sonuçların sürekli olarak aynı nedenlerin ardından olmasındandır, der. O halde, sonuçların farklılığı üzerinden etki edenin farklılığına ulaşmak imkânsız olduğundan, mezkûr delil geçersizdir.⁴³⁶

Râzi, ZorunluVarlık'ın belirli bir sıra düzenine göre akletmesinin, sonsuz sayıda neden ve nedenli gerektireceğini söyler. Ayrıca o, neden ve nedenli arasında hiyerarşik bir düzen bulunmasının zorunlu olmadığını belirtir. Nitekim bir rengin bilgisi diğer rengin bilgisini gerektirmediği gibi, ikiye bilmek de üçü bilmeyi gerektirmemektedir.⁴³⁷

Râzî'nin, sudûrun işleyişine yönelik eleştirilerine gelirse, ilk olarak İbn Sînâ'nın anlattıklarına göre sudûra neden olanın tespit edilmesinin güçlüğüne belirttiğini görürüz. Ona göre sudûr sürecinin nedeni, ilk aklın imkânı, varlığı, kendi imkânını akletmesi, kendi varlığını akletmesi, İlk Varlık'ı akletmesi, başkasıyla zorunlu oluşu, başkasıyla zorunlu oluşunu akletmesi ve dahi bu ihtimallerin ikili, üçlü bir araya gelmeleriyle husûle gelecek olasılıklar olabilir. Bu kadar çok seçenek, konunun yeterince açıklığa kavuşturulmadığını ve karmaşıklığını göstermektedir. Ayrıca bu nedenlerden hangisi ikinci aklın, hangisi en uzak feleğin, hangisi bu feleğin cirminin ve de hangisi bu feleğinin nefsinin nedenidir? Önce bu hususlardaki karanlığın aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir. Zira İbn Sînâ'nın konuya ilişkin açıklamaları yetersiz ve örümcek ağından daha zayıftır.⁴³⁸

Râzî, sudûrun nedeni olması bakımından, zikredilen ihtimallerden iki tanesini seçer ve bunların da hangi sebeplerden ötürü olamayacaklarını anlatmaya koyulur. Bunlardan ilki, sudûra illet olanın zorunluluk mu, imkân mı yoksa varlık mı olduğu ihtimalidir ki hiçbirisinin illiyet açısından uygun olmadığı çeşitli yollarla ispatlanır.⁴³⁹

İmkân vücûdî bir durum değildir. Varlık olmayan bir şeyin varlığın illeti olması mümkün değildir. İmkânın vücûdî bir durum olmadığı şöyle gösterilir: Onun varlığı

⁴³⁶ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 593.

⁴³⁷ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 1, s. 594.

⁴³⁸ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 498, 499.

⁴³⁹ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 499.

kendinden zorunlu olsaydı, kendinden zorunlu olan varlık birden fazla olurdu ki, bu mümkün değildir. İmkân bir sıfat olduğu için, mevsûfa muhtaçtır. Varlığı için başka bir şeye muhtaç olan zaten zorunlu olamaz. Eğer imkânın varlığı mümkün olursa illete ihtiyacı bulunur. Peki bu illet nedir? İlk Varlık olabilir denirse o, ilk aklın illeti olduğu için bir de onun imkânının illeti olamaz. Aksi halde iki varlığın illeti olur ki, bu “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesine ters düşer. Bu illet ilk aklın kendisidir, denilirse ilk akıl, kendi varlığına imkânı sebebiyle kavuşmuş olur ki bu da döngüsel bir durumdur. İlletin bu iki şey dışında bir şey olması muhaldir. Böylece imkânın vücûdî bir durum olmadığı açıklanmış olur.⁴⁴⁰

Bunlara ek olarak, var olmayan bir şeyin varlığın illeti olamayacağı da şöyle anlatılır: Sırf yokluk, illet de illetin bir parçası da olamaz. Olması halinde mümkünlerin tamamı yokluğa dayanırdı ki böyle bir durumda isbât-ı vâcib imkânsız olurdu. Ayrıca imkân, tüm mümkünlerde var olan ortak bir durum olduğundan illet değildir.

Mücerred varlık illet olamaz. Çünkü kendi dışındaki her bir şey onun varlığına eşittir. İmkân, yani sırf yokluk illiyet için uygun denirse, bu her varlık için geçerli olur.⁴⁴¹ Zorunluluk da illet olamaz. Zira başkasıyla zorunlu olmak subûti bir nitelik olmayıp başkasına nispetle arız olan bir izafettir. Varlıksal olarak izafetler, anlamda sonradan bulundukları, bir sebeple ortaya çıktıkları için mümkündür. Dolayısıyla zorunluluk ilk akla izafettir ki subûti olmayan şeyin illet olması da imkânsızdır.⁴⁴²

İlk Aklın zâtını ve illetini akletmesiyle varlığın sâdır olması, çokluğun ondan çıkması durumunun zâtına zâit olup olmadığı konusunun açıklanması gerekir. Eğer zâta zâit bir durum değil de kendinin aynı ise, ilk akılda zorunluluk, imkân ve varlıktan başka çokluk bulunmadığı için mezkûr durumlar söz konusu olur. Zâta zâit olduğu düşünülürse de zâit olan bu şeyin illetinin ortaya konması gerekir.

İlk zâtın kendini ve illetini bildiğinde, bu iki bilginin tek bir zâta ilgisi tek bir açıdan olur. Bilginin bilinene eşit sûret olduğunu söyleyenlerin bu sözü dikkate

⁴⁴⁰ er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 2, s. 490-501.

⁴⁴¹ er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 501.

⁴⁴² er-Râzî, *a.g.e.*, C. 2, s. 501.

alınırsa, akıl kendini bildiğinde feleğin var olmasına illet olamaz. İlet olduğunu farz etsek bile felek, heyûlâ, cisimsel sûret, türsel sûret, özel miktarı, özel şekli, özel konumu gibi on kategoriden her biri özel arazlarıyla çokluktur. Dolayısıyla bu çoklukların ilk akla nispeti birçok açıdan olmalıdır. Bu da ilk aklın zâtını ve illetini bilmesiyle, sudûrun gerçekleşemeyeceğini kanıtlar.⁴⁴³

İlk akıldaki çokluğun, onun kurucu unsuru olduğu söylenirse bu, çokluğun İlk Varlık'tan sudûr ettiği anlamına gelir. Çokluk selb ve izâfetlerdeyse, o zaman denir ki bunlar ilk akılda çokluğun illeti olabiliyorsa niçin İlk Varlık'ta da çokluğun illeti olmasın. Çokluğun illeti, selb ve izâfet değilse bu durumda ilk akıldan çokluk nasıl çıkmıştır? Ayrıca akıl bir cevherdir ve her cevherin mâhiyeti, cins ve fasıldan oluşur. Buna göre İlk Varlık'tan ilk akılla birlikte çokluk sâdır olmuştur. Son olarak, faal akıl heyûla ve sûretten mürekkep oluş ve bozuluş âleminin ilkesiyse, bu kendinde bir olandan çokluğun çıkabileceğini gösterir.⁴⁴⁴ Râzî'nin sudûra yönelik eleştirilerinin genel çerçevesi bu şekildedir.

Sonuç olarak denilebilir ki, Râzî Tanrı'ya zorunluluk atfedilmesi sonucu geliştirilen sudûr teorisine eleştiriler getirmiştir. Ona göre sudûrun, esas aldığı “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesi birçok açmaz barındırmakta ve iç işleyişinde açıklanması mümkün olmayan zaaflar bulunmaktadır. Ayrıca bu teori, onun benimsemiş olduğu fâil-i muhtâr Tanrı tasavvuruyla örtüşmemektedir.

⁴⁴³ er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 2, s. 501, 502.

⁴⁴⁴ er-Râzî, *el-Mebâhis*, C. 2, s. 533, 534.

SONUÇ

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ felsefesi ile müteahhirîn kelâmının temasında, son derece önemli bir misyon ifâ etmiştir. O, bir tarafla mensup olduğu kelâmî geleneğin iyi bir temsilcisi, bir tarafla da iyi bir “felsefe” okuyucusu ve eleştirmenidir. İbn Sînâ felsefesini yorumlama biçimiyle felsefenin gündemine yeni konular dâhil eden, felsefeden edindikleriyle de kelâmı dönüştüren Râzî, selefleri Cüveynî ve Gazzâlî’nin sunmuş oldukları imkânın hakkını vermiştir. Ayrıca, Râzî’nin yöntemsel kaygı ve çabaları göz önünde tutularak yaratma meselesine yaklaşımına dair, fazlasıyla tesirinde kaldığı Gazzâlî’den farklı bir tavır takındığını da belirtmek gereklidir. O, salt eleştiri dilini ve tekfir söylemini kullanmayı tercih etmeyip önündeki tüm malzemeyi aynı mesafeden değerlendirdikten sonra görüşlerini serdetmiştir.

İnsanın en temel sorularından biri, var olanların nasıl var olduğudur. Bu minvalde, var oluşu açıklama yollarından sayılan yaratma fikri, İslâm düşüncesinde ezeli yaratma ve sonradan yaratma anlayışları olarak kabul görmüştür. Bu anlayışlar, beraberlerinde çeşitli tartışmalar getirmiş, taraflar arasında gerilime sebep olmuş ve felâsifenin, ezeli yaratmayı savunması gerekçesiyle Gazzâlî başta olmak üzere, birçok kişi tarafından tekfir edilmiştir.

Bu çalışmanın ilk bölümünde, Râzî’nin yaratma meselesine yaklaşımını ele almadan, yaratma mevzuunun genel hatlarını ortaya koymaya çalıştık. Bu anlamda öncelikle felâsife ve kelâmcıların yaratma anlayışlarını ifade edip hangi meselelerde, ne tür tartışmalar yaptıklarını tespit ederek sunduk. Felâsife, Tanrı’nın ezeli olması sebebiyle âlemin de onunla birlikte ezelde bulunduğunu, Tanrı ve âlem arasında bir boşluk ya da zaman bulunmadığını düşünmektedir. Yani Tanrı’nın âleminden önceliği, onun illeti olması bakımından zamansal değil zâtî önceliktir (zâtî hudûs). Ayrıca onlar, ezeli kudrete sahip Tanrı’da; alet, zaman, amaç ve tabiat açısından herhangi bir değişim söz konusu olmadan âlemin, ezelde yaratıldığını belirtmektedir. Felâsife bu yaratılışı, sudûr teorisiyle açıklamış ve Tanrı’dan direkt olarak çokluğun çıkmasının birliğine zarar vereceği endişesiyle de bunu “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesiyle formüle etmişlerdir. Burada onların yaratma anlayışlarının, Tanrı’dan başka ezeliilerin bulunması, bir olan Tanrı’dan çokluğun çıkmasının açıklanmasındaki güçlük,

Tanrı'nın iradesinin sudûrdaki pasif rolü, Tanrı'ya zorunluluk atfetmek gibi meselelerde eleştirilmelerine sebep olduğu sonucuna ulaşarak kendilerine yapılan itirazları göstermeye çalıştık. Bu eleştirileri getiren kelâmcıların itirazlarının temelinde, âlemin, tek ezeli varlık olan fâil-i muhtâr Tanrı tarafından, onun iradesi ve kudretiyle sonradan yaratıldığı fikrinin bulunduğunu gördük.

İkinci bölümde Tanrı-âlem ilişkisini açıklamayı amaçlayan yaratma düşüncesinin metafizik zemini olan varlık hakkında, Râzî'nin fikirlerini ele aldık. Râzî, varlığın bedihî ve tanımlanamaz olduğunu, “şey” ve “emr” gibi kavramların varlık kavramı ile eş anlamlı olduğunu söylemektedir. Ona göre, varlık en genel ve en anlaşılır şey olduğundan, onu tanımlamak adına kullanılan her ifade varlık kavramından daha kapalı olacaktır. Râzî'nin, varlığın tanımlanamayacağı hususunda, İbn Sînâ ile aynı görüşe sahip olduğunu tespit ettik. Ancak Râzî'nin, tanım düşüncesi gereği; bir şeyin tanımının ya kendisiyle ya kendine dâhil olan bir şeyle ya da kendi dışındaki bir şey ile yapılabileceğini; kendisiyle ve parçalarıyla tanımlanmasının imkânsız, kendi dışındaki bir şey (levâzım) ile tanımlanmasının da saçma olacağı için, varlığın hakiki tanımının yapılamayacağını söyleyerek İbn Sînâ'dan ayrıştığı sonucuna ulaştık.

Râzî, şârihi olduğu İbn Sînâ gibi varlık kavramının, bütün varlıklara her yerde ve her zaman aynı şekilde delâlet ettiğini, manevî müşterek olduğunu düşünmektedir. Ancak onun, bu müştereklikte Zorunlu Varlığı istisna etmeyerek İbn Sînâ'dan farklı bir yerde bulunması dikkat çekicidir. Ona göre varlık, Zorunlu Varlık'ta da tek ve aynı anlama gelmekte, mümkünlerde olduğu gibi mâhiyete ârız olmaktadır. Râzî'nin, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ta varlık-mâhiyet aynılığı düşüncesini kabul etmediğini ve bu nedenle İbn Sînâ'dan farklılaşmış olduğu neticesine vardık.

Râzî, varlıkları bulundukları yere göre mutlak, dış dünyada ve zihinde varlık olarak tasnif etmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ ile benzerlik söz konusudur. Ancak belirtmek gerekir ki Râzî'nin zihnî varlık ile ilgili muhtelif görüşleri bulunmaktadır. Bu da onun düşüncesini tespit noktasında, farklı eserlerine bakmayı gerektirmektedir. Nitekim o, İbn Sînâ'cı zihnî varlık anlayışını ele aldığı **el-Mebâhisü'l-Meşrikiye** adlı eserinde zihnî varlığı savunan ifadeler kullanmaktadır. Râzî'nin kendi görüşleri ise

zihnî varlığı müstakil olarak ortaya koyduğu **el-Mulahhas** ve ona paralel düşüncelerini zikrettiği **Şerhu'l-İşârât** isimli eserlerinde bulunmaktadır. Bu doğrultuda Râzî'nin, söz konusu bu eser özelinde, zihinde varlık düşüncesini benimsemediğini söylemek mümkün olacaktır.

Varlık ve mâhiyet ile ilgili olarak Râzî'nin, İbn Sînâ'yı takiben, onların birbirlerinden ayrı şeyler olduklarını belirttiğini tespit ettik. O, varlık-mâhiyet ilişkisi için, mümkünlerde varlığın mâhiyete eklendiğini söylerken Zorunlu Varlık için çeşitli eserlerinde farklı açıklamalarda bulunmuştur. **el-Muhassal** adlı kelâmî eserinde, İbn Sînâ gibi Zorunlu Varlık'ta varlık ve mâhiyet ayrımı olmadığını açıklayan Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta tam tersi ifadeler kullanmaktadır. Râzî'nin düşünce sistemi bütün olarak incelenip kelâmcı temayülleri dikkate alındığında, Zorunlu Varlık'ta varlık-mâhiyet ayrımını esas aldığını gördük. Ayrıca İbn Sînâ'nın varlığın mâhiyete ârız olması fikrinin, Râzî tarafından yanlış anlaşıldığını düşünülmektedir. İbn Sînâ bunu, mâhiyetin bilfiil hale gelmesini sağlamak, dış dünyada bulunmak anlamında mantıksal bağlamda kullanmıştır. Râzî ise varlığın mâhiyete araz olması şeklinde metafizik bağlamda kullandığını düşünmüştür. Râzî'nin bu yanlış anlamasına, var olmayı dış dünyada husûle gelmek şeklindeki görüşünün neden olabileceğini fark ettik.

Râzî'nin, varlığı var olanlar açısından ele alırken İbn Sînâ gibi zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarına başvurduğu ve onun perspektifinden oldukça etkilendiği görülmektedir. Râzî, İbn Sînâ'yı takiben bu kavramların kısır döngüye düşmeksizin açıklanamayacağını söylemekte, içlerinde varlığa en yakın olan, en çok bilinen kavramın zorunluluk olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle imkân ve imkânsızlık kavramlarını açıklarken zorunluluk kavramına başvurmaktadır. Ona göre zorunluluk kavramı da tam olarak tanımlanamasa da zâtından ötürü varlık kazanması ve varlık kazanması için başka bir varlığa ihtiyaç duymaması ifadeleriyle resmedilebilir. Mümkünü, varlığa ve yokluğa kabulde eşit mesafede bulunmak olarak değerlendiren Râzî, imkânın sübûtunu savunan İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. İmkân sübûti olduğu takdirde âlem ezeli olacaktır. Râzî'nin imkânın sübûti olmadığına dair getirdiği deliller ve ezeliyet problemini aşmak için imkânın izafi bir kavram olduğunu söylemesi, kanaatimizce âlemin ezeli olmadığı düşüncesine yakın durduğunu göstermektedir.

Üçüncü bölümde mâhiyetlere varlık kazandırması bakımından Zorunlu Varlık'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında Râzî'nin fikirlerini ele aldık. Ona göre Zorunlu Varlık, var olmak için hiçbir şeye muhtaç olmayan, zâtında çokluk barındırmayan bir varlıktır. Râzî'nin, varlık kavramının var olanlar arasında ortak olmasından hareketle Zorunlu Varlık'ta da varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu ispat etmeye çalışması bizi, onun Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı, kendine özgü bir mâhiyeti bulunduğu fikrine sahip olduğu neticesine götürdü.

Zorunlu Varlık olan Allah'ın, selbî, fiilî ve sübûtî sıfatları hususunda felâsîfe ve kelâmcıların görüşlerindeki farklılıklara değinilerek Râzî'nin düşünceleri ortaya konuldu. “Sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayridir” şeklindeki görüşü savunan Râzî, Allah'ın ezeli ilmi ile âlim olduğunu, ancak bilgi tanımı gereği, felâsifenin Allah'ın bilgisini yanlış değerlendirdiklerini ve onun bilmesinin yaratması anlamına gelmeyeceğini belirtmesi dikkat çekicidir. Allah'ın varlığı yaratmasını, ilmine indirgenerek açıklanamayacağını söyleyen Râzî, yaratmanın irade ve kudret sıfatlarıyla ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan İbn Sînâ, Allah'ın irade sahibi (fâil-i muhtâr) olduğunu kabul etmenin O'nda değişim ve yenilenmenin, dolayısıyla noksanlığın bulunması anlamına geleceğinden kelâmcıları eleştirmektedir. Râzî ise, Allah'a zorunluluk atfedilemeyeceğini düşünmekte ve onun ezeli iradesinin bir gaye gözetmeksizin tercihte bulunabileceğini, bunun onda herhangi bir değişime sebebiyet vermeyeceğini belirtmektedir. Allah'ın iradesi, ezelden ebede kadar, muayyen bir hâdisin varlığını yokluğuna tercih etmesiyle bağlantılıdır. O'nun kudreti de bu hâdisin belirli bir vakitte var olmasıyla bağlantılıdır. Allah'ın âlem üzerindeki etkisi kudret sıfatıyla ilişkilidir. Bu etkinin hür iradeyle olduğunu düşünen Râzî'ye göre, felâsifenin dediği şekilde âlem, Allah'ın zâtı gereği, zorunlulukla var olmuş olsaydı, var oluş bakımından O'ndan farklı olamazdı. Yani ya âlemin başlangıçsız olması ya da Allah'ın sonradan olması gerekirdi ki ikisi de imkânsızdır. Râzî'nin bu ve bunun gibi delillerle Allah'ın mücibun bizzât olmadığını, ihtiyarı ile iş yaptığını ispat etmeye çalışması bizi, onun fâil-i muhtâr Tanrı anlayışına sahip olmakla beraber **Şerhu'l-İşârât**'ta, âlemin ezeli olmadığı düşüncesine sahip olduğu sonucuna ulaştırdı.

Râzî, Allah'ın yaratma fiiline ilişkin sıfatının hâdis olduğunu ve kudret sıfatının bir taalluku olduğunu belirtmektedir. O, İbn Sînâ'nın belirttiği şekilde

yaratma ezelde gerçekleşseydi, âlemin varlığı sürekli olsaydı, bunun ezeli olanın fâil ve sâni` olan Allah'a muhtaç olmaması anlamına geleceğinden eleştirileceğini ifade etmektedir. Nitekim kelâmcılar varlığı sürekli olanın müessire muhtaç olmadığını düşünmektedir. İbn Sînâ ise kelâmcıları hudûs ile mefûlün fâile ihtiyacının ortadan kalkacağını benimsedikleri için eleştirmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki Râzî burada İbn Sînâ'nın hudûsu savunanlara yönelik tenkidinin tüm kelâmcılara teşmil edilmemesi gerektiğini söylemektedir. Râzî'ye göre kelâmcılar, cevherin bekâ halinde fâile ihtiyacı olmadığını düşünseler de onun, bekâ halinde olmayan arazlara muhtaç olduğunu belirtmektedir. Arazları yaratan da fâil olduğu için cevher arazlara, arazlar ise fâile muhtaçtır. Yani onlar, cevher varlığında fâile muhtaç olmasa da varlığında muhtaç olduğu arazlar fâile muhtaç olduğundan, hudûstan sonra fâile ihtiyacın kalktığını söylemiş olmazlar. Râzî, İbn Sînâ'nın iddia ettiği görüşe sahip kelâmcıların da bulunduğunu belirtmektedir. Râzî'nin burada mümkünü sebebe muhtaç kılanın imkân olduğunu kesin bir dille belirtmemesi bizi, onun iki görüş arasında objektif değerlendirmeler yaptıktan sonra kelâmcılar lehine açıklamalar yaptığı neticesine götürdü. Öte yandan İbn Sînâ, varlığın sürekliliği Allah'ın sürekliliği ile olduğunu, âlemin ezeliğinin fâilden müstağni olması anlamına gelmediğini ve bu durumun ezeli bir fâil ve yaratıcıya ihtiyaç duymasıyla çelişmediğini söylemektedir. Kelâmcıların asıl itiraz ettikleri husus, mûcib bir illetin kabul edilmesidir. Çünkü onlara göre âlemin var olmasında etki eden mûcib değil kâdir olmalıdır. Burada dikkate değer husus, Râzî'nin böyle bir tartışmada iki tarafın delillerini zikrettikten sonra aralarındaki anlaşmazlığın lafzî olduğunu düşündüğünü söylemesidir.

İbn Sînâ âlemin kıdemini, illet-malûl ilişkisi üzerinden de kanıtlamaya çalışmaktadır. Râzî, illet var olduğunda malûl de zorunlu olarak var olmalıdır şeklinde İbn Sînâ'nın görüşünü benimsemekle birlikte illetin, malûlünü kendisiyle aynı zamanda zorunlu olarak var kılması gerekmediğini düşünmektedir. Râzî'nin bu türden bir zorunluluğu kabul etmemesi bize, onun illet olan Tanrı'nın malûl olan âlem ile ezelde birlikte olmalarını benimsemediği göstermektedir. İbn Sînâ, âlemin kıdemini hareket ve zamanın kıdemini ispatlayarak da açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, sonradan var olan şeyi önceleyen bir şey olması gerekir. O, bu şeyin zaman olabileceğini açıkladıktan sonra, zamanı hareket üzerinden ele alarak ezeli olduklarına

dair kanıtlar sunmaktadır. Zamanın mâhiyetine ilişkin muhtelif eserlerinde farklı açıklamalar yapan Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta, zamana ilişkin hususları **el-Mulahhas**'ta detaylıca açıkladığını söyler ki orada zamanın itibarî bir durum olduğunu ifade etmektedir. Râzî'nin zaman hakkındaki bu görüşüyle biz, zamanın ezelîliği ile ispatlanmaya çalışan âlemin ezelîliği fikrine söz konusu bu eserde sahip olmadığı neticesine vardık. Ayrıca İbn Sîna, her sonradan olan varlığın, varlığından önce bir imkân bulunduğunu, imkânın da ezelî olduğunu söylemektedir. Râzî'ye göre o, âlemin kıdemini bu şekilde de ispata çalışmaktadır. Ancak ona göre imkân sübûtî bir nitelik olmadığı için sonradan olanın dayanağı olamaz. Üstelik sonradan olanların öncesinde var olma imkânlarının bulunduğunu söylemek de teselsüle sebeptir. Râzî'nin bu türden sorunların önünü kesmek adına, imkânın izâfî olduğuna dair deliller getirmesiyle biz, onun bu eserde âlemin ezelîliği fikrini her açıdan reddettiği kanaatini edindik. Râzî'nin **el-Metâlib** adlı eserinde belirttiği, yoktan yaratmayı kabul etmeyi sağlayacak bir nassın bulunmaması ve âlemin ezelde yahut sonradan yaratılmış olabileceğini söylemenin aklen mümkün olması düşüncelerinin **Şerhu'l-İşârât**'ta bulunmadığını tespit ettik.

Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ını merkeze alarak yaratma sorununu ele aldığımız bu çalışmada genel itibariyle vardığımız sonuç, onun kendinden önce yaratma konusundaki tartışmalı hususları tevarüs edip kendi birikimi ve yöntemiyle, kendi adına önemli bulduğu yönlerden ortaya koymaya çalıştığıdır. Bu anlamda mensup olduğu kelâm geleneği ve şârihi olduğu İbn Sînâ ile benzeştiği ve ayrıştığı noktalar mevcuttur. Burada benzeştiği ve ayrıştığı noktalar açığa çıkartılmaya çalışırken onun diğer eserlerine de değinilmeye gayret edilmiştir. Nitekim Râzî gibi felsefe ve kelâm birlikteliğinin kavşağında bulunan bir ismin düşüncelerini tek bir eser üzerinden vermek, isabetli tespitler yapmaya engel olacaktır. Ancak bu çalışma esnasında Râzî'nin düşüncelerini bütünüyle sunabilmenin, onun muhtelif disiplinlerde birçok eser vermiş olması hasebiyle oldukça güç olduğunu fark ettik. Râzî'de çalışılacak herhangi bir konunun, onun çok yönlülüğü hesaba katılarak eserlerinin metot ve gayesi göz önünde tutularak paralel bir şekilde incelenmesinin, daha doğru bir sonuca ulaştıracağı ve Râzî araştırmacılarına büyük katkısı olacağı kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Açıkgenç, Alparslan: “İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri”, **Felsefe Dünyası**, 13 (1994), s. 7-16.

Adamson, Peter: “Kindî ve Mutezile: İlâhî Sıfatlar, Yaratma ve Hürriyet”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1** içinde, çev. Ali Fikri Yavuz, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2014, s. 185-211.

Akgün, Tuncay: **Gazali ve İbn Rüşd’e Göre Yaratma**, Ankara, Akçağ Yay., 2013.

-----: “Gazali’ye Göre Yaratma”, **Dini Araştırmalar**, 38 (2011/1), s. 17-40.

Alper, Ömer Mahir: “İslâm Felsefesine Giriş”, **İslâm Felsefesi Tarihi** içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, Grafiker Yay., 2012, s. 13-54.

-----: “VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcî Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri** içinde, Ankara, YBÜ Yay., 2014, s. 17-26.

-----: “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: El-Fark Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 10 (2001/1), s. 145-172.

-----: **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul, Klasik Yay., 2013.

Altaş, Eşref: “Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi, İstanbul, İz Yay., 2009.

Arıcı, Mustakim: **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

-----: “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed: Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s.167-202.

Aristoteles: **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yay., 1996.

-----: **İkinci Analitikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi 1951.

Arslan, Ahmet: Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006.

-----: **İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2007.

-----: **İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010.

Arslan, Mehmet Fatih: **Fahrettin Râzî’de Varlık ve Mâhiyet**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2008.

Aster, Ernst Von: **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, İstanbul, İm Yay., 2005.

- Atay, Hüseyin: **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- : **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2001.
- Aydın, Hüseyin: **İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik**, Ankara, DİB Yay., 2012.
- Aydınlı, Yaşar: “Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine”, **Diyanet İlmî Dergi**, 2 (2018), s. 33-52.
- Birand, Kâmiran: **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, Ajans-Türk Matbaası, 1958.
- Bircan, Hasan Hüseyin: **İbn Sînâ'da Tanrı-Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler**, İstanbul, Bilge Adamlar Yay., 2010.
- Bolay, Süleyman Hayri: **Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul, MEB Yay., 1993.
- Bozkurt, Mustafa: **Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2006.
- : “Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14 (2009/2), s. 109-121.
- : “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XII/1 (2008), s. 253-274.

-----: “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”, **Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, 13 (2014), s. 127-141.

-----: “Fahreddin er-Râzî’de Allah’ın Hakikatini Bilmenin İmkânı”, **Turkish Studies**, Volume 13/25, Fall 2018, s. 129-143.

Bozkurt, Ömer: “Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd’e Göre İmkân Meselesi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, XIII (2009/1), s. 139-179.

-----: “İbn Sînâ’nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler”, **Diyanet İlmî Dergi**, 50/1 (2014), s. 67-86.

Cürcânî, Seyyid Şerîf: **Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü (Kitâbü’t-Ta`rîfât)**, çev. Arif Erkan, İstanbul, Bahar Yay., 1997.

Coşar, Hakan: “İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed: Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 555-577.

Coşkun, İbrahim: “İlletler Ma`lûller”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 6 (2004/1), s. 49-86.

Çağrııcı, Mustafa: “Yaratma”, **DİA**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, C. 43, s. 324-329.

Düzgün, Şaban Ali: **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, Ankara, Akçağ Yay., 1998.

- Ebû Rîde: “Kindî ve Mutezile”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1** içinde, çev. Numan Konaklı, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2014, s. 136-140.
- : “Aristoteles ve Kindî’ye Göre Âlemin Ezeliliği ve Yaratılmışlığı Problemi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Cevher Şulul, S. 6, 2000, s. 133-141.
- Efil, Şahin: **İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri**, İstanbul, Pınar Yay., 2002.
- el-Buhârî: **Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi**, çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, Ötüken Yay., 1987.
- el-İsfahânî, Râgıb: **Kur’an Kavramları Sözlüğü (el-Müfredât)**, çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yay., 2012.
- Erdem, Engin: **İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2006.
- er-Râzî, Fahreddin: **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384/2005.
- : **el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye 1-2**, thk. Muhammed M. el-Bağdâdî, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1990.
- : **el-Erba`in fî usûli’d-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire, Mektebetü’l-Külliyat’il-Ezheriyye, 1986/1406
- : **Kelâm’a Giriş el-Muhassal**, çev. Hüseyin Atay, Ankara, AÜİF Yay., 1978.

- : **Şerhu ` Uyûni'l-hikme**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, 1415.
- : **el-Metâlibü'l 'âliye min 'ilmi'l-ilahî**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- : **İslam İncancının Ana Konuları Me`âlimu `usûli'd-dîn**, çev. Nadim Macit, Erzurum, İhtar Yay., 1996.
- : **Şerhu esmâillâhi'l-hüsna**, thk. Taha Abdurrauf Sa`d, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- : **el-Mesâiü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire, el-Mektebetü's-Sekafî li'n-Neşr, 1989.
- : **Risâletu'l Kemâliyye fi `ilmi'l-ilâhî**, Beyrut, Dar'ül-Kütübü'l-İlmiye, 2002.
- : **Tefsîr-i Kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)**, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Ankara, Akçağ Yay., 1989.
- : **Münâzarât: Dinî ve Felsefî Tartışmalar**, çev. Ömer Ali Yıldırım, İstanbul, Litera Yay., 2016.
- et-Tûsî, Nasîrüddîn : **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1960.
- ez-Zerkân, M.Salih: **Fahrudin er-Râzî ve arâuhu'l-keîamiyye ve'l-felsefiyye**, Kahire, Dar'ül Fikr, 1963.
- Fârâbî: **Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye**, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1993.

-----: **Kitâbu'l-Hurûf**, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1990.

-----: **Erdemli Şehrin Halkının Görüşlerinin İlkeleri (el-Medinetü'l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan)**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yay., 2018.

-----: **“Füsûlü'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)”, Fârâbî'nin İki Eseri** içinde, çev. Hanifi Özcan, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2005.

-----: **“Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)”, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2005, s. 117-126.

-----: **“Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü'l-Cem`beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis)”, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2005, s. 151-181.

Fazlurrahman: **“İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık”**, çev. Hasan Akkanat, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/2 (2010), s. 193-209.

Ferhad, Hanî Numan: **Mesâilü'l hilaf beyne'r-Râzî ve't-Tûsî**, Lübnan, el-Ğadir, 1997.

Gazzâlî: **Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2005.

-----: **Makâsıdu'l-Felâsife**, nşr. Mahmûd Bîcû, Dımaşk, Matba'atu's-Sâbah, 2000.

-----: **İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)**, nşr. ve çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yay., 2012.

-----: **el-Munkızu min-ad-dalâl**, çev. Hilmi Güngör, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1948.

-----: **Varlık, Bilgi, Hakikat: Mişkâtü'l-envâr**, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2016.

-----: **Mihakkü'n-nazar**, thk. Refik el-Acem, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994.

-----: **el-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihî (Ehli İçin)**, çev. Muammer Esen, Ankara, Araştırma Yay., 2005.

-----: **Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-akliyye)**, çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, İnsan Yay., 2002.

Görkaş, İrfan: Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri”, **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 11 (2017), s. 67-90.

Gündoğar, Hamdi: **Fahreddin er-Râzî’de İnsan Fiileri**, İstanbul, Çıra Yay., 2010.

Haklı, Şaban: **İslam Filozoflarına Göre Allah’ın Cüz’leri Bilip Bilmemesi Meselesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1996.

- : **Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi:**
Fahreddin er-Râzî Örneği, Yayınlanmamış Doktora Tezi,
Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2002.
- Hanoğlu, İsmail: **Fahrüddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık
ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi**,
Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE,
2009.
- Huleyf, Fethullah: **Fahrettin er-Râzî**, İskenderiyye, Dârü'l-Câmiâtü'l-Mısriyye,
1976.
- Ivry, Alfred L.: **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i: Klasik ve
Çağdaş Metinler Seçkisi 1** içinde, çev. Hayrettin Nebi Güdekli,
der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2014, s. 170-184.
- Izutsu, Toshihiko: **İslam'da Varlık Düşüncesi**, İstanbul, İnsan Yay., 1995.
- İbn Mânzur: **Lisânü'l-Arab**, Kum, Neşrü Edebi'l-havza, 1363/1405.
- İbn Rüşd: **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)**, çev. Kemal
Işık, Mehmet Dağ, Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi
Yay., 1986.
- : **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl, el-Keşf an Minhâci'l-
edille**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 1985.
- : **Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi**, çev. Bekir Karlığa,
İstanbul, İşaret Yay., 1992.

-----: **İbn Rüşd’ün Felsefesi: 1. Fasl-ül-Mekaal, 2. Kitab-ül-keşf**,
çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara, Ankara Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Yay., 1955.

İbn Sînâ: **İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve’t- tenbîhât**, çev. Ali
Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, İstanbul, Litera
Yayınları, 2005.

-----: **eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât, (Metafizik 1)**, çev. Ekrem Demirli-
Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2004.

-----: **eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât, (Metafizik 2)**, çev. Ekrem Demirli-
Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2005.

-----: **Kitâbu’ş-Şifâ el-Medhal (Mantığa Giriş)**, çev. Ömer Türker,
İstanbul, Litera Yay., 2006.

-----: **en-Necât fi’l-hikmeti’l-mantıkiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-
ilâhiyye**, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut, Dârü’l-Âfâkı’l-Cedîde,
1985.

-----: “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine”, **İslam
Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. Mahmut Kaya,
İstanbul, Klasik Yay., 2005, s. 307-323.

-----: **Tanımlar Kitabı**, çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Ankara,
Elis Yay., 2013.

İskenderoğlu, Muammer: **Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the
Question of the Eternity of the World**, Leiden-Boston-Köln,
Brill, 2002.

- : "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine, **Marife: Bilimsel Birikim**, 2 (2005), s. 43-54.
- Jaspers, Karl: **Felsefe Nedir?**, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Say Yay., 1997.
- Kalaycı, Mehmet: **Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2019.
- Kaya, M. Cüneyt: **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul, Klasik Yay., 2011.
- : "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 27 (2012), s. 29-67.
- Kaya, Veysel: "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er- Râzî** içinde, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 453-472.
- : **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yay., 2015.
- : **Fahreddin Râzî'nin Mâturîdîlerle Olan Tartışmaları ve Eleştirisi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa, 2007.
- : "Âlemin Ezeliliği Tartışmalarında Hocaîade'nin Yeri", **Uluslararası Hocaîade Sempozyumu -Bildiriler-**, ed. Tefvik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa, Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011, s. 253-268.

Kindî: **Felsefî Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2002.

-----: **“Tarifler Üzerine (Risâle fî hudûdi’l-eşyâ’ ve rüsûmihâ)”**, **Felsefî Risaleler** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015, s. 248-275.

-----: **“Âlemin Sonluluğu Üzerine”**, **Felsefî Risaleler** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015, s. 276-285.

-----: **“Sonsuzluk Üzerine”**, **Felsefî Risaleler** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015, s. 286-293.

-----: **“Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”**, **Felsefî Risaleler** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015, s. 294-305.

Kocabaş, Şakir: **Kur’an’da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı**, İstanbul, Küre Yay., 2017.

Korkmaz, Hasan: **Fahrettin Râzî’nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü’l-Meşrikiyye ve El-Mûlahhas Bağlamında Bir İnceleme**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2017.

Kumeyr, Yuhanna: **İslam Felsefesinin Kaynakları**, çev. Fahrettin Olguner, İstanbul, Dergâh Yay., 1976.

Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2002.

Küfrevi, Selahattin: “Fahreddin Râzî’nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı”, çev. Mustafa Bozkurt, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 9:2 (2011), s. 239-252.

Nasr, Seyyid Hüseyin: “İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu”, çev. Arife Ünal Süngü, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 16 (2016/1), s. 167-189.

Olguner, Fahrettin: “Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahrettin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1984.

Öçal, Şamil: “Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları, **Felsefe Dünyası**, 57 (2013/1), s. 36-58.

-----: “Platon’un Timaios Diyalogunda Tanrı Evren Oluşumu: God and the Formation of Cosmos the Plato’s Timaeus”, **Beytülhikme:An International Journal of Philosophy**, 7 (2017), s. 65-83.

Öge, Sinan: **Allah’tan Âlem’e İlâhî Fiiller**, Ankara, Araştırma Yay., 2009.

Özcan, Zeki: **Agustinus’ta Tanrı ve Yaratma**, İstanbul, Alfa Yay., 1999.

Özdemir, Muhammet: **Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2012.

Özler, Mevlüt: “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, **Kelâm El Kitabı** içinde, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker Yay., 2012, s. 219-262.

- Öztürk, Mustafa: **Kur'an ve Yaratılış**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yay., 2005.
- Platon: **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943.
- Plotinus: **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi, 1996.
- Reçber, Mehmet Sait: "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 51:1 (2010), s. 59-78.
- Sarioğlu, Hüseyin: **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik Yay., 2003.
- : "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 365-395.
- Sözen, Kemal: "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 3-4 (2000), s. 400-409.
- Şirinov, Agil: "İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed: Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s.
- Tortuk, B. Bengü: **İbn Rüşd Felsefesinde Yaratılış Meselesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Isparta, 2006.
- Toktaş, Fatih: **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004.

- Tuğral, Süleyman: “Fahreddin Râzî’de Varlık-Mâhiyet İlişkisi”, **Marife: Bilimsel Birikim**, Konya, 1 (2001/1), s. 195-206.
- Türker, Ömer: “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed: Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s. 17-40.
- : **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İSAM Yay., 2010
- Ulutürk, Veli: **Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı**, İstanbul, İnsan Yay., 1995.
- Uysal, Enver: **Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Bursa, Emin Yay., 2018.
- Walzer, Richard: “Kindî ve Mutezile Etkileşimi: Kindî Üzerine Yeni Araştırmalar”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1** içinde, çev. Mustakim Arıcı, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2014, s. 141-169.
- Ward, Keith: “Tanrı, Şans ve Zorunluluk”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Cafer Sadık Yaran, 9 (2004), s. 131-138.
- Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yay., 1998.
- Wisnovsky, Robert: “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26 (2004/1), s. 85-118.

Wolfson, Harry Austryn: **Kelam Felsefesine Giriş**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yay., 1996.

-----: **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yay., 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki: “Kelâm”, **DİA**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002, C. 25, s. 196-203.

Yazıcı, Muhammed: “Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri”, **Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Dergisi**, 28 (2007), s. 201-260.

Yücedoğru, Tevfik: **Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış**, Bursa, Emin Yay., 2006.

Yüksel, Ahmet: **Kelâmî Açidan Âlemin Yaratılışı**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi SBE, Konya, 2013.