

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

HUDÛS TEORİSİNDE TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ: İMAM MÂTÜRİDÎ
ÖRNEĞİ

Rabia TUTARLI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

HUDÛS TEORİSİNDE TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ: İMAM MÂTÜRİDÎ
ÖRNEĞİ

Rabia TUTARLI

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞIK
Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ÇAM
Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2022

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. İsmail ŞIK (Danışman)

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ÇAM

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

...../.....2022

Prof. Dr. Serap ÇABUK

Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 25 / 09 / 2022

İMZA

Adı Soyadı

Rabia TUTARLI

ÖZET

HUDÛS TEORİSİNDE TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ: İMAM MÂTÜRİDÎ ÖRNEĞİ

Rabia TUTARLI

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞİK

Eylül 2022, 61 Sayfa

Hudûs; Müslüman Kelâmcıların alemin sonradan yaratıldığı fikrinden yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla oluşturdukları bir teoridir. Hudûs fikrine göre Tanrı ezeli, ebedi ve ihtiyaçsız olan tek varlıktır. Allah zamanın, mekânın ve bütün mevcudatın mutlak yaratıcısıdır. O'nun dışında kalan bütün varlıklar zamanda yaratılmışlardır. Yani başlangıçları ve sonları olan varlıklardır. Yaratılış Kuran'da belirtildiği üzere sonradan olma belli bir zaman ve mekânda gerçekleşme özelliğini taşır.

Kelâmcılara göre Tanrı hem zâtî hem de zamansal anlamda evrenden önce yer alır. Bu düşünce zamansal hudûs olarak adlandırılır. İslâm filozofları ise ay-üstü alemde Tanrı'nın varlığı sadece zatiyla öncelediğini ay-altı alemde ise hem zati ile hem de zamansal olarak öncelediğini söyleyerek zâtî hudûs fikrini savunurlar. Müslüman kelimciler ay-üstü alemde bulunan varlıkların zamansal olarak Tanrıyla bir kabul edilmesinin alemin kadim olduğunu savunmak anlamına geldiğini söylerler. Bu düşünce tevhit ilkesiyle çeliştiği için eleştirilmiştir.

Mâtüridî hudûs fikrini sistemli olarak ele alan ilk düşünürlerdendir. Kelâmın henüz felsefe ile iç içe girmediği bir dönemde yaşayan Mâtüridî söz konusu yaratılış teorisinde Allah'ın evrenle sürekli etkileşim halinde olduğunu ifade etmiştir. Tanrı evreni yaratırken belli bir zaman diliminde yaratmaya mecbur olmaksızın dilediği anda yaratmıştır. O'na göre Allah sıfatları ve fiilleriyle kadimdir, fiillerin taalluku ise hâdistir.

Anahatar Kelimeler: Zaman, Yaratılış, Tanrı, Hudûs.

ABSTRACT**GOD-TIME RELATIONSHIP IN HUDUS THEORY: THE EXAMPLE OF
IMAM MÂTURIDÎ****Rabia TUTARLI****Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences****Advisor: Prof. Dr. İsmail ŞIK****September 2022, 61 pages.**

Our study has been prepared to examine the concepts of God and time in hudûs theory. We are planning to deal with the subject in the perspective of the Maturidi sect, within the framework of Imam Maturidi's hadesu'l-a'yan evidence and his views on time.

There is a very large literature on the theory of hudus in Islamic theology. Therefore, it does not seem possible to examine all views in a single study, even within the framework of the concept of time. For this reason, the subject is limited to Maturidi's works and views.

The study consists of three parts. First of all, existence, non-existence, time, creation in the Qur'an and Islamic thought are discussed. The second chapter is devoted to the relationship between the hudûs proof and the concepts of creation and time. Finally, the relationship between God and time in the theory of hudûs in Mâturîdî's system has been examined.

I would like to thank Çukurova University Faculty of Theology Prof. Dr. İsmail ŞIK for his contributions and guidance. I would like to thank everyone who contributed to the writing process of the thesis.

Key Words: Time, Creation, God, Hudûs.

ÖNSÖZ

Çalışmamız hudûs teorisinde Tanrı ve zaman kavramlarını incelemek üzere hazırlanmıştır. Konuyu Mâtürîdî mezhebi perspektifinde İmam Mâtürîdî'nin hadesü'l-a'yân delili ve zaman hakkındaki görüşleri çerçevesinde ele almayı planlamaktayız.

İslâm kelâmında hudûs teorisine dair oldukça geniş bir literatür mevcuttur. Dolayısıyla bütün görüşlerin tek bir çalışmada sadece zaman kavramı çerçevesinde dahi incelenmesi mümkün görünmemektedir. Bu sebepten konu Mâtürîdî'nin eserleri ve görüşleriyle sınırlandırılmıştır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk olarak varlık, yokluk, zaman, Kur'an'da ve İslâm düşüncesinde yaratma konuları ele alınmıştır. İkinci bölüm hudûs delili ile yaratma ve zaman kavramları arasındaki ilişkiye ayrılmıştır. Son olarak ise Mâtürîdî'nin sisteminde hudûs teorisinde Tanrı ve zaman ilişkisi incelenmiştir.

Tez danışmanlığımı yapan Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Prof. Dr. İsmail ŞİK'a katkılarından ve yönlendirmelerinden dolayı teşekkürü borç bilirim. Tezin yazılış sürecinde katkısı bulunan herkese teşekkür etmek istiyorum.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	IV
ÖNSÖZ	VI
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
1. Konunun Amacı	1
2. Konunun Kapsamı	1
3. Çalışmanın Yöntemi	2
4. Ebû Mansûr El-Mâtürîdî	3

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VAROLUŞ NAZARİYELERİ

1.1. Varlık	6
1.1.1. Varlık Kavramının Tanımı	6
1.1.2. Varlık ve Mahiyet Ayrımı	9
1.2. Adem/Yokluk	10
1.3. Zaman Kavramı	12
1.4. Varlığın Kaynağı ile ilgili teoriler	17
1.4.1. Yaratma	17
1.4.1.1. Kur'an'da Yaratma ile İlgili Kavramlar	18
1.4.2. Sudûr	22

İKİNCİ BÖLÜM

YARATILIŞ VE ZAMAN ETKİLEŞİMİ: HUDÛS TEORİSİ

2.1. Hudûs Teorisi ve Tarihsel Gelişimi	27
2.2. Hudûs Çeşitleri	31
2.2.1. Zamansal Hudûs	31
2.2.1.1. Âlemin Hudûsunun İspatı	31
2.2.1.2. Her Hâdisin Bir Muhdîse İhtiyacı Olması Meselesi	35

2.2.2. Zâtî Hudûs	36
-------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAM MÂTÜRİDÎ'DE HUDÛS TEORİSİ VE TANRI ZAMAN İLİŞKİSİ

3.1. İmam Mâtürîdî 'de Hudûs Teorisi	39
3.1.1. Alemin Hâdis Oluşunun İspatı	41
3.2. Mâtürîdî Düşüncesinde Zaman.....	42
3.3. Mâtürîdî 'de Yaratılış ve Zaman İlişkisi.....	44
3.4. Mâtürîdî 'de Allah'ın Sıfatları ve Zaman Arasındaki İlişki	48
SONUÇ	51
KAYNAKÇA	54
ÖZGEÇMİŞ	61

KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Fak.	: Fakültesi
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
M. E. B	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nşr.	: Neşriyat
S.	: Sayfa
Sy.	: Sayı
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
AİBÜ	: Abant İzzet Baysal Üniversitesi

GİRİŞ

1. Konunun Amacı

“Tanrısal alemde zaman var mıdır?”, “Allah evreni bir zaman boyutunda mı yaratmıştır?”, “Zaman yaratılmış bir şey mi yoksa zorunlu olarak ortaya çıkan zihinsel bir süreç mi?”, “Zaman mevcudiyeti zorunlu olarak kabul edilen ezeli bir varlık mı?”, “Zamanın ezeli kabul edilmesi İslâm’ın Tanrı fikri açısından problem teşkil eder mi?” gibi sorular tarih boyunca insan zihnini meşgul etmiştir. Tanrı, zaman ve yaratma kavramları arasındaki ilişki kelâm, felsefe, tasavvuf gibi alanlarda farklı kaygılarla ele alınmıştır.

Yaratılış meselesi İslâm düşüncesinde çeşitli yönleriyle incelenmiş ve bununla ilgili birtakım çalışmalar yapılmıştır. Allah ve alem arasındaki ilişki bakımından zaman kavramı oldukça önemlidir. Tanrı’nın sahip olduğu sıfatların zamanla bağlantısı, yaratma ile ilgili fiillerinin ezeli mi hâdis mi olduğu meselenin farklı boyutlarına örnek verilebilir. Düşünce gruplarının Tanrı tasavvurları betimlenirken yaratılışın mahiyetini incelemek faydalı olacaktır.

Yaptığımız çalışmada hudûs teorisi kapsamında Mâtürîdî’nin Tanrı ve zaman kavramları ile ilgili fikirlerini ortaya koymayı amaçlamaktayız. Mâtürîdî’nin yaratılış ile ilgili düşüncelerine dair birçok tez, makale, kitap bulmak mümkündür. Ancak zamana dair görüşlerinin incelendiği ya da zaman ve yaratma ile ilgili fikirlerinin müstakil olarak yer aldığı bir çalışma yapılmamıştır. Amacımız bu anlamda literatüre katkı sağlamaktır.

2. Konunun Kapsamı

Çalışmada konu bütünlüğünün bozulmaması amacıyla Mâtürîdî’nin hayatına giriş kısmında yer verildi. Birinci bölümde Kur’an’da yaratılış konusu, varlık, ma’dûm ve zaman kavramları ile sudûr teorisi ele alınmıştır. İkinci bölümde ise İslâm düşüncesinde hudûs kavramı, zâtî hudûs, zamansal hudûs konuları bulunmaktadır. Üçüncü bölümde Mâtürîdî’de hudûs kavramını, Tanrı’nın bu yolla ispatını ele aldık. Te’vilât’ta ve Kitâbü’t-Tevhîd’de zamanla ilgili meseleleri nasıl değerlendirdiğini aktarmaya çalıştık. Yaratılışta zaman mefhumunu nasıl konumlandığı, metafizik alemde zamanın varlığıyla ilgili ne düşündüğü çalışmamız açısından önemli meselelerdir.

Mâtürîdî'nin eserlerinde zaman konusuyla ilgili müstakil başlıklar bulunmaması çeşitli zorluklara sebep olmuştur. Açıkça görüş belirtmediği meselelerde, konuyla ilgili ayetlere yaptığı yorumları inceleyerek fikirlerine ulaşmaya çalıştık. Allah'ın sıfatları ve fiilleri konusundaki görüşleri de çalışmamız açısından faydalı oldu. Kitâbü't-Tevhîd'de kendi döneminde yaşayan kıdem taraftarlarına ve çeşitli inanç gruplarına yaptığı eleştiriler çerçevesinde konuyla ilgili düşüncelerine ulaşmaya çalıştık.

3. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada kelâm, felsefe ve tasavvufla ilgili kitap ve makale türünden kaynaklar kullanılmıştır. Ekollerin temel görüşleri aktarılırken imkânlar çerçevesinde ilk kaynaklara ulaşılmaya çalışılmıştır. İslâm geleneğinde öne çıkan düşünürlerin eserleri tercih edilmiştir. Konuyla ilgili kavramların Kur'an'da nasıl işlendiği çalışmamızı büyük ölçüde yönlendirmiştir. Yaratılış konusu öncelikle ayetler ışığında incelenmiştir. Kavramlar ilk olarak sözlük anlamlarıyla sonrasında Kur'an'da ve düşünce tarihinde kazandıkları manalarıyla aktarılmıştır.

Sudûr ve hudûs teorileri isbât-ı vâcib meselesinden ziyade yaratılış bağlamında incelenmiştir. Bu doğrultuda Fârâbî, İbn Sînâ gibi düşünürlerin görüşleri çalışma açısından önem arz etmektedir. İslâm düşüncesinde yaratmaya dair öne sürülen üç önemli görüş içerisinde hudûs fikri araştırmamızın merkezini oluşturmuştur.

İnceleme alanı olarak Mâtürîdî'yi seçmemizin özel birkaç sebebi bulunmaktadır. Mâtürîdî Ehl-i Sünnet içerisinde hudûs teorisini sistemli olarak ele alan ilk düşünürlerdendir. Ayrıca bulunduğu coğrafya farklı fikirlerle ve akımlarla muhatap olmasını sağlamış ve O'nun görüşlerini zenginleştirmiştir. Yaşadığı dönemde kelam ilminde felsefi kavram ve yöntemlerin henüz etkisini hissettirmemiş olması da önemlidir. Bu sebeple zaman gibi felsefi bir kavramı nasıl ele aldığı merak uyandırıcıdır.

Kur'an'da zamanla ilgili ayetleri tespit ederek Mâtürîdî'nin tefsirinde bu ayetlere yaptığı yorumlar üzerinden görüşlerine ulaşmaya çalıştık. Ayrıca Kitâbü't-Tevhîd'de farklı mezhep ve felsefi akımlara yaptığı eleştiriler de tezimizin şekillenmesi üzerinde oldukça etkili oldu. Araştırma verileriyle ilgili değerlendirmelere çalışmanın sonuç kısmında yer verdik.

4. Ebû Mansûr El-Mâtürîdî

İmam-ı Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolundan biri olan Mâtürîdîlik mezhebinin kurucusudur. Tam adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî'dir. Semerkand'ın Matürîd kasabasında doğduğu için oraya nispetle Mâtürîdî olarak anılır. Kaynaklarda hayatıyla ilgili çok az bilgi vardır. Doğum tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi olmamakla beraber hicrî 3. yüzyılın ilk yarısında doğduğu tahmin edilmekte ve bir asra yakın bir ömür yaşadığı söylenmektedir. Alimler ölüm tarihi hususunda 333/944 tarihinde ittifak etmişlerdir.

Baba tarafından soyunun Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî'ye dayandığı ve Arap kökenli olduğu iddia edilse de bu kesin bir bilgi olarak kabul edilmemektedir. Eserlerinde kullandığı dil yapısı, kaynaklarda Arap olduğuna dair bilgiye rastlanmaması, Eş'arî'nin Arap olduğu için Mâtürîdî'den üstün olduğunun söylenmesi O'nun Arap asıllı olmadığına kanıt olarak gösterilir. Türk olduğunun en büyük kanıtı eserlerinde kullandığı ifadelerin Türkçe cümle yapısına uygun olmasıdır.¹

Semerkant'ın yerleşim merkezi bakımından bulunduğu bölgenin en büyüğü olduğu aktarılır. Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Abbasî Devleti'nin merkezi otoritesi zayıflamış ve bölgede Samanîler hakimiyet kurmuştur. İslâm Coğrafyasının devlet merkezinde bulunan Hâricîlik, Mürcie, M'utezile, Zeydîlik, İsmaililik gibi Abbasi Hükümdarlığının baskılarından kaçan farklı mezheplere mensup pek çok grup bu bölgeye göç etmiş ve görüşlerini burada yaymaya başlamıştır. Semerkant bölgesi Mecûsîlik, Seneviyye, Sümeniyye, Berahime, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dini gruplara da ev sahipliği yapmıştır.

Farklı din ve mezheplerin bir arada bulunması bölgede ilmi ve kültürel çeşitlilik yaşanmasını sağlamıştır. Bu ortam Mâtürîdî'nin ilmi kişiliğini ve görüşlerini etkilemiştir. Çoğulcu yapı Mâtürîdî'yi farklı düşüncelerle muhatap kılmış ve eserleri

¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Yayınları, İstanbul 2019, c. 1, s. 15. Necmeddin En-Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed En-Nesefî Es-Semerkindî, *El-Kand Fî Ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad, 1412/1991, s. 420. Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısri, *el-Cevâhirü'l-muğıyye* nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, 1413/1913, c. 3, s. 360. Macdonald, D. B., "Mâtürîdî", *MEB İslam Ansiklopedisi*, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1978, c. 7, s. 404-406. Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, s. 146, ss. 146-151, Ankara 2003. Önal, Recep, "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Kelam İlmindeki Yeri", *Akademik İncelemeler Dergisi*, c. 8, sy. 3, s. 328, ss. 325-360, 2013. Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, Temmuz 2017, s. 25.

üzerinde etkili olmuştur. Karşı çıktığı fikirlere kitaplarında yazılı olarak cevap vermiştir Eserlerinde çeşitli vesilelerle İslâm'ın inanç esaslarını savunmuştur.²

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin tartışıldığı Cüzcaniyye mektebinde Ebû Nasr el-İyâzî'den ders almıştır. Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs b. Huseyn el-İyâzî, Ebû Bekr Ahmed b. İshâk b. Sâlih el-Cuzcânî, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ve Muhammed b. Mukâtil er-Râzî gibi isimler hocaları arasında zikredilir.³ Söz konusu âlimler, bölgede hem bid'at olarak niteledikleri inançların yayılmasını engellemişler, hem de bu coğrafyada Ebû Hanîfe'nin öncülüğünü yaptığı akli bilgiler ile vahyi uzlaştıran din anlayışının hâkim olmasını sağlamışlardır. Bir tarafta, akli birincil bilgi kaynağı olarak kabul eden ve hadisleri imanla ilgili meselelerde genellikle dikkate almayan Mu'tezile'nin, diğer uçta da akli devre dışı bırakan ve yalnızca naklî bilgileri öne çıkaran hadisçi ve fıkıhçıların oluşturduğu problemlili iki din anlayışına karşı, akli bilgilerle nakli bilgileri uzlaştıran ve temelleri Ebû Hanîfe tarafından atılan dengeli bir din anlayışının, Mâveraünnehir bölgesinde olumlu bir yankı uyandırması, Mâtürîdî'nin üzerinde de etkili olmuştur.⁴

İmam Mâtürîdî, günümüze ulaşan ilk dirâyet tefsiri Te'vilâtü'l Kur'an'ın müellifidir. Eserinde bir ayeti başka bir ayetle veya sahih bir hadisle tefsir etmiş, bunun yanı sıra sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin neslinden intikal eden açıklamaları da nakletmiştir. Böylece hem tefsir hem de ayetlerin ihtiva etmesi muhtemel anlamları akıl yürüterek belirlemeye çalışmak suretiyle tevil yöntemini uygulamıştır.⁵

Mâtürîdî Sünnî kelâmın kurucusu olarak kabul edilir. Kitâbü't-Tevhîd kelâm ilminin temelini oluşturan üç ana meseleyi sistematik bir şekilde ele alan ilk eserdir.⁶ Eserde, bilgi kuramı, ilahiyat, nübüvvet, ahiret, insan fiilleri, kaza ve kader, büyük günah meselesi, iman ve İslâm gibi konuları ele almıştır.⁷ Bilgi nazariyesi, bilginin ne olduğunu, neye bilgi dendiğini, neye bilgi denmediğini, doğru bilginin nasıl elde edileceğini, kaynaklarının ne olduğunu belirler. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kelâm

² Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed B. Ebî Ya'kûb İshâk B. Ca'fer B. Vehb B. Vâzih el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, nşr. M. Emîn Dannâvî, Beyrut, 1422\2002, s. 124. Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 25. Azimli, Mehmet, "Mâtürîdî Çağında Türkistan", *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdilik Literatürü*, ed. Raşit Akpınar-Recep Tuzcu-Aslı Menekşe, Önsöz Yayınları, İstanbul 2018, s. 92. Alper, Hülya, "Mâtürîdilik Ekolü", *Metafizik*, haz. Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, c. 1, s. 96-97.

³ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Muğıyye*, c. 3, s. 360. Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 26-27.

⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c. 1, s. 19.

⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c. 1, s. 21.

⁶ Topaloğlu, Bekir, "Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, s. 151, ss. 151-157, Ankara 2003.

⁷ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 32.

ilmine en önemli katkısı, bilgi teorisini sistemli bir şekilde ilk defa ortaya koymuş olması ve haberi de bilgi kaynakları arasına almasıdır.⁸

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye ait on iki eserden bahseder ancak bunlardan sadece iki tanesi günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu eserlerden birisi tefsir alanında yazılmış olan Te'vilâtü'l Kur'an; Kitâbu't-Te'vilât, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, ve Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye diye de anılır. Kitap tefsirin yanı sıra fıkıh, fıkıh usulü, mezhepler tarihi, farklı dinler ve bu dinlere mensup mezhepler hakkında kıymetli bilgiler ihtiva eder. Günümüze ulaşan bir diğer eser ise kelâm alanında yazılmış olan Kitâbü't-Tevhîd'dir. Bu çalışmalar arasında ilmî üslûp, problemlere yaklaşım şekli, ileri sürülen fikirler ve bunların temellendirilmesi hususunda tutarlılık vardır. Elimize ulaşan bu iki eser onun yaşadığı dönemde saygın bir fakih, mütekellim ve müfessir olduğunun bir işaretidir.⁹

Günümüze ulaşmayan eserleri şu şekilde sıralanabilir:

- 1- Reddû Evâili'l-edille li'l-Kâ'bî
- 2- Reddû Tehzibi'l-cedel li'l-Kâ'bî
- 3- Reddû vaîdi'l-füssâk li'l-Ka'bî
- 4- Beyânu vehmi'l-Mûtezile
- 5- Reddû'l-Usûli'l-hamse li-Ebî Ömer el-Bâhilî
- 6- Reddû Kitâbi'l-imâme li-ba'dı'r-Revâfid
- 7- er-Red ale'l-Karâmita
- 8- Meâhızu's-şerâi'
- 9- Kitâbu'l-cedel fî usûli'l-fıkıh
- 10- Şerhu Câmi's-sağîr
- 11- Kitâbu'l-Makâlât.¹⁰

⁸ Atay, Hüseyin, "Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez, Kutlu, s. 187-189.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c. 1, s. 17. Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Claude Salame, Dimaşk 1990, c. 1, s. 358-360. Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, s. 28-29.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c 1, s 17-18. Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, c 1, s 358-360. Kureşî, *El-Cevâhirü'l-Muhtıyye*, c 3, s 360. İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcü't-Terâcim*, 1414/1992, s 249-250.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VAROLUŞ NAZARİYELERİ

1.1. Varlık

1.1.1. Varlık Kavramının Tanımı

Varlık meselesi metafiziğin en temel konularındandır. Düşünürler asırlardır varlığın temel maddesini, özünü, ilk ilkesini açıklamaya çalışmışlardır. Varlık en tümel kavram olarak kabul edilmiş ve her dönemde yeniden tanımlanmıştır.¹¹ Düşünürlerin büyük çoğunluğu kavramın cinsi ve yakın ayrımı olmadığı için tanımının yapılamayacağını söyler. Çünkü varlık ulaşılabilecek en genel ve tümel kavram şeklinde kabul edilmiştir.¹² Varlık; yokluğun zıddı, değişmeden aynı kalan gerçeklik, bir mekânda yer işgal eden şey olarak açıklanır. Var olan her şey tarafından paylaşılan bir özellik veya fiziki dünyanın üstünde ya da ötesinde var olan nesne, alandır. Bu terim felsefe alanında hem bir isim hem de bir sıfat olarak kullanılmıştır.¹³

Varlık ve onunla ilişkili konular Antik Yunan felsefesinde önemli bir yer teşkil eder. Antik Yunan'da öne çıkan düşünürlerden Parmenides'in varlığı felsefi bir terim olarak açıklayan ilk filozof olduğu iddia edilir. Ona göre varlık düşüncede kalıcı ve sürekli olarak ortaya çıkan şeydir. Platon varlık düşüncesini idealar üzerinde şekillendirir. Gerçek olan görünen alemdeki şeyler değil ideaların varlığıdır. Aristo ise problemi var olanlardan hareketle açıklar. Varlığı dört farklı açıdan inceler: ilineksel anlamda varlık, özü gereği varlık, doğru olarak varlık, kuvve ve fiil olarak varlık. Orta Çağ'a gelindiğinde kavram Tanrı merkezli ele alınmıştır. Var olanlar zorunlu ve mümkün şeklinde tasnif edilmiş ve mümkün varlıklar Tanrı ile ilişkisi bağlamında incelenmiştir.¹⁴

İslâm felsefe geleneğinin ilk isimlerinden olan Kindi varlığı bilfiil gerçekleşmiş olan, gerçek alemde mevcut bulunan ve gerçekliği olan şey olarak

¹¹ Kılıç, Sinan, "Varlık Ve Hiçlik", *Metafizik-Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yay., 2018, s. 130-131, 149.

¹² Yazıcı, Muhammet, "Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, s. 205, ss. 201-260, Erzurum, 2007.

¹³ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 884-885.

¹⁴ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2015, s 378-382. Aristoteles, *Metafizik*, Ter. Ahmet Cevizci, Yazko Felsefe Dergisi, s. 160-161. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 884-885. Erdoğan, İsmail, "Kindi'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 633, ss. 633-638, 2000, Kılıç, "Varlık ve Hiçlik", 134.

tanımlar. Varlık sıfatını sadece mevcut bulunan şeylere atfederken zihinde bulunan şeyleri varlık olarak kabul etmez.¹⁵ Fârâbî'ye göre “varlık” anlatılamayacak, tanımlanamayacak derecede zihinde yerleşik, sabit, açık ve seçiktir. Onu açıklamak için ondan daha genel ve anlamlı bir kavram olması gerekir ancak öyle bir ifade bulunmamaktadır. İbn Sînâ da varlığın kendisinden daha genel bir kavram bulunmadığı için tanımlanamayacağını söyler. Varlık basit ve bölünemez olduğu için tarife de ihtiyacı yoktur, insanın zihninde yerleşik ve sabit olarak bulunur.¹⁶

Varlık sözcüğünün Arapçadaki karşılığı vücuttur. Vücut sözlükte var oluş, yoktan var olma ve hazır bulma gibi anlamlara gelir.¹⁷ Kelimenin Arapçadaki manası bulmak, elde etmek, bir şeye sahip olmak, başkasına muhtaç olmayacak şekilde zengin olmak ve var, var olan, şeklinde iki farklı grupta toplanabilir.¹⁸ Fahreddin er-Râzî vücut kavramını bulma, algılama, hissetme, bir şeyin bizzat mevcut, sabit ve gerçek olması şeklinde açıklar. Mevcut denildiğinde algılanan, hissedilen şey veya dış alemde var olan, meydana gelen şey kastedilir.¹⁹

Varlık konusu İslâm felsefe ve kelâmında geniş çapta incelenmiştir. Özellikle Gazzâlî sonrası Mantık biliminin kelâma dahil olmasıyla birlikte felsefi kelâm dönemi başlamış ve bunun etkisiyle mesele farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Fahreddin er-Râzî ile birlikte varlık konularına ağırlık verilmeye başlanmış, sonrasında Âmidî, Kâdî Beyzâvî, Taftazânî, Cürcânî gibi kelâmcılar tarafından kelâm kitaplarının önemli bir kısmı varlık konusuna ayrılmıştır.²⁰ Kelâm varlığı incelerken vâcibu'l-vücûdun mevcudiyetini ispat etmeyi, yaratılışın amaç ve gayesine ulaşmayı hedefler. Kelâm malumu yani insan aklı tarafından bilinen her şeyi kendisine konu edinir. Bu bağlamda ma'dûm kavramı da incelenir.²¹

Allah'ın varlığını ve birliğini kanıtlamak amacıyla ortaya konulan delillerde mevcut çeşitli kategorilere ayrılarak zaman ve mekâna göre ele alınır. Gazzâlî öncesi dönemde kadim ve hâdis şeklinde bir tasnif yapılmıştır. Gazzâlî ise varlığı “yer kaplamasına” göre mütehayyiz ve gayr-ı mütehayyiz olarak ayırmıştır. Yer kaplayan

¹⁵ Kindî, *Felsefî Risaleler*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 12. Erdoğan, “Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi”, 634.

¹⁶ İbnî Sina, *Kitabu's-Şifa Metafizik 2*, Ter. Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 8. Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 9-10.

¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, Ter. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2012, s. 1134.

¹⁸ Atay, *Farabi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, s. 8.

¹⁹ Yazıcı, “Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri”, 211.

²⁰ Yaşar, “Varlık”, 19.

²¹ Yazıcı, “Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri”, 210.

varlıkların da basit olanına cevher-i ferd, birleşik olanına ise cisim demiştir. Kelâm geleneğinde görünen ve bilinen varlıklardan yola çıkarak Tanrı'nın mevcudiyetini ispat etmek amacıyla önce duyu organlarının algıladığı şeylerin gerçek olduğu kanıtlanmış sonra bu varlıkların yaratılmış olduğu ortaya koyulmuştur.²²

Müslüman kelâmcıların benimsediği en temel varlık sınıflandırması "kadîm ve hâdis varlık" ayrımıdır. Kadîm, varlığının başlangıcı bulunmayan, ezeli olan; muhdes, varlığının başlangıcı bulunan, sonradan olan şeydir. Allah kadim varlık alem ise bütünüyle hâdistir yani mevcudiyetini yokluk öncelemiştir. Yaratılanlar cevher ve araz olarak ikiye ayrılır. Cevher kendi başına bulunan, değişmeyen, bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan, bünyesinde zıtlıkları bulunduran varlıktır. Mevzu olarak da isimlendirilir. Bir varlığı tanımlamak için kullanılan on kategorinin ilki ve temelidir. Cevher dış dünyada ya da zihinde parçalara ayrılmayan bir cüzdür.²³

İlk dönem kelâmcıları cevher yerine ayn kelimesini de kullanırlar. Ayn boşlukta kendi başına yer tutan şeylere denir. Felsefede ise bu kavram kendi başına mevcudiyetini sürdürebilen, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan anlamında kullanılır. Ayan mürekkep olan ve mürekkep olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Kelâmcılar mürekkep olanlarına cisim, tek parça halinde bulunanlara ise cevher ya da cevher-i fert derler. Bu ayırmadan hareketle cismin cevher olduğu bilinir.²⁴

Varlıkla ilgili önemli kavramlardan biri de arazdır. Araz sözlükte sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felaket gibi anlamlara gelir. Kendi zatiyla kaim olmayan, devamlılığı bulunmayan ve bulunduğu mahalden ayrılması mümkün olmayan şeyler için de bu kavram kullanılır. Arazlar iki zamanda yani anda bulunamazlar, sürekli değişim halindedirler.²⁵ Oluş, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, hayat, ölüm, kudret, acizlik ve bunun gibi yaratılanların sıfatları olan şeyler arazlara örnek verilebilir. Oluştan kastedilen hareket, sükûn, toplanma, ayrılma, yakınlık ve uzaklıktır.²⁶

²² Karataş, Cağfer, *Bâkallâni'ye Göre Allah Ve Alem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa 2003, s. 22-23. Yazıcı, Muhammet, "Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri", 212.

²³ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 249. Gazzâlî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 113-115. Kutluer, İlhan, "Cevher", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 7, s. 450, ss. 450-455, İstanbul 1993. Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, İz Yay., İstanbul 2016, s. 524, 533, 536.

²⁴ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 195. Yavuz, Yusuf Şevki, "Ayn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 4, s. 256, ss. 256, İstanbul 1991. Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, s. 514, 533.

²⁵ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 113-115. Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 3, s. 337-338, ss. 337-342, İstanbul, 1991. Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, s. 517-518.

²⁶ Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, s. 532-533.

Arazların mevcudiyeti varlığın temel kategorisi olan cevherlere bağlıdır. Cevherler birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeden bir ve aynı kalır. Kelâmcıların çoğu, yer kaplayan cevherlerin tümünün aynı cinsten olduğunu ve bunların birbirinden sadece arazlarıyla farklılaştığını düşünürler. Cismin tek mahiyeti yer kaplayan ve bileşik olmasıdır. Diğer özellikler arazlar vasıtasıyla ona eklenir.²⁷

1.1.2. Varlık ve Mahiyet Ayrımı

Mahiyet “varlığın özü” ve “bir şeyi o şey yapan tüm vasıflar” anlamında felsefe terimidir. Mahiyet kelimesi ‘bu nedir’ manasına gelen Yunanca ‘ti esti’ kelimesinin Arapça karşılığı olan “ma hüve/hiye”den türetilmiştir. Somut bir varlığın ne olduğunu ortaya koyan özünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Varlıkların ortak özellikleri onların mahiyetini meydana getirir.²⁸

Varlık ve mahiyet ilişkisi ile ilgili temelde üç görüş vardır. Varlık ya zorunlu ve mümkün varlıkta mahiyetin kendisidir ya hepsinde mahiyete sonradan eklenmiştir ya da zorunlu varlıkta mahiyetin kendisi iken mümkünlerde sonradan eklenmiştir. Kelâmcıların bir kısmı Allah’ta varlık ve mahiyeti birbirinden ayırırken, Eş’arî ve Mu’tazile’den Ebu’l-Hüseyin el-Basrî gibi düşünürler zorunlu ve mümkünlerde varlık ve mahiyeti birbirinin aynısı olarak görmüşlerdir. Bazı felsefeciler ise zorunlu varlıkta mahiyet ve özü birleştirmiş, mümkün varlıklarda ayırmışlardır. Tasavvuf geleneğinde ise bütün varlıklarda öz ve mahiyet bir kabul edilir.²⁹

Varlığı mahiyet ve vücut ayrımı yaparak inceleyen ilk filozof Fârâbî’dir. Mümkün varlıklarda mahiyetin kurucu unsur olarak bulunduğunu vücudun da ondan ayrı olduğunu söyler. Vücut sonradan eklenmiştir ve somut nesnelerin mahiyetleri varlığı zorunlu kılmaz. Zorunlu varlık olarak kabul ettiği Tanrı’da ise mahiyet ve vücut ayrılmaz. Yaratılışı açıklamak için teolojik kaygılarla yapılmış olan bu tasnif İbni Sina’nın ontolojik sisteminin temelinde yer alır. Mahiyet ve vücut somut nesnelerin iki kurucu unsurudur. Yaratıcı ve yaratılan arasındaki ilişki de bu tasnif temelinde açıklanır.³⁰

²⁷ Gazzâlî, *Mî yâru’l-İlm*, s. 472. Kutluer, “Cevher”, c. 7, s. 450.

²⁸ Göz, Kemal, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sy. 12, s. 359, ss. 358-371, 2018.

²⁹ Cürçânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, Ter. Ömer Türker, Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2015, c. 1, s. 498. Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1968, s. 106.

³⁰ Görgün, Tahsin, “Mahiyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 27, s. 336, ss. 336-338, Ankara 2003.

Varlık ve mahiyet ilişkisinde ortaya çıkan farklı görüşlerin sebebi zorunlu varlıkla ilgilidir. Vâcibu'l-vücûdda varlık ve mahiyetin bir kabul edilmesinin sebebi onun bir nedene veya illete ihtiyaç duymadığını açıklamaktır. Şayet zorunlunun varlığı mahiyetle kaim olsaydı muhtaçlık durumu ortaya çıkardı. Muhtaçlık ancak mümkünün bir sıfatı olabilir.³¹

Mahiyetin hem zorunlu varlık da hem de mümkün varlık da bir olduğunu söyleyenlere göre eğer varlık mahiyete zait olsaydı mahiyet kendi olması bakımından yok olurdu. Çünkü var ile yok arasında bir vasıta yoktur. Bu durum da yokun varlıkla nitelenmesi anlamına gelir. Eğer varlık mahiyete zait olsaydı veya onun bir parçası olsaydı onun da ayrı bir varlığı olması gerekirdi. Çünkü onun yoklukla nitelenmesi imkansızdır. Bu durumda varlığın varlığı tartışılır bu da teselsüle yol açar.³²

1.2. Adem/Yokluk

İslâm kelâmında, ontolojinin temel bir meselesi olarak varlık ve var olanlar incelendiği gibi yokluk ve onunla ilgili meseleler de incelenir. Eserlerde yokluğun “ne”liğine ve nasıllığına dair ayrıntılı açıklamalar yapılmıştır. Allah’ın ilmi çerçevesinde var olanlarla birlikte yok olanlar da ele alınmıştır.³³ Ma’dûm ya da adem varlığın zıddı, yokluk, varlığın yaratılmasından önceki hal anlamlarında kullanılır. Felsefe kaynaklı bu kavram Kur’an’da geçmez.³⁴

Tarihin akışı içerisinde yoklukla ilgili görüşler çağlara göre değişiklik göstermiştir. Antik Yunan’da bazı filozoflar “yokluktan hiçbir şey gelmez” ilkesi çerçevesinde varlığın sadece var olan bir töz ile açıklanabileceğini söylemişlerdir. Eflatun gibi düşünürler ise yokluğu idenin alemi var etmek için kullandığı ilk madde olarak tanımlar. Orta Çağa gelindiğinde teoloji temelli bir yaklaşımla karşılaşılır ve Tanrı ilk varlık olarak kabul edilir. Yokluk ise evren yaratılmadan önceki boşluk halidir. Mevcudat ademden gelmektedir.³⁵

İslâm geleneğinde Ma’dûma şey denilmesi konusu Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile arasındaki görüş ayrılıklarından birisidir. Ontolojik olarak ele alındığında, ‘yok’a

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, s. 506.

³² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, s. 500-504.

³³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, s. 504-506. Alper, Hülya, “Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî’de Ma’dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, s. 34, ss. 33-58, 2013.

³⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Adem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 1, s. 356-357, ss. 356-357, İstanbul 1998. Kılıç, “Varlık ve Hiçlik”, s. 138.

³⁵ Yavuz, “Adem”, s. 356-357. Kılıç, “Varlık ve Hiçlik”, 149.

somut bir varlık verme ve âlemin ezeli somut varlıktan yaratılması gündeme geldiği için en önemli tartışmalar bu meseleyle ilgili olmuştur. Ma'dûm meselesi ilk olarak Mu'tezile kaynaklarında epistemolojik açıdan incelenmiştir.³⁶

Ma'dûm'un şeyliği problemi tartışılırken şey lafzının manası da önem arz eder. Kendisinden haber verilen, bilinebilen, var olan, zihinde tasavvur edilebilen varlıklara şey denir. Bazılarına göre ise mevcudu da ma'dûmu da kapsar. Eş'arî Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'de şey kavramıyla ilgili görüşleri şöyle sıralar:

- 1- Şey benzeri olan yaratılmış bir şeydir
- 2- Şey cisimdir
- 3- Şey kendisine işaret edilebilendir
- 4- Şey varlık sahasına girmeden önce de şeydir. Şey bilinebilen, zihne gelen ve kendisine yüklem konulabilen her şeydir.
- 5- Şey var olandır. Şey sadece varlık sahasına çıktığında şeydir.³⁷

Sünni kelâmcılar şey kavramının sadece mevcut olan varlıklar için kullanılabileceğini savunurlar. Ma'dûmu varlık kategorileri içerisine almazlar. Mu'tezile alimleri ise yok olana da şey denilebileceğini ileri sürerler. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu fikri âlemin kıdemi meselesiyle ilişkilendirirler. Onlara göre Mu'tezile ma'dûmun şeyliğini kabul ederek ezelde Allah ile birlikte başka varlıkların da bulunduğunu söylemiş olur. Söz konusu iddiaya göre Allah'ın yaratma fiili de adem halinden vücut halinde getirmekten ibarettir zira nesneler yaratılmadan önce de 'şey'lerdir.³⁸

³⁶ Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", 35-36, 41. Düzgün, Şaban Ali, *Neseî Ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Otto Yayınları, Ankara 2019, s. 49-50.

³⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 571. Wısnovsky, Robert, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, s. 89-90, ss. 85-118. Göz, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları", 365.

³⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ter: Bekir Topaloğlu, İsam Yay., İstanbul 2014, s. 193-196. Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, s. 500-504. Karataş, *Bâkullâni'ye Göre Allah Ve Alem Tasavvuru*, s. 28-29. Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme" s. 35-36, 41. Düzgün, *Neseî Ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 49-50.

1.3. Zaman Kavramı

Zaman kavramı ve ilintili olduğu problemler düşünce tarihinde köklü bir geçmişe sahiptir. Konuyla ilgili mitolojiden dine, felsefeden bilime her alanda zihinleri meşgul eden sorular ortaya atılmıştır. Zaman kimi toplumlarda Tanrı'nın yarattığı güç olarak görülmüş kiminde ise ezeli ve ebedi tanrılardan biri olarak kabul edilmiştir.³⁹ Antik Yunanlıların khronos, Latinlerin tempus olarak adlandırdığı zaman, fizikte yer kaplayan her varlığın vazgeçilmez boyutlarından biridir. Var olanların birbirinin yerini alarak oluşturdukları zincir olarak da açıklanır.⁴⁰

Zaman ölçülebilen, şimdinin geçmiş olmasını sağlayan, kesintisiz değişim, hareket; geçmiş, şimdi ve gelecek gibi parçaların ait olduğu sürekliliği olan bir bütündür. Olayların birbirini izlediği sonsuz ve soyut bir kavramdır. Eylem ya da harekete bağlı olarak doğal sürenin çeşitli dilbilimsel bölümlerini gösteren kategori olarak da açıklanır.⁴¹

İlkçağ filozoflarından Platon zaman kavramını Timeaus diyalogunda yaratılış, değişim ve hareket gibi konularla bağlantılı şekilde inceler. Zamanı sonsuzluğun gölgesi olarak betimlemiş ve evrendeki oluşun ancak zaman içerisinde anlaşılabilceğini söylemiştir. Platon zamanı evrendeki mutlak düzenle birlikte sayılara göre ilerleyen ve hareketli olan varlık olarak tanımlar. Varoluş zamanın ve evrenin yaratılışıyla başlamıştır. Platon'a göre zamanın varlığı eşyaya bağlı değildir aksine zaman şeyleri içinde taşır. Zamanı idealar alemi ve görünen alem arasında aracı görevi görür.⁴²

Platona göre ise zaman zihnin var olanları bir bütün olarak kavrayamaması sonucunda ortaya çıkmıştır. Platonun zaman öğretisi Hristiyan düşüncesini de etkilemiştir. Hristiyanlara göre olaylar süreye bağlıdır ancak süre olaylara bağlı değildir. Hristiyanlara göre tanrı dünyanın ve zamanın yaratılışından önce de vardı ve sonrasında da var olacaktır. Zaman tanrının yaratmasına bağlıdır.⁴³

³⁹ Topakkaya, Arslan, *Felsefe Din ve Kültürde Zaman*, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 134. Meçin, Mahmut, *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2029, s. 46.

⁴⁰ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitapevi, c. 7, s. 356.

⁴¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 943.

⁴² Platon, *Timaios*, Ter. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2015, s. 46-48. Meçin, *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci*, s. 48. Topakkaya, Arslan, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 13, s 221, ss. 219-232, 2012.

⁴³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 944.

Aristoteles kendi döneminde zamanın mahiyeti üzerinde en çok yoğunlaşan ve kendinden sonraki zaman tasavvurlarının oluşumunda etkili olan filozoflardan biridir. Zamanı müstakil bir varlık olarak kabul eden Platon'un görüşlerinin zıttını savunmuştur. Zamanın doğası ve nitelikleri üzerine yoğunlaşarak onun yokluğa mı varlığa mı ait olduğunu sorgulamıştır. Geçmişi ve geleceği zamanın yok hükmünde olan parçaları olarak kabul eder. Bu parçaların bağlantı noktası ise içinde bulunulan an yani “şimdi”dir. O’na göre zaman müstakil bir varlık olarak görülmemeli izafi kabul edilmelidir. Zamanın mahiyeti ise değişim gözlemlenerek algılanabilir.⁴⁴ Aristo zamanın varlığını hareketin varlığına bağlamaktadır. Dolayısıyla hareketin sayımı olan zaman ezelî kabul edilirse hareket eden varlık yani evrenin de ezelî olduğu sonucu ortaya çıkar.⁴⁵

İslâm felsefesinin önde gelen isimlerinden Fârâbî zamanı aklın hareketli veya sakin bir şeyi saymasıyla ortaya çıkan sayım olarak tanımlar. Varlığın hareketi zamanın kaynağıdır.⁴⁶ İslâm düşüncesinde zaman kavramıyla ilgili görüşleriyle öne çıkan önemli isimlerden biri de İbn Sînâ’dır. O’na göre zaman önceliklerin ve sonralıkların sonsuza kadar devam ettiği düzenli bir ölçüdür. Öncelik, sonralık, beraberlik gibi durumlar kesintisiz olarak devam eder. Süreklilik gösteren bu ölçü önce ve sonranın hareketine bağlıdır.⁴⁷

İbn Sînâ zamanı aşkın, kendi kendine var olan bir cevher olarak kabul eden Eflatun’u desteklemektedir. Bu cevher, ezeli varlıklarla ilişkilendirildiği zaman, zamansız ezellilik anlamında sermed adını alır; bir bütün olarak değişim ve hareket dünyasıyla ilişkilendirildiği zaman, dehr; dünyanın içindekilerle ilişkilendirildiğinde ise zaman ismini alır. Bu yüzden bir bütün olarak alem, Allah tarafından zamansız ezellilikte yaratılan bir ezelliliği oluşturmaktadır. Özellikle Bağdâdî’nin savunduğu bu duruma göre tanrı kendisiyle birlikte var olan alemin yaratıcısıdır. Zira böyle bir yaratma, zorunlu olarak hudûsun gerektirdiği zaman kavramını gerektirmektedir. Bu yüzden, her ne kadar alemin içindeki unsurlar zaman içinde ihdas ediliyorsa da alem, bir bütün olarak zamanın söz konusu olmadığı bir anda yaratılmıştır. Dolayısıyla

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, Ter. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2012, 2017b-2018a. Topakkaya, *Felsefe Din ve Kültürde Zaman*, s. 114-115. Ekinci, Özgün, “Zamana Yazgılı Olmak ve Mekanda Kaybolan Zaman”, *Metafizik-Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yay., 2018, s. 200. Meçin, *Molla Sadrâ’da Zaman Anlayışı Ve Tarih Bilinci*, s. 49.

⁴⁵ Düzgün, *Nesefî Ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 70.

⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf*, Ter. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008, s. 3.

⁴⁷ İbni Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Risaleler*, Ter. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât Yay. Ankara 2004, s. 103.

burada alemin ezeli fakat yaratılmış olması gibi bir noktaya ulaşılmaktadır. Aynı şeyi İbn-i Sînâ 'da görmek mümkündür. O da alemi ezeli, fakat kendi içinde mümkün bir varlık olarak nitelemektedir.⁴⁸

Dehr, sermed ve an kelimeleri İslâm düşüncesinde tanrı, zaman ve yaratılış ilişkisinde önemli yere sahiptir. Bu kavramlar Allah ve diğer varlıklar arasındaki zamansal ilişkiyi, metafizik alan ve evren arasındaki zamansal bağı anlatmak için kullanılır. Sermed sürekli, geleceğe yönelik sonsuz zaman, ebedi anlamlarına gelir. İbni Sînâ'ya göre zamanda olmayanın, bir açıdan zamanda olmayana nispetidir. Dehr özünde sermedin bir parçasıdır.⁴⁹ Dehr mutlak zaman, uzun zaman dilimi, zamanda ezeliyet, kararlı süre gibi anlamlara gelir. İbn Sînâ ise dehr kavramını zamanda değil de zamanla beraber olanın, bir yönden zamanla beraber olan zamana nispeti olarak açıklar.⁵⁰

Zaman kavramının Müslüman kelâmcılar tarafından nasıl açıklandığı da çalışma açısından önem arz eder. İslâm düşüncesinde öne çıkan Eş'arî kelâmcılarından Gazzâlî'ye göre zaman bir şeyin, o şeyin varlığı ile aynı çizgide giden, sonları-uçları, varlığının uçlarına-sonlarına tam olarak denk gelen şeydir. Sınırlanmış zaman şu andan geçmiş veya gelecek yönünde uzaklığına göre sınırlanıp belirlenen zamandır. Bu belirlemeleri anlatmak için dün, yarın, gelecek sene gibi ifadeler ya da “sahabe döneminde”, “hicret döneminde” gibi belirli kalıplar kullanılır. Gazzâlî zamanı birincil ve ikincil olarak ayırır. Birincil zaman, bir şeyin varlığıyla aynı çizgide giden, o şeyden ayrılmayıp onunla uyum içinde olan zamandır. İkincil zaman ise, birincil zamanın da bir parçası olduğu, büyük ana zamandır.⁵¹

Zamanın mahiyetiyle ilgili ortaya çıkan görüşlerin yanı sıra düşünce dünyasında yapılan zaman tasnifleri de dikkat çekicidir. Şehrîstânî mezhepler tarihine dair kaleme aldığı el-Milel ve'n-Nihal'de öznel ve nesnel zaman ayırımından bahseder. Nesnel zaman nesnelerin hareketleriyle ölçülür. Öznel zaman ise geleceğe doğru yönelmiş bir sürece ilişkin, pasif değil aktif yaşantıyla belirlenip doğrudan ve aracısız olarak hissedilen, dolaysız olarak yaşanıp nesnel olarak ölçülemeyen, niceliksel olarak

⁴⁸ Düzgün, *Nesefti Ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 72.

⁴⁹ İbni Sînâ, *Risaleler*, s. 104-105. Çelebi, İlyas, “Sermedî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. EK-2, s. 496, ss. 496-497, Ankara 2019

⁵⁰ İbni Sînâ, *Risaleler*, s. 104-105. Altıntaş, Hayrani, “Dehriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9, s. 107, ss. 107-109, İstanbul 1994. Topakkaya, *Felsefe Din ve Kültürde Zaman*, s. 104-105.

⁵¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, Ter. Ali Durusoy, Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013, s. 484-486.

belirlenemeyip, yerine göre kısa ya da uzun görünebilen süredir. Zaman bitişik bir kavramdır ancak zihinde bölündüğünde anlar ortaya çıkar ve geçmiş-gelecek olarak iki dilime ayrılır. Saat, gün, ay, yıl gibi zaman parçaları zihinseldir.⁵²

Zaman varlıkla arasındaki ilişki bakımından da görelî ve mutlak şeklinde farklı bir tasnifle değerlendirilebilir. Görelî zaman anlayışına göre zaman nesneler arasındaki bağıntı kümelerinden meydana gelir ve değişimden bağımsız olmaz. Mutlak zaman anlayışına göre ise zaman doğal nesnelerden bağımsız, kendi başına bulunan bir cevherdir ve varlık bakımından fiziki olaylardan önce gelir. Matematiksel bir düzen olan mutlak zaman özünün dışında bir şeyle ilişkisi olmadan kendi düzeninde akıp gider.⁵³

Kur'an zamanı hem kavramsal hem de pratik yaşam ve ahiret hayatıyla ilişkisi açısından ele almıştır. Ancak zaman, müddet, kıdem, ezel gibi kavramlar Kur'an'da felsefede kazandıkları ıstılahî manalarıyla kullanılmaz. Bir işin ya da ibadetin vaktini bildirmek veya tarihi hadiselerle atıf yapmak amacıyla hem kronolojik hem de kozmolojik anlamda çeşitli zamansal ifadeler kullanılır. Kur'an'da zamanı ifade etmek için kullanılan kelimelere yevm, asr, dehr, ay, sene örnek olarak verilebilir. Asr ve dehr kavramları iki surenin de ismi olmuştur.⁵⁴

Kur'an'da zaman belirten kelimelerin anlamları, kullanıldıkları yerler, vurguladığı manalar önemlidir. Yevm güneşin doğuşu ve batması arasında geçen süreyi ifade eder. Kimi zaman da belirli bir süre dikkate alınmaksızın herhangi bir zaman dilimini anlatır. Kur'an'da gündüz, gündüz-gece, mutlak zaman, oluş, devir gibi anlamlarda kullanılmıştır. Sa'at belirli bir zaman aralığını ifade eder. Ayetlerde devir, dönem anlamında kullanılır.⁵⁵ Vakit bir iş için belirlenen zamanın sonu veya zamanın belirli bir birimi anlamlarına gelir. Vakit ile ardışık ve fiziksel zaman

⁵² Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, Ter. Muhammet Tan, Yeni Akademi Yay., İzmir 2006, s. 449-450. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 943.

⁵³ Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *El-Makâsîd*, Ter. İrfan Eyibil, Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2019, s. 268-272. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 943.

⁵⁴ Kutluer, İlhan, "Zaman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 44, s. 111-112, ss. 111-114, İstanbul 2013. Topakkaya, *Felsefe Din Ve Kültürde Zaman*, s. 86-87.

⁵⁵ İsfahânî, *Müfredât-Kur'ân*, s. 1199. Topakkaya, *Felsefe Din Ve Kültürde Zaman*, s. 88. Bakara 2/254; Âl-i İmrân 3/155; A'raf 7/34; Nahl 16/87.

kastedilir.⁵⁶ Asr ise zaman, akşam, ikindi namazı, sabah-akşam, gece-gündüz anlamlarına gelir.⁵⁷

Zaman Kur'an'da üç ana başlık altında ele alınmıştır. Bunlardan ilki objektif ya da fiziksel zaman olarak ifade edilen doğa bilimlerinin kendisine konu ettiği, bizim günlük hayatta saatle gösterdiğimiz zaman türüdür. Hareketin ölçüsü olarak ortaya çıkan nesnel zaman ay ve güneşin hareketleriyle ölçülebilir. Kur'an bize nesnel zamanın ölçütlerini, kaynağını, nasıl meydana geldiğini, zamanla doğal varlıklar arasındaki ilişkiyi detaylı bir biçimde anlatır.⁵⁸

Kur'an'da bahsi geçen diğer zaman türü fizik ötesine ait olandır. Allah, kendi katında akan bizim kavrayamadığımız bir zaman türünden bahseder. Kur'an'ın nüzul süreci, melekler alemi için kullanılan zamansal terimler, yaşadığımız evrenin dışında da farklı bir zamanın varlığından haber verir. Tanrı'nın zatında olmasa bile melekut alemindeki varlıklar belirli bir zaman türü içinde ve onun bağlayıcılığı altındadır.⁵⁹

An içinde bulunduğumuz şimdi, geçmiş ve geleceği ayıran nokta, birbirini takip eden süreler arasında varlığı farz edilen zaman sınırıdır. Kelâmın klasik döneminde hâkim olan atomcu görüş zaman tasavvuru üzerinde de etkili olmuştur. Bu doğrultuda an zamanın en küçük yapı taşı olarak kabul edilmiştir. Kelamcılara göre parçalanamayan anların art arda gelmesiyle zamanın bütünü oluşur. Allah'ın bu anların her birinde varlıkları yeniden yarattığını savunmuşlardır.⁶⁰

Allah-alem ilişkisinde zamanın irdelenmesi gereken yönü mekanla olan ilişkisidir. Bu gereklilik Aristo'nun zamanın varlığını hareketin varlığına, dolayısıyla hareket eden bir varlığa bağlamasından doğmaktadır. Aristo, zamanı hareketin sayımı olarak görmektedir. Bu sebeple zamanın ezeli olduğu ispat edilebilirse, bu hareket eden varlığın yani alemin de ezeli olduğu sonucuna götürecektir. Çağdaş düşüncenin zaman konusundaki kabulleri Ebu'l Berekât el-Bağdadî'nin zaman konusundaki düşünceleriyle benzerlik arz etmektedir. Bağdadî zamanı hareketin değil de varlığın

⁵⁶ İsfahânî, *Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, s. 1172. Topakkaya, *Felsefe Din Ve Kültürde Zaman*, s. 88. Duhan 44/40; Mürselat 77/11.

⁵⁷ İsfahânî, *Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, s. 704. Topakkaya, *Felsefe Din Ve Kültürde Zaman*, s. 86-87.

⁵⁸ Topakkaya, *Felsefe Din Ve Kültürde Zaman*, s. 91-92. Bakara 2/189; En'âm 6/96; İsrâ 17/ 12; Rahmân 55/5; Fecr 89/1-6; Duhâ 93/1-2,6; Asr 103/1,2.

⁵⁹ Topakkaya, *Felsefe Din Ve Kültürde Zaman*, s. 93-94.

⁶⁰ Topakkaya, *Felsefe Din ve Kültürde Zaman*, s. 88. Yavuz, Yusuf Şevki, "An", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 3, s. 100-101, ss. 100-101, İstanbul 1991. Bulğen, Mehmet, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman Ve Sürekli Yeniden Yaratma", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 14, sy. 1, s. 284, ss. 279-297, 2016.

sayımı olarak ele almaktaydı. Zira kendimizi hareketten soyutlayabiliriz ama zamandan asla soyutlayamayız. Zamanı hareketin sayımı olarak kabul edenlere göre, ya hem zaman hem de hareket eden alem ezelidir, ya da hem zaman hem de hareket eden alem sonludur.⁶¹

1.4. Varlığın Kaynağı ile ilgili teoriler

Düşünce tarihi boyunca bilim, felsefe ya da teolojide varoluşun kaynağına dair farklı teoriler ortaya atılmıştır. Demokritos, Epikür evrenin salt ezeli bir maddeden ilahi bir güç olmaksızın ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. Bu fikre göre madde yaratılmamıştır, sonradan meydana gelmemiştir ve yok edilemez. Buna karşın Platon, Aristo gibi düşünürler evrendeki oluşun kendiliğinden meydana gelmediğini savunurlar. Varlık ezeli bir ilk maddeden meydana gelmiştir ancak onu düzenleyen, idare eden bir ilke bulunmaktadır.⁶²

İslâm geleneğinde de varoluş konusu felsefe ve kelâmın ana meselelerindendir. Varlığın kaynağıyla ilgili Müslüman düşünürler temelde iki görüş ortaya atmışlardır. Bunlardan birisi yoktan yaratma diğeri ise varlığın Tanrı'dan sudûrudur.⁶³

1.4.1. Yaratma

Kelâm geleneğinde alemin Allah'ın yaratma fiili ve iradesiyle sonradan ortaya çıktığı savunulmaktadır. Tanrı evreni içindekilerle birlikte yoktan yaratmıştır.⁶⁴ Bu düşünce Sünnî kelâmın vazgeçilmez ilkesi olarak kabul edilir. Ortaya çıkışında Allah'ın yanında başka bir varlığın kıdeminin kabulünü reddetmek kaygısı etkili olmuştur.⁶⁵ Yaratma fikrine göre tabiat bütün süreçleriyle birlikte ilahî emir neticesinde oluşmuştur. Bu ilke alemin bütün süreçleri ve dönemleri için geçerlidir. Yaratmanın başlangıcı Allah'ın irade etmesi, dilemesidir. Kur'an'da da belirtildiği üzere herhangi bir şey ol demesi yeterlidir.⁶⁶

⁶¹ Düzgün, *Nesefti Ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 70.

⁶² Şimşek, İsmail, "Düşünce Tarihinde Ortaya Çıkan Varoluşa Dair Teoriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 11, sy. 60, s. 676-678, ss. 675-683, 2018.

⁶³ Çağrı, Mustafa, "Yaratma", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 43, s. 328, ss. 324-329, İstanbul 2013.

⁶⁴ Çağrı, "Yaratma", 328.

⁶⁵ Karataş, *Bâkullâni'ye Göre Allah Ve Âlem Tasavvuru*, s. 114.

⁶⁶ Kurt, E. Mazhar, *Yaratılış Tabiatın İlâhi Emirle Varoluşu*, Mavi Ufuklar Yay., İzmir, 2010, s. 18, 57.

İslâm düşüncesinde yoktan yaratma ile ilgili tartışmalar ma'dûma şey sıfatının atfedilmesi meselesiyle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Alemin kaynağının ezeli olan başka bir madde olup olmaması, Allah'ın evreni öncesiz bir ilk maddeden yaratıp yaratmadığı meselesi felsefe, kelâm ve tasavvuf literatüründe çeşitli teorilerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İslâm kelâm geleneğinde ağırlıklı olarak Allah'ın varlığı yoktan yarattığı savunulsa da Mu'tezile içerisinde yokluğun şeyliği meselesiyle ilgili çeşitli fikirler oluşmuştur.⁶⁷ Sünnî kelâmcılara göre Allah alemi varlığı söz konusu olmayan “adem”den yaratmıştır. Mu'tezile kelâmcıları ise ademe şey sıfatı atfederek onun bir varlığı olduğunu savunmuşlardır. Bu doğrultuda mevcudat başlangıçsız bir varlıktan meydana gelmiş olmaktadır.⁶⁸

1.4.1.1.Kur'an'da Yaratma ile İlgili Kavramlar

İçindeki nesne ve hadiselerle birlikte tüm kâinatın Allah tarafından yaratıldığı Kur'an'da çeşitli ayetlerde anlatılır. Ayetlerin bir kısmında Allah “her şeyin yaratıcısı” olarak vasıflandırılır. Alemin söz konusu edildiği ayetlerde ise alemin oluşturuca unsurlarının veya onun ihtiva ettiği şeylerin Allah tarafından var edildiği dile getirilir. Yaratmanın mahiyeti ve hikmetleri üzerinde durulur. Bu anlamda pek çok ayette tabiat, doğa olayları ve insanın yaratılış sürecinden bahsedilir.⁶⁹ Yaratma ile ilgili kavramların bazı ayetlerde insana atfedilerek kullanıldığı görülmektedir. Hz. İsa'nın mucizelerinden bahseden bölümlerde onun Allah'ın emriyle kuş suretindeki çamura can vermesi buna örnek verilebilir.⁷⁰

Kur'an'da zaman ifade eden kavramlar yaratmayla birlikte kullanılır. Yani yaratma Kur'an'a göre genelde zamanla ilintili bir kavramdır. Altı günde yaratmadan bahseden ayetler buna örnektir. Bu ayetlerde geçen gün kavramı 24 saatlik zaman dilimi değildir. Fakat müfessirlerin anladığı gibi anladığımızda yani bunları birbirlerini takip eden birer dönem olarak yorumladığımızda da yine zamansal bir ifadeden bahsetmiş oluruz. Ayetlerden yola çıkılarak alemin tedrici, diğer bir ifadeyle zamanla yaratıldığı söylenebilir. Bu tespit masivanın ilk başlangıcında zamanın da yaratılmış

⁶⁷ Çağrı, “Yaratma”, 328. Yıldırım, Ömer Ali, “İslam Düşüncesinde Yoktan Yaratma Ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir Tartışma” *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy. 10/2, s. 253, ss. 251-274, 2012.

⁶⁸ Karataş, *Bâkullâni'ye Göre Allah Ve Âlem Tasavvuru*, s. 113.

⁶⁹ En'âm 6/102; Ra'd 13/16; Zümer 39/62; Mü'min 40/62; Furkan 22/51-62. Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelamda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 62.

⁷⁰ Al-i İmran 3/49.

olduğunu bize göstermektedir. Zaman bütün bir kâinat yaratılırken varlık alemine gelmiştir. Yaratmanın başlangıcında zaman vardır ve belki de bu anlamda ilk yaratılan şey zamandır.⁷¹

Kur'an'da alemin yaratılışı meselesi kelâmî ya da felsefî olarak ele alınmamıştır. Mesela göklerin su veya dumandan yaratıldığı ifade edilirken bunun hâdis mi kadîm mi olduğu sorgulanmaz. Yoktan yaratma, ilk madde gibi yaratmanın mahiyetiyle ilgili meseleler ayetlerde konu edilmez. Bu anlatım tarzı vahyin nüzul sürecinde muhatapları için tatmin edici olmuştur. Ancak Müslümanların felsefe, farklı din ve mezheplerle tanışmasıyla birlikte yaratılış başka açılardan da düşünölmeye başlanmıştır.⁷² Kur'an yaratılışı farklı kavramlarla açıklamıştır.

Sözlükte oranlamak, ölçmek, takdir gibi manalara gelir. Arap dili uzmanları “halk” kelimesinin temel anlamının “takdir” olduğunu söyler. Yaratmak; bir nesneden başka bir şey yaratmak gibi anlamlara da gelir.⁷³ Zemahşerî bir şeyi ölçüp biçerek, düzenleyerek vücuda getirmektedir der.⁷⁴ Fahreddîn Râzî, sözlük anlamına uygun olarak ölçüp biçmek, takdir etmek, düzenlemek manasında açıklar.⁷⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, bunlara ek olarak halk kelimesini eşyanın miktar ve derecelerini tayin etmek olduğunu belirtir.⁷⁶

Yaratılışı anlatmak için iki yüz elliden fazla yerde türevleriyle birlikte kullanılmıştır.⁷⁷ Tek bir nefisten, çamurdan, bir damla sudan ve değişik maddelerden insanın yaratılması anlatılırken, bir şeyden başka bir varlığı ortaya çıkarmak anlamı ön plana çıkarılarak kullanılır.⁷⁸ Aşamalarla ve altı günde yaratmadan bahsedilirken; gökleri ve yeri örneksiz, hikmete uygun yaratan, kâinatın, gece ve gündüzün, yerin göğün yaratılışı da bu fiille anlatılır.⁷⁹

⁷¹ Topakkaya, *Felsefe Din Ve Kültürde Zaman*, s. 97.

⁷² Kılavuz, *Kelamda Kozmolojik Delil*, s. 62-63.

⁷³ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, c. 4, s. 3968-3969. Topaloğlu, Bekir, “Hâlik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. 15, s. 303.

⁷⁴ Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'An Haqâ'iki Gavâmi'zi't-Tenzil Ve 'Uyûni'l-Ekâvil Fî Vücûhi't-Te'vil*, Ter. Muhammed Coşkun, Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul 2016, c. 1, s. 260.

⁷⁵ Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, Ter. Lütfullah Cebeci- Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, İstanbul 2008, c. 2, s. 102-103.

⁷⁶ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraveyn Yayınevi, İstanbul, c. 7, s. 527.

⁷⁷ Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Yaratılış*, Kuramer Yay., İstanbul 2015, s. 18.

⁷⁸ Nisâ 4/1; En'âm 6/2; Hicr 15/26; Nahl 16/4; Mü'minûn 23/12.

⁷⁹ En'âm 6/73; A'râf 7/11,54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; İbrâhîm 14/32; İsrâ 17/99; Enbiyâ 21/33; Hac 22/5. Bakara 2/117; En'âm 6/101. En'âm 6/73.

Kur'an'da farklı kullanım alanları bulunmaktadır. Mesela barındırdığı takdir manası “var olan ana maddeyi başka bir kalıba dökmek” şeklinde Hz. İsa'ya atfedilerek kullanılmıştır.⁸⁰ Yoktan ve örneksiz yaratma, bir şeyden başka bir varlık meydana getiren, planlı ve amaçlı yaratan gibi manalarda “halık” kelimesi de ayetlerde geçer. Halık, “şekil verenlerin en güzeli” veya “kendilerine yaratıcılık nispet edilen varlıklar içinde tek gerçek yaratıcı” anlamındaki ahsenül-halikin tabiriyle, tazim amacıyla kullanılan çoğul kalıbıyla ve “devamlı, mükemmel biçimde yaratan” manasında mübalağa anlamı olan “hallak” biçiminde Kur'an'da farklı yerlerde kullanılmaktadır.⁸¹

Fatr kelimesi uzunlamasına yarmak, kabuğunu yarıp ortaya çıkmak, yaratıp ortaya çıkarmak demektir. Yerin ve göğün yoktan yaratıldığını anlatan pek çok yerde bu fiil kullanılır.⁸² İbn Abbas bu kelimenin asıl manasını iki bedevi arasında geçen bir tartışmadan yola çıkarak herhangi bir şeyin ilk var edicisi olarak açıklar.⁸³ Geç dönemde kaleme alınan bazı tefsir kaynaklarında fatr “ilk baştan yapmak, örneksiz, emsalsiz biçimde yaratmak” şeklinde açıklanır.⁸⁴ İbn Kuteybe, bu kökten türeyen “fâtır” kavramını ilk ortaya çıkaran, ilk var eden olarak tarif eder. Kur'an'da Allah'ın sıfatı olarak “Gökleri ve yeri yok iken yaratan, onları yeni ve sürekli oluşumlara uğratacak olan Allah'a hamt olsun” şeklinde kullanılır.⁸⁵

Ayetlerde bu ifade kimi zaman bir şeyi bozmak kimi zaman da düzeltmek anlamında kullanılır. Fıtrat kelimesi Allah'ın insanda yarattığı ve onda kökleştirdiği O'nu bilme yetisi anlamına gelir. Kur'an'da yoktan yaratmak ve vücuda getirmek, gökleri yarmak gibi farklı kullanımları bulunur.⁸⁶ Allah'a nispet edilen “şak”, “fatr” ve benzeri bütün kelimeler, lafızları farklı olsa da yaratmanın farklı yönlerinden ve türlerinden bahseder.⁸⁷

“Bedea” kelimesi bir işi herhangi bir model kullanmadan, bilinen bir yolu izlemeden yapmak anlamındadır. Allah için kullanıldığında ise, eşyayı bir alet, madde, zaman veya mekân kullanmadan yapmak demektir. Bedi' ise bir işi eşsiz yapan

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/49.

⁸¹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 360. Topaloğlu, “Hâlik”, 303.

⁸² Işık, Emin, “Fâtır Süresi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12, s. 240, ss. 240-241, İstanbul 1995.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 5, s. 542.

⁸⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 800,801. Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, s. 26.

⁸⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garibu'l Kur'an* s. 151. Râzî, *Fahrüddîn, et-Tefsîrü'l-Kebîr*, c. 18, s. 374. Fatır 35/1.

⁸⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 800,801.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Ter. Kemal Sandıkçı, c. 12, s. 16,17.

anlamına gelir.⁸⁸ Secde suresinde Allah'ın insanı yaratmaya balçıktan başladığı anlatılırken ve farklı ayetlerde yaratılışın başlangıcını vurgulamak için bu fiil kullanılmıştır.⁸⁹

“Bedea” lafzında öne çıkan mana Allah'ın en başta benzersiz olarak yaratması ve yaratmayı ara vermeden tekrar etmesidir. Mâtürîdî, bedi', mübdi' ve mübtedi' kavramlarına “benzerini kimsenin başaramadığı bir şeyi icat eden” manası vermektedir.⁹⁰ Mâtürîdî, Kur'an'da geçen “yaratmayı tekrar eden” ifadesinin iki farklı açıklaması olabileceğini söyler. Bunlardan biri ölümden sonra tekrar diriliş diğeri ise gündüzün tekrarı, yağmurun ve bitkinin yaratılışının tekrar etmesi gibi tekraren yaratmadır.

Berae kelimesinin aslı hoşlanılmayan şeyden uzak durmaktır. Kurtulmak, uzaklaşmak, kirli işlere bulaşmamak anlamlarında kullanılmıştır. Bari ise Kur'an'da Haşr ve Bakara surelerinde yaratıcı anlamında sıfat olarak Yüce Allah'a atfedilmiştir. Berea kökünden türeyen beriyye kelimesi ise yaratılmışlar anlamında kullanılmıştır.⁹¹

Zemahşerî, kavramı mahlukatı en ufak bir pürüz olmaksızın, farklı şekil ve suretlerle birbirinden ayırt eden olarak açıklamıştır. Halk ve bari kavramları arasındaki ilişkiyi ise şöyle açıklar: Halık vücuda getirdiği şeyi düzenleyen bari ise yarattıklarının bazısını bazısından değişik şekillerle farklı ve özgün kılan demektir.⁹² Mâtürîdî ise halık ve bari kavramlarının aynı anlama geldiğini söyler. Bunun yanı sıra mahlukata topraktan yaratıldıkları için beriyye kavramının kullanıldığına dair bir rivayeti de aktarır.⁹³

Sun' bir fiil icat etmek, maharetle yapıp meydana getirmek anlamındadır. Sani' ise yapan sanat ve maharetle meydana getirendir.⁹⁴ Bu kelime yaratmaktan ziyade bir işi sanatkarane yapmak anlamında kullanılmaktadır.⁹⁵ Kur'an'da yaratmayı anlatan pek çok kelime bulunmasına rağmen alimler Allah için Sâni' kelimesini kullanmayı

⁸⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 124.

⁸⁹ Yûnus 10/4; Neml 27/64; Ankebût 29/19; Rûm 30/11; Secde 32/7.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 1, s. 246-247. Yûnus 10/4; NEml 27/64

⁹¹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 137-138. Beyyine 98/ 6,7.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 380- c. 6, s. 664.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. 15, s. 105.

⁹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 601. Topaloğlu, Bekir, “Sâni”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 36, s. 106-107, ss. 106-107, İstanbul 2009,

⁹⁵ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, s. 37.

tercih etmişlerdir. Bunun sebebi de kelimenin ilahi yaratmada maharet, sanat, sağlamlık, düzen ve devamlılığı vurgulamasıdır.⁹⁶

Ca’l mastarı yapmak, etmek, var etmek, bir şeyi yaratmak, herhangi bir şeyden başka bir varlık oluşturmak, bir şeyi uygun hale getirip uygun olmayan halini ortadan kaldırmak gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁹⁷ Kur’an’da 100’den fazla yerde yaratılışı anlatmak üzere kullanılır.⁹⁸ Açıklanan kelimeler dışında yaratma olayını anlatmak için kevn, tasvir, tesviye kada gibi farklı fiillerde kullanılmıştır.⁹⁹

1.4.2. Sudûr

Sudûr, “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” manasında mastardır. Felsefi bir terim olarak kâinatın meydana gelişini açıklamak üzere tasarlanan, yoktan yaratma inancından farklı olduğu iddia edilen teoridir.¹⁰⁰ Evrende gözlemlenen çokluğun her yönüyle tek olan bir ilkedен nasıl meydana geldiğini açıklamak gayesiyle oluşturulmuştur. Temel problem varlığın kökeninde bulunan ve kendisinde hiçbir çokluk barındırmayan bu ilkenin varlığa nasıl kaynaklık ettiğidir.¹⁰¹

Sudûr sistemli ve kozmolojik bir teori olarak ilk defa Yeni Eflatuncu felsefede görülür. İslam dünyasına Plotinus’un Enneadlar isimli kitabının ve Proklosun Teolojinin Unsurları eserinin Arapçaya tercüme edilmesiyle ulaşmıştır. İslam dünyasında yaygınlık kazanmasında Fârâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ’nın önemli katkıları olmuştur. Sudûru sistemli bir teori olarak ele alan ilk İslam filozofu ise Fârâbî’dir. Teoriyi Batlamyus’un felekler öğretisi ve Aristo’nun hareket ettirici akıllar fikriyle birleştirerek yeniden açıklamıştır.¹⁰²

Fârâbî’den sonra sudûr teorisine sistematik olarak en önemli katkı İbn Sînâ’dan gelir. İbn Sînâ sudûrdaki birçok ilişkiyi açıklamak amacıyla kuvve-fiil, yetkinlik-eksiklik, suret-taşıyıcı gibi terimleri kendisine özgü imkân-zorunluluk ve varlık-

⁹⁶ Topaloğlu, “Sânî”, 106-107.

⁹⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 234-235. Bakara 2/222; En’âm 6/1; Nahl 16/ 16,72,81; Zuhuruf 43/ 3,10; Nüh 71/16.

⁹⁸ Öztürk, Kur’an ve Yaratılış, s. 35.

⁹⁹ Öztürk, Kur’an ve Yaratılış, s. 35. Topaloğlu, Bekir, “Musavvir” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31, s. 241, ss. 241, Ankara 2020.

¹⁰⁰ İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. “*Lisânü’l-Arab*” c. 4, s. 445. Kaya, Mahmut, “Sudûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 37, s. 467, ss. 467-468, İstanbul 2009.

¹⁰¹ Üçer, İbrahim Halil, “Sudur Teorisi”, *Metafizik*, Haz. Ömer Türker, Ketebe Yay., İstanbul 2021, c. 1, s. 387.

¹⁰² Üçer, “Sudur Teorisi”, *Metafizik*, s. 398, 407-408. Düzgün, *Nesefî Ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 178.

mahiyet ayırımlarına bağlı yeni bir terminolojiye tabi kılar. Bir başka deyişle Sudûrun iç mantığını korumakla birlikte, önceki ayırımları kendisine ait yeni sınıflandırmalarla kullanmıştır.¹⁰³

Sudûr teorisinde hiyerarşik bir varlık düzeni vardır. En tepede varlığın kendisinden türediği “ilk ilke” yer alır Plotinus’un “bir” olarak adlandırdığı ilk ilke varlık özelliği taşımaz. Bir’in yetkin olması ondan hem varlık hem akıl olan şeyin taşmasına sebep olur. Bu akıl, içerisinde çokluğu barındırır ancak kendisi sayı olarak birdir. Türetici ilkeden çıkan varlıkların en üstünde ondan ilk olarak sadır olan akıl vardır. Diğerleri de hiyerarşik bir sıraya göre bu akıldan türer.¹⁰⁴

Aristo’ya göre ilk varlık önce kendi zatını sonra bütün varlıkları akleder. Eşya onun bu eylemi sonucunda oluşur. İlk varlık kendi zatı gereği mükemmeldir, başkasına ihtiyacı yoktur. Onun eşyayı akletmesi eşyadan dolayı değil kendi zatından dolayıcıdır. Eğer eşyadan dolayı olsaydı eşyanın varlığının onun varlığını öncelemesi gerekirdi. Ayrıca o kadar yüksek bir mertebeye sahiptir ki kendisinden başkasına muhtaç olmadığı gibi kendisinden başkası sebebiyle değişime de uğramaz.¹⁰⁵

İslâm düşüncesinde yeniden yorumlanan sudûr teorisini savunan en önemli isimlerden biri Fârâbî’dir. Sudûru ele alırken akılların sayısını ona çıkarmış, dokuzunu felekleri birini ise ay altı alemleri açıklamak için kullanmıştır. Varlıkların Tanrı’dan zorunlu bir taşma sonucu ortaya çıktığını savunur. İlk mevcuttan cisimsiz bir cevher olan ikincisi taşar. İkinci varlığın kendi zatını ve ilk varlığı akletmesiyle üçüncüsü meydana çıkar. Bu şekilde sırayla Tanrı’dan on akıl sadır olur ve bunların hepsi maddesizdir. Onuncusu pasif ve şekilsiz olan heyulanın kendisinden meydana geldiği faal akıldır. Heyula anasır-ı erbaanın kaynağı, maddeye uygun formu ve nefsi veren özdür.¹⁰⁶

Fârâbî sudûru ele alırken varlıklar arasındaki hiyerarşik sistemi vurgulamıştır. Bütün mevcutlar sıralarına göre ilk varlıktan paylarını alırlar. Tepede en mükemmel olan varlık bulunur en altta ise kendisinden sonra hiçliğin geldiği şey vardır. İlk varlıktan hasıl olan varlıklar bir bütünün parçası gibi birbirlerini tamamlarlar.¹⁰⁷

¹⁰³ Üçer, “Sudur Teorisi”, *Metafizik*, s. 414.

¹⁰⁴ Plotinus, *Enneadlar*, Ter. Zeki Özcan, İz Yay., Bursa 1996, s. 23,40.

¹⁰⁵ Şehristanî, *El-Milel Ve’n-Nihal*, s. 362-364.

¹⁰⁶ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, Ter. Nafiz Danışman, MEB Yay., Ankara 2001, s. 33-34. Üçer, “Sudur Teorisi”, *Metafizik*, s. 408.

¹⁰⁷ Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 31.

Fârâbî, ilk mevcudu diğerlerinin sebebi olarak görür. O, tam ve mükemmeldir, varlıkların en üstünüdür. Zatı zorunludur, asla yok olmaz. Sahip olduğu özellikler bakımından eşsizdir ve kimseye muhtaç değildir. Kendiliğinden var olduğu için yokluğu, zatında değişikliğe uğraması asla düşünülemez. Madde değildir dolayısıyla sureti de yoktur.¹⁰⁸ Varlıklar ilk mevcuttan zorunlu olarak taşmıştır ancak bu durum onun varlığına sebep ve gaye olamaz.¹⁰⁹

Gazzâlî, Makâsıdü'l Felâsife'de felsefeciler açısından zorunlu varlığın özelliklerinden bahseder. İlk varlık ilinti, cisim, form, heyula değildir. Varlığı ve mahiyeti birdir. Mevcutlar onun nedeni olama ancak o bütün varlıkların sebebidir. Diğerlerinin yok olması zorunlunun yok olmasını gerektirmez. Kendisine ait özellikler bakımından tektir ve zatında bir değişim meydana gelmez. Kendisinden vasıtasız olarak tek bir şey ortaya çıkar.¹¹⁰

Müslüman filozoflar, sudûr teorisiyle öncelikli olarak tanrı-alem, zorunlu-mümkün arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaçlarlar. Bu doğrultuda ortaya çıkan en önemli problem her yönüyle bir olan Tanrı'dan çokluğun nasıl meydana geldiğidir.¹¹¹ Bu düşünceyi savunanlar “birden ancak bir çıkar” önermesiyle bu meseleyi açıklamaya çalışırlar. Aristo'ya göre İlk varlık her bakımdan birdir o sebepten ondan sudur edecek bir varlığın da bir olması gerekir o da faal akıldır. Eğer bütün varlıklar direk ilk mevcuttan meydana gelseydi bir olma sıfatına sahip olamazdı.¹¹²

İbn Sînâ Tanrı gibi zatında bileşiklik barındırmayan mutlak anlamda basit bir failden doğrudan doğruya bir sebepli ortaya çıkacağını söyler. “Birden bir çıkar” ilkesini illiyetle ilişkilendirerek yapılandırmış ve bu ilkeyi sudûrun aşamalarına titizlikle yerleştirmiştir. Bahse konu olan varlık mutlak anlamda bir değilse, zatında bir bileşikliğe sahip bir sebepse kendisinden birden fazla şeyin sadır olması mümkün olur. Ancak her yönüyle tek olan bir varlıkta ondan yalnızca tek bir fiil ortaya çıkar.¹¹³

Mutlak varlığın kendine yeterliliğinden taviz vermeden başkasına yetebilmesini açıklamak sudûr teorisinin amaçlarından biridir. Tanrı maddi olmayan akli

¹⁰⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 15.

¹⁰⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 28.

¹¹⁰ Gazzâlî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Ter. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., 2002, s. 163, 168.

¹¹¹ Şeker, Fatih M., “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, *MÜİF Dergisi*, sy. 42, s. 12, ss. 5-46, İstanbul, 2012.

¹¹² Şehristânî, el-Mîlîl ve'n-Nihâl, s. 365.

¹¹³ Kılıç, Muhammet Fatih, İbni Sina'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, , c. 9, sy. 17, s. 1063-1064, ss. 1057-1073, Kasım 2017. Kılıç, Muhammet Fatih, *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi*, Önsöz Yay., İstanbul, 2019, s. 101.

bir varlık olduğu için var olması düşünmesi anlamına gelir. Bu fiilinde Tanrı başka bir varlığa değil kendi varlığına yönelir. Yani hem akleden hem akledilendir. Eğer kendi dışında başka bir varlığa yönelmiş olsaydı bu onu muhtaç duruma düşürür ve onun dışında başka bir varlık daha olacağı için birliğine zarar verirdi.¹¹⁴

Tanrı'nın akletmesi ve ilk varlığın ortaya çıkışı arasında zamansal bir mesafe yoktur. Tanrıdan başka bir varlığın meydana gelmesi onun tanrı olmasının gereğidir. Bu durum için Tanrının kendi varlığından bir şey vermesi gerekmez. Varlıklar onun mükemmelliğinden dolayı zorunlu olarak ortaya çıkar. İslâm filozofları tanrıyı “zâtı gereği zorunlu kılan” bir varlık olarak tasavvur eder. Alemi meydana getirmek onun ilahlığının gereğidir. Ve bu durum O'na mükemmelliğinden bir şey kaybettirmez.¹¹⁵

Sudûr teorisinin dayandığı bir diğer ilke zorunlu ve mümkün varlık ayrımıdır.¹¹⁶ Bir illete ihtiyaç duymadan var olabilen şeye zorunlu ya da vacip varlık denir. Varlığı ya da yokluğu bir illete bağlı olana ise mümkün denir. Mümkün olanların varlığı da yokluğu da bir illete bağlıdır. Zorunlu görelî ve değişken değildir. Basittir yani çokluktan oluşmamıştır. Varlığında hiçbir şeye ortak değildir. Bir illete bağlı olsaydı ya da var olmasında başka bir şeyin tesiri olsaydı bu durum onda muhtaçlık ortaya çıkmasına sebep olurdu ve zâtı gereği vacip olmazdı.¹¹⁷

Varlığın sonradan yaratıldığının düşünülmesi zamanla ilgili çeşitli problemler ortaya çıkarır. Filozoflar yaratılış için Tanrının varlığını yeter sebep olarak görürler. Sudur teorisiyle alemin sonradan olduğunu kabul ederler. Ancak bu yaratılışın zaman içinde mi olduğu yoksa zaman dışı bir olay mı olduğu tartışmalıdır. Bu meselede en çok tartışılan sorulardan birisi “Alem sonradan yaratıldıysa Allah ondan önce ne yapıyordu?” sorusudur. Eğer hiçbir şey denilirse bu tanrıyı âtil hale getirir. Âlemin sonradan yaratıldığı düşüncesi, Tanrı'nın yaratmadan evvelki iradesiyle yaratma esnasındaki iradesi arasında bir fark olmasına sebep olur. İrade sıfatındaki değişiklik zât 'ta da değişikliğe sebep olur.¹¹⁸

Âlem Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığı için Onunla birlikte ezeli olarak vardır şeklindeki anlayışın doğurduğu itikadî sıkıntıların farkında olduğu görülen filozoflar,

¹¹⁴ Üçer, “Sudur Teorisi”, *Metafizik*, c. 1, s. 391.

¹¹⁵ Üçer, “Sudur Teorisi”, *Metafizik*, c. 1, s. 392.

¹¹⁶ Hüseyin, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir”, *Felsefe Dünyası*, Ter: Gürbüz Deniz, sy. 33, s. 91, ss. 91-99, 2001. Üçer, “Sudur Teorisi”, *Metafizik*, s. 393.

¹¹⁷ İbni Sînâ, *Kitâbü Ş-Şifâ Metafizik*, s. 11.

¹¹⁸ Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12, s. 145-146, ss. 145-162, İstanbul 1995. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, 16.

bir teyakkuz hali içine girerek İslâm'ın itikadî esaslarıyla felsefenin mantığı arasında bir med cezir halinde gidip gelirler. Buna göre âlem ezelîdir ancak kendi içinde mümkündür. Bu durumda onun kendisine varlık verecek olan Tanrı'ya muhtaç olduğu izaha gerek duyulmayacak derecede meydandadır. Esasen Fârâbî'nin “el-Mevcûdu'l Evvel'in varlığından daha kıdemli varlık yoktur” şeklindeki vurgusu ile İbn Sînâ'nın “Bir çokluğun ilkesidir, onun mahiyeti ve varlığı Bir'dendir” ifadesi daha baştan doğabilecek problemlerin önüne geçmek için alınan bir tedbir mahiyetinde görülebilir. Burada İbn Sînâ'nın “el-Evvel'in ne dengi ne zıddı ne cinsi ne de faslı vardır. Bu durumda O'nun tanımı yoktur. O'na sadece aklî bir irfanla işaret edilebilir” şeklindeki tavrını da hatırlayalım.¹¹⁹



¹¹⁹Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 56. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, 17.

İKİNCİ BÖLÜM

YARATILIŞ VE ZAMAN ETKİLEŞİMİ: HUDÛS TEORİSİ

2.1. Hudûs Teorisi ve Tarihsel Gelişimi

Hudûs terimi araz ya da cevher fark etmeksizin bir şeyin yok iken sonradan meydana gelmesi, ezeli olmaması demektir. Aynı kökten gelen ihdas icat etmek, muhdes ise sonradan meydana gelen anlamında kullanılır. Kur'an'da hudûs doğrudan geçmez ancak aynı kökten türeyen ifadeler meydana getirmek, yeni olan, söz, haber, gibi anlamlarda kullanılmıştır. Duyarak veya vahiy yoluyla, insanın uyanırken veya uykusunda gelen söz için veya Kur'an'ın kendisini ifade etmek amacıyla hâdis kavramı kullanılır. Birkaç ayette bir şey icat etmek, yeniden meydana getirmek anlamına gelerek bu kökten türeyen kelimeler kullanılmış sadece bir yerde bu Allah'a nispetle kullanılmıştır.¹²⁰

Tanrı'nın varlığını ispat amacıyla oluşturulan hudûs bir teori olarak cevher veya araz fark etmeksizin evrende var olan her şeyin Allah tarafından sonradan yaratıldığını ifade eder.¹²¹ Kozmolojik deliller ailesinden olan hudûs alemin yoktan yaratılışından yola çıkılarak oluşturulmuştur. İslâm filozoflarının kullandığı imkân deliline benzemektedir. Yoktan yaratan, alemle sürekli irtibatlı, ilim, kudret ve irade sahibi Allah'ın varlığına dair bilgileri akli bir çerçeveye oturtan kelâmcılar alemin sonradan yaratıldığını ispat ederken de kümûn-zuhur, cevher-araz teorisi gibi farklı yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemler içerisinde atomcu teori baskın çıkmış ve evrenin yaratılışını açıklamak için Eski Yunan atomculuğunda kullanılan cevher-araz kavramları kullanılmıştır.¹²²

Müslüman kelâmcıların sık sık kullandığı bu delil İslâm düşüncesinde yaratıcının varlığının geleneksel kanıtlarından biri haline gelmiştir. Hudûs Kur'an'da bir teori olarak geçmemekle birlikte temel iddiaları vahiy kaynaklıdır. Birçok ayette

¹²⁰ İsfahânî, *Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, s. 268-269. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi*, c. 1, s. 843, Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 18, s. 304, ss. 304-309, İstanbul, 1998. Enam 6/68; Yusuf 12/101; Kehf 18/70; Enbiya 21/2; Tur 52/34; Talak 65/1; Tahrîm 66/3; Ğaşiye 88/1.

¹²¹ Topaloğlu, "Hudûs", 304.

¹²² Şahin, Hüseyin, *Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş, Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, Doktora Tezi, Ankara, 2014, s. 97. Uluç, Tahir, *İmâm Mâturîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul 2017, s. 51. Fahri, Macit, "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", *The Muslim World*, Ter. Mehmet Dağ, sy. 2, s 156, ss. 153-167.

alemin sonradan meydana geldiği, Allah tarafından yaratıldığı anlatılır. Yaratmanın mahiyeti ve hikmeti, tabiat hadiseleri, insan ve diğer varlıkların yaratılışı yine bu bağlamda vurgulanan hususlardandır.¹²³ Kur'an Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarına dair bilgi elde etmek isteyen insanlara tefekkür metodunu kullanarak çevresini gözlemlemeyi tavsiye etmiştir. İnsan görünen alemin arkasındaki görünmeyen varlığı aramaya yönlendirilmiştir. Hudûs teorisinde de evrenden yola çıkılarak tanrının varlığını ispat etmek hedeflenir.¹²⁴

Materyalistlere göre maddi evren öncesiz ve sonrasızdır, kendi açıklaması için kendisi dışında hiçbir sebebe ihtiyacı yoktur. Allah'ın mı, evrenin mi daha önce var olduğuna dair sorun, tek tanrılı dinler ve materyalizm arasındaki en temel sorundur. Materyalist anlayışı savunanlar evrenin önce var olduğunu sonra bu evrende tesadüfen var olan insanların, Allah'ı hayallerinde uydurduklarını savunurlar. Teistler ise Allah'ın önce var olduğunu ve evreni yarattığını söylerler. Temel bir ayrılığa sebep olan bu sorun iki soruya indirgenebilir:

- 1- Allah mı, evren mi öncedir?
- 2- Allah'ın mı, evrenin mi başlangıcı vardır?¹²⁵

Müslüman kelimcılar bu soruları cevaplandırmak için hudûs delilini kullanırlar. Hudûs teorisi şu üç önermeyle formüle edilir:

- 1- Her var olmaya başlayan, başlangıcı için kendisi dışında bir sebebe muhtaçtır.
- 2- Evrenin bir başlangıcı vardır.
- 3- O halde evrenin var olmaya başlamasının kendi dışında bir sebebi vardır.¹²⁶

Hudûs teorisinin temelinde alemin zamansal bir başlangıcının olduğu varlıkların zamanda yaratıldığı iddiası yer alır. Hudûs sonradan meydana gelmek, yokken sonradan var olmak, var olmak için başkasına muhtaç olmaktır. Bu doğrultuda

¹²³ Kılavuz, Ulvi Murat, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*, Doktora Tezi, Bursa 2007, s. 40. Fahri, Macit, "İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", s. 156. En'âm 6/102; Râd 13/16; Furkân 25/61-62; Zümer 39/62; Mü'min 40/62.

¹²⁴ Yeşilyurt, Temel, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, s. 347-348, ss. 337-355, Elazığ, 2000.

¹²⁵ Taslaman, Caner, *Evrenden Allah'a*, Nesil Yayıncılık, s. 27-29.

¹²⁶ Taslaman, *Evrenden Allah'a*, s. 27-29.

hem yaratan hem de âlemin varlığının devamını sağlayan fâil bir yaratıcıya ulaşmak ayrıca varlıkların zamansal olarak Allah'tan sonra geldiğini kanıtlamak amaçlanır.¹²⁷

Cevher ve araz kavramlarıyla temellendirilen Hudûs delilini ilk defa Ca'd b. Dirhem kullanmıştır. Teori sonrasında Mutezile kelâmcıları tarafından sistematize edilmiştir. Sünnî kelâmın ilk temsilcilerinden olan Eş'arî'de sistemli bir hudûs görüşüne rastlanmamakla beraber, çeşitli akıl yürütmelerle âlemin hâdisliği ispatlanır. Mâturîdî ise ayan olarak isimlendirdiği cevherlerin değişiminden yola çıkarak âlemin hudûsunu açıklamıştır. Bâkıllânî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi düşünürlerin eserlerinde bu teori ayrıntılarıyla yer almaktadır. İslâm filozoflarından Kindi de ispat-ı vacip meselesinde bu delili kullanır.¹²⁸

Hudûs delili her ne kadar sistemli şekilde Bâkıllânî tarafından Ehl-i Sünnet kelâmına sokulmuşsa da ondan çok daha önce Müslüman kelâmcılar, âlem ve onun içindeki varlıklardan hareketle Allah'ın varlığını kanıtlama çabası içinde olmuşlardır. Mesela Ebû Hanîfe, âlemin yaratılmış olduğunu çeşitli akıl yürütmelerle ispat etmiştir. O'na göre, boş bir arsa üzerinde yapılan muhkem bir bina, onu yapan bir usta olduğuna işaret eder. O da Allah'tır. Allah'ın varlığını ispat hususunda Ebû Hanîfe'nin kullandığı bu metot, öncüller cevher ve araza dayalı olmasa da hudûs deliline çok benzemektedir.¹²⁹

Hudûs teorisi zaman ve yaratma ilişkisi açısından ikiye ayrılır: Zamansal hudûs ve Zâtî hudûs. Zamansal hudûsta hâdis olanın varlığının yoklukla öncelendiği, yok olduğu bir zamanın olduğu savunulur. Bu şekilde sonradan var olan şey “hâdis-i zamanî” olarak adlandırılır. Kelâmcılara ait olan bu görüş İslâm filozoflarından Kindî'de görülmüştür. Zâtî hudûs ise bir şeyin zamansal anlamda sonradan var olmasa da var olmak için başkasına muhtaç olduğu anlamına gelir. Bu şekilde başka bir varlığa muhtaç olana da “hâdis-i zatî” denir. Bu kavramı da genelde Müslüman filozoflar kullanır.¹³⁰

¹²⁷ Aygün, Fatma, “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Deliller: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, *Kader*, c. 16, sy. 1, s. 478, ss. 157-187, 2018.

¹²⁸ Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Ter. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, s. 197. Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012, s. 59, 86-87. Aygün, “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Deliller: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, 160.

¹²⁹ Şahin, *Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş, Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, s. 100-101

¹³⁰ Cürcânî, Alî İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, Tarifat, Ter. Arif Erkan, İstanbul, 1997, s. 84. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, Semerkand Yay., İstanbul 2015, s. 126.

Fahreddin Râzî zaman bakımından hudûsu, önceden yokken sonradan varlık kazanmak olarak; zâtî olanı ise bir şeyin varlığının kendisine değil başkasına bağlı olması şeklinde tarif etmiştir.¹³¹ Cürcânî, zâtî hudûs'u bir şeyin var olmak bakımından başkasına muhtaç olması olarak tanımlar. Zamansal hudûs ise eşyanın varlığının yoklukla öncelenmesidir.¹³² Ömer Nasuhi Bilmen zamansal hudûs kavramıyla Müslüman kelmâcılara ait klasik hudûs görüşünün kastedildiğini; diğer tabirin ise İslam filozoflarının hudûs fikrini ifade ettiğini söyler.¹³³

Kelâmcılar, bütün mevcudatın zamanda yaratıldığı görüşünü savunarak âlemin kîdemi fikrine karşı çıkmışlardır. Filozoflar ise Tanrı'yı âlemin varlığının illeti kabul ettikleri için Allah'ın var olup âlemin var olmadığı bir zaman diliminin olamayacağını söylerler. Âlem Tanrı'nın ezeli varlığına bağlı olarak zamansızdır. Kelâmcıların hudûs fikri geleneksel görüş haline gelmiştir. Meşşai filozoflar bu genel kabulün dışında zâtî veya ontolojik bir hudûsun da imkanını savunmuşlardır.¹³⁴

Kelâmcılar âlemin kadim olduğunu iddia etmenin Tanrı'dan başka ezeli varlıklar kabul etmek olduğunu söylerler. Bu yüzden âlemin zamanda yaratıldığına inanırlar. Filozoflar ise Tanrı'nın var olduğu ama âlemin var olmadığı bir yokluk döneminin söz konusu olamayacağını savunarak âlemin zaman içinde değil Tanrı'nın ezeli varlığıyla zamansız olduğunu söylerler. Kelâmcılar bu tezlerini hudûsla formüle etmişlerdir. Kelâmcılar hudûs kavramıyla zamansal sonralığı anlarken filozoflar zâtî veya ontolojik bir hudûsun da mümkün olduğunu söylerler. Kelâmcılar bütün âlemin zaman içinde yaratıldığını öne sürerek zamansal hudûsu savunurken filozoflar âlemi ay altı ve ay üstü olarak ayırarak ay üstü âlemin Tanrı tarafından ezelde zâtî hudûsla yaratıldığını söylerler. Filozof ve kelmâcıların savunduğu bu iki görüş dışında Molla Sadrâ ve Mîr Dâmâd'a ait iki hudûs görüşü daha vardır. Bunlardan birisi Mîr Dâmâd'ın dehrî hudûs teorisi diğeri Molla Sadrâ'ya ait olan hudûs teorisidir.¹³⁵

¹³¹ Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *El-Muhassal*, Ter. Hüseyin Atay, s. 75, 118, 125. Tekin, Özkan, *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları*, Doktora Tezi, Ankara, 2019, s. 30.

¹³² Cürcânî, Tarifat, s. 84.

¹³³ Cürcânî, Tarifat, s. 84. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, s. 126.

¹³⁴ Ayasbeyoğlu, Nevzat, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955, s. 15. Meçin, Mahmut, "Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu", *Kader*, c. 17, sy. 2, s. 476-477, ss. 474-495, 2019.

¹³⁵ Meçin, "Mollâ Sadrâ'nın Hudûs Yorumu", s. 476-477.

2.2.Hudûs Çeşitleri

2.2.1. Zamansal Hudûs

Alemin var oluşuyla ilgili üç farklı görüş vardır. Bunlardan birisi bütün kısımlarıyla ve cüzleriyle alemin önceden yok iken, daha sonra muhdes ve kaim olmasıdır. Yaratma fiili ve alemin özü sonradan yaratılmıştır yani muhdestir. Diğer görüşü savunanlar ise araz veya cevher fark etmeksizin hem alem hem de yaratma kadîmdir derler. Bu fikir bizi yaratıcıyı reddetmeye götürmektedir. Son iddiaya göre ise alem bir yaratıcıya muhtaçtır ancak yaratıcısının kıdemi sebebiyle kendisi de kadimdir.¹³⁶

Hudûsun hareket noktası âlemin yok iken sonradan var olmasıdır. Eşya kendi başına yokluktan varlığa çıkamaz. Bunun gerçekleşmesi için başkasının iradesine ve kudretine ihtiyaç duyulur. Bir hâdisin bir başka hâdis sayesinde var olduğu kabulü teselsüle sebep olur. O yüzden yaratıcı olarak ezeli ve ebedi bir muhdîs olması gerekir. Kelâmcılar bu durumu şu kıyas ile açıklarlar:

- Her hâdis bir muhdîse muhtaçtır.
- Alem hâdistir.
- O halde alem de bir muhdîse muhtaçtır.
- O muhdîs de Allah'tır.¹³⁷

Cisimlerin hudûsunu ispat etmenin Tanrı'nın varlığını delillendirmek dışında bir başka amacı da Allah'tan başka kadim varlık olmadığını ortaya koymaktır. Kıdem nefsi sıfatlardandır ve herhangi bir varlığın bu sıfatta Tanrı'ya denk olması arada benzerlik ilişkisi doğmasına sebep olur. Varlık ya hâdis ya kadim olmak zorundadır. Kıdem sıfatı da sadece Allah'a ait olduğuna göre diğer varlıklar hâdistir.¹³⁸

2.2.1.1. Âlemin Hudûsunun İspatı

Teoride öncelikle arazların hâdisliği kanıtlanır. Siyahlık-beyazlık, hareket-sükûn gibi arazların eşyada geçici olarak bulunduğu şüphe içermeyen bir gerçektir. Zıt

¹³⁶ Alpyağıl, Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i, s. 524-527.

¹³⁷ . Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 88. Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, s. 52-54.

¹³⁸ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Ter. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, s. 156.

olan arazların bir mahalde aynı anda bulunamaması, sürekli değişmesi onların yaratılmış olduğunu gösterir. Bir şeyde beyaz olduktan sonra siyahlık, sükûndan sonra hareket görüldüğünde onların sonradan var edildikleri zorunlu olarak bilinir. Bir varlığın devamlılığının olmaması ve sürekli değişim halinde olması hâdis olduğunun göstergesidir. Bu şekilde arazların muhdes olduğu kanıtlanır.¹³⁹

Ayanların arazlardan soyutlanması imkansızdır. Bir cisim veya cevher ya hareket ya da sükûn halinde bulunmak zorundadır. Gözlemlenen alemde herhangi bir renkle renklenmeyen cisim bulunmamaktadır. Ayanın arazlardan uzak olması imkânsız olunca ayanın arazlar üzerinde zamansal önceliği de imkânsız olur. Çünkü böyle bir öne geçişte arazlardan soyutlanmak vardır. Arazlardan soyutlanmak mümkün değilse zamansal olarak onları öncelemek de mümkün değildir. Bu imkânsızlık zorunlu olarak ayanların da muhdes olduğu sonucunu ortaya çıkarır.¹⁴⁰

İslâm filozoflarının ilki olarak kabul edilen Kindî hudûs delilini kelimcilerle benzer şekilde açıklamış ve ispat-ı vacip konusunda kullanmıştır. Kindî'ye göre alemde bulunan varlıklar sonradan yaratılmıştır ve hepsi sonludur. Varlıkların ezeli olmadığını açıklarken şu önermeleri kullanır:

- 1- Aynı cins olan ve birbirlerinden büyük olmayan iki kemiyet eşittirler.
- 2- Bütün cüzleriyle aynı olan kemiyetler birbirleriyle bil kuvve ve bilfiil eşittirler.
- 3- Sonlu kemiyetler, sonsuz olamazlar.
- 4- Eşit şeylerden birine aynı cinsten başka bir şey katılınca eşitlik bozulur. Kendisine ekleme yapılan şey eski halinden daha büyük olur.
- 5- Sonlu kemiyetlerin bir araya gelmesiyle vücut bulan şey, sonlu olur.
- 6- Aynı cinsten sonsuz iki kemiyetin biri diğerinden daha az veya çok olamaz.

Bu önermelere dayanarak farklı faraziyeler geliştirir. Mesela sonsuz bir cisimden bir parça koparıldığında geriye kalan kısım sonlu veya sonsuz olacaktır. Eğer kalan kısım sonlu olursa beşinci maddede yer alan önerme gereğince cismin tamamı sonlu olur. Ancak bu durumda cisim hem sonlu hem sonsuz olur bu da çelişkidir. Bir başka ihtimal ise cismin geriye kalan kısmının sonsuz olmasıdır. Buna ayrılan parçayı ekleyince oluşan miktar katkı yapılmadan önceki miktardan ya büyük olur ya da ona

¹³⁹ Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, s. 534.

¹⁴⁰ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 194-195. Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, s. 534.

eşit olur. Büyük olması altıncı madde gereği imkânsızdır. Eşit olmaları ise dördüncü maddeye aykırıdır. Şayet parça büyük olana katılınca miktar değişmiyorsa bu da parçayla bütünü aynı olduğunu gösterir yine bu da imkânsızdır. Bu varsayımlardan yola çıkarak bir cismin sonsuz olamayacağı ortaya çıkar. Bu da alemin bir başlangıcının ve nihayetinin olduğunu gösterir. Ayrıca madde, zaman ve hareketin sonlu olması da âlemin hâdis olduğuna ve başlangıcında ezeli bir Zat'ın bulunduğu delildir ¹⁴¹ Cisimlerin varlığı duyu organlarının verdiği bilgilerle kesin ve sabittir. Bu nesneler var olmak için duyularımızın dışında kalan bir mevcuda ihtiyaç duyarlar. Bu muhtaçlık onların hâdis olduğunu göstermektedir. Cisimler ya cevher veya arazlarıyla ya da hem cevher hem de sıfatlarıyla hâdistirler. ¹⁴²

Eş'arî hudûs delilini açıklarken insanın anne karnında gelişim döneminde geçirdiği değişimlerden bahseder. Bu aşamalar sırasında ortaya çıkan haller gelip geçicidir, sabit değildir. Bu durum bir yaratıcı olmadan gerçekleşemez. Alemin hâdis olduğunun diğer göstergesi ise aynı atomlardan meydana gelen cisimlerde gözlemlenen farklılıklardır. Hakikatte birbirine eşit olan şeyler sıfatlar sayesinde farklılaşırlar. Bu sıfatları tahsis edecek bir varlığa ihtiyaç vardır, O da Allah'tır. ¹⁴³

Kâdî Abdülcebbar Şerhü'l-'Usûli'l-Hamse'de öncelikle eşyanın varlığının duyu organlarımızın verdiği bilgilerle kesin olduğunu ispat eder. Sonrasında bu nesnelerin var olmak için duyularımızın dışında kalan bir varlığa ihtiyaç duyar bu muhtaçlık durumu da onların hâdis olduğunu göstermektedir. Cisimler ya cevher veya arazlarıyla ya da hem cevher hem arazlarıyla hâdistir. Kâdî Abdülcebbar delili arazlardan yola çıkarak oluşturur. Arazların varlığını ve hâdis olduğunu ispatlar. Sonrasında da bu varlıkların bir muhdîse ihtiyaç duyduklarını ortaya koyar. ¹⁴⁴

İbn Hazm eşyanın hudûsunu zaman kavramı üzerinden açıklar. Zamanın sonlu oluşu, maziden sonra sürekli yeniden başlaması, her vaktin var olduktan sonra yok olması, kendisinden sonra gelen başka bir anın başlamasıyla ortadadır. Zira her zamanın parçasının sonu şu andır. An, mazinin sonu ve bundan sonra müstakbelin başlaması arasındaki sınırdır. Vakit kendi sistemi içerisinde böyle akıp gider. Zamanın parçalarından her biri başlangıcı olan sonlu zamanlardan teşekkül etmiştir.

¹⁴¹ Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. 14-15. Şahin, *Tanrı'yi İspatta Klasik Ve Çağdaş Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, s. 100.

¹⁴² Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 87.

¹⁴³ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 197.

¹⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 154.

Maddeler de zaman gibi başlangıcı olan sonlu parçalardan meydana gelmiştir. Başlangıcı olan sonlu cüzlerden meydana gelen bütünler kendi parçalarının aynısıdır. Mekân, zaman, araz gibi şeylerin başlangıcı ve sonu varsa, onlardan meydana gelen âlemin de bu özelliği taşıması gerekir. Sonuçta da âlemin tamamı kaçınılmaz olarak başlangıcı olan sonlu varlıklardır.¹⁴⁵

Şehristanî cisimlerin hâdis oluşunu şu öncüllerle açıklar;

- 1- Cisimlerde birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn gibi nitelikler vardır.
- 2- Bu nitelikler yaratılmıştır.
- 3- Cisim, onlardan ayrı ve önce değildir.
- 4- Madem ki onlardan ayrı ve önce değildir.
- 5- Bu durum da onun da onlar gibi hadis (yaratılmış) olması gerekir.¹⁴⁶

Fahreddin Râzî cevherlerin ve cisimlerin hâdis olduklarını birkaç yoldan ispat eder. Bunlardan ilki eşyanın sonlu oluşudur. Varlığının bir nihayeti olan cisimler hâdistir. Diğer yöntemde ise cisimlerin niceliklerinden yola çıkar. Herhangi bir cismin boyutları hususunda üç ihtimal vardır: olduğu hali, bu halin daha büyüğü veya daha küçüğü. Bu üç durumdan birini tahsis eden bir muhassıs vardır. Aksi halde mümkün olan cismin bu hali kendisinin tercih etmiş olması gerekir ki bu da imkansızdır. O halde cismi, muhtemel bulunduğu çeşitli şekillerden birine tahsis eden muhtar bir fail vardır. Muhtar bir failin eseri olan her şey hâdistir. Bu akıl yürütmenin sonucunda şu durum ortaya çıkar:

- 1- Her cisim miktar ve hacim bakımından sonludur.
- 2- Sonlu olan her şey var olmak için muhtar bir faile muhtaçtır.
- 3- Muhtar faile ihtiyaç hissettiren her şey ise muhdestir.
- 4- Her cisim muhdestir.¹⁴⁷

Delilin dayanak noktasını oluşturan arazların sonradan meydana gelmesi, onların yokluğu ve geçiciliği kabul etmeleriyle temellendirilir. Yokluğu ve geçiciliği

¹⁴⁵İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *El-Fasl*, Ter. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 20017, s. 168.

¹⁴⁶ Yıldırım, Ali Ömer, “Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristanî’nin Bu Delile Katkısı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 57, 2013, s. 143.

¹⁴⁷ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, s. 89.

kabul eden her şey sonradan meydana gelmiştir. Delilde arazların yokluğu kabul etmeleri, onların doğaları gereği sahip oldukları bir nitelemeden hareketle değil de ayrışma ve birleşmeyi kabul etmelerinden hareketle temellendirilir. Birleşik bir varlık parçalarına ayrıldığında ondaki bileşiklik ortadan kalkar. Varlıkların hâdis olduğunu kabul etmek onları yaratanın da kadîm ve geçici olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Kadîm olanın yokluğu kabul etmemesi ise kadimin dışından bir ilkeyle değil de kendisinden hareketle temellendirilir. Bundan dolayıdır ki delilin en güçlü ilkesi de bu prensip olmaktadır. Kadîm olan kendinden dolayı kadim olduğu için onun bu nitelemeden uzak kaldığı herhangi bir durum düşünülemez.¹⁴⁸

2.2.1.2. Her Hâdisin Bir Muhdîse İhtiyacı Olması Meselesi

Âlemin hâdis olduğu kesinleşince muhdîsinin kim olduğu tartışılır. Her muhdes (yaratılan) için bir muhdîs (yaratıcı) gereklidir. Eşyanın henüz varlık sahasına çıkmadan önce kendi kendini var etmesi imkansızdır bu yüzden yaratıcısı onun dışında birisi olmalıdır. Ayrıca muhdes, var olduktan sonra kendisinde değişikliği ortadan kaldıracak bir kudrete sahip değildir. Varlığından sonra nefsindeki değişiklikleri ortadan kaldırmaya gücü yetmeyen, var olmadan önce kendisini var etmesi doğal olarak mümkün değildir.¹⁴⁹

Hâdis olan şey mümkündür, varlığı da yokluğu da kendi zatından değildir. Kendi dışındaki bir varlığa muhtaçtır. Bu varlık da vücudu zorunlu olan Allah'tır. Allah'ın varlığı kendi zatındandır ve varlığında hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.¹⁵⁰ Ayrılma ve birleşik olma durumunun her ikisinin de kendileri için düşünülebileceği cisimler birleşik bir durumda iseler bunların bir tahsis ediciye ihtiyaçları vardır.¹⁵¹

Âlemin bir muhdîse olan ihtiyacının sebebi sonradan var olmasıdır. Varlıkların sonradanlığı, eşyanın özünde yer alan, Tanrının ispatı için en büyük delillerdendir. Eşyadan hâdisliğini kaldırmak onların yaratıcıya olan muhtaçlığını ortadan kaldırmak anlamına gelir. Âlem kadîm olduğunda var olmak için başkasına ihtiyaç

¹⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 94. Yıldırım, "Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî'nin Bu Delile Katkısı", s. 143.

¹⁴⁹ Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, s. 534.

¹⁵⁰ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 194-195.

¹⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 96. Yıldırım, "Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî'nin Bu Delile Katkısı", s. 143-144.

duymayacaktır. Dolayısıyla bu sistemde eşya, tanrının varlığına delalet eden bir ayet ve delil olmaktan çıkacaktır.¹⁵²

2.2.2. Zâtî Hudûs

İbn Sînâ hudûsu zamana bağlı olmaksızın mutlak anlamda yokluktan sonra varlığa gelmek olarak açıklar. Kavramın anlamını zâtî ve zamansal ayrımıyla bütün mümkün varlıkları içine alacak şekilde genişletir. Farabî de sistemli olmasa da buna benzer bir ayrımı daha önce yapmıştır. Varlıkları öncesi olmadan bir anda vücuda gelenler ve zamanın öncelenmesiyle vücuda gelmiş varlıklar olarak ikiye ayırır. Görüşlerinde zâtî hudûs kavramına da yer verir ancak görüşün sistemleştirilmesi İbn Sînâ'ya aittir. İbn Sînâ kendisinden önce yapılan tasnifi, illiyet ve sudur teorilerinin etkisiyle zâtî ve zamansal olarak kavramsallaştırır.¹⁵³

İbn Sînâ âlemin Tanrı tarafından ezeli bir yaratılışla yaratıldığını ve bunun herhangi bir zaman diliminde olmadığını savunur. Filozoflara göre Tanrı ve âlem arasında illet-malûl ilişkisi vardır. Evrenin varlık sebebi, yokluk tarafından öncelenmesi yani hudûsu değil, bir illete ihtiyaç duymasıdır.¹⁵⁴ Bir varlığın zamansal olarak yokluk tarafından öncelenmesinin onun var oluşu için bir sebebe muhtaç olmasını gerektirmediğini söyler. Bir şeyin illete ihtiyaç duymasının sebebi mahiyetin üzerine eklenen varlığa sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Tanrı dışındaki her varlık ister ezeli isterse hâdis olsun yokluktan sonra varlığa gelmek anlamında hâdistir. Ancak İbni Sînâ ay üstü- ay altı ve zâtî- zamansal ayrımı yapmadıkları için kelamcıları eleştirir.¹⁵⁵

İbn Sînâ kadim ve hâdisi Tanrı ile âlemin zamanla ilişkisini ortaya koymak amacıyla zat ve zaman bakımından tanımlar. Tanrı varlığı bakımından bir illeti olmadığı için hiçbir varlık tarafından öncelenmez. O, diğer bütün varlıklardan farklı olarak zatı gereği ezeli ve kadimdir. Ay-üstü âlem ise zaman bakımından kadimdir.

¹⁵² Uluç, *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, s. 52-54.

¹⁵³ Kılıç, Muhammet Fatih, "İbni Sînâ'nın Hudûs Yorumu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2011, s. 24.

¹⁵⁴ Meçin, "Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu", 479-481. Kılıç, "İbni Sînâ'nın Hudûs Yorumu", 24, 45-47.

¹⁵⁵ Şahin, *Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş, Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, s 98-99. Tekin, Özkan, *Yakın Dönem İspatı Vacip Çalışmaları, Doktora Tezi*, Ankara 2019, s. 77.

Buradaki varlıklar Tanrı'dan aracısız bir şekilde ortaya çıkmıştır. Tanrı sadece illiyet bakımından ay-üstü alemde öncedir. Bu öncelikte zamansal bir aralık bulunmaz.¹⁵⁶

İbni Sînâ zamanın da zâtî hudûsla meydana geldiğini söyler. Yaratıcı zamansal olarak değil de zâtî olarak zamandan önce mevcuttur. Zaman bitişik bir kavramdır ve anca zihinde bölünebilir. Bölündüğü zaman anlar çıkar ve geçmiş-gelecek olarak iki dilime ayrılır. Saat, gün, ay yıl gibi kısımlar tamamen zihinseldir.¹⁵⁷

Oluş ve bozuluşa konu olan ay-altı alem zamansal bir hudûsla yaratılmıştır. Yani ay-altı alemde bulunan varlıklar Tanrı'dan hem zati olarak hem zamansal olarak sonra meydana gelmiştir. Mevcudiyetlerinin öncesinde yokluk bulunan bu varlıklar zatları gereği muhdestirler. İbn Sînâ'nın yaratma konusuyla ilgili açıklamalarında dehr ve sermed kavramları da önemli yer tutar. Tanrı ve ay-üstü alem arasındaki ilişki sermedi bir ilişki iken; Ay-üstü alemle ay-altı alem arasındaki zamansal ilişkiye dehr adını verir. Ay-altı alemdeki varlıkların birbiri arasındaki ilişkiye de zaman der.¹⁵⁸

Yaratılış meselesi Tanrı-zaman ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde Mîr Dâmâd'ın Dehr-i Hudûs görüşünü de incelemek gerekir. Sermed makamında bulunan Tanrı zamanın ve mekânın yaratıcısı olarak hiçbir varlıkla zamansal bir beraberlik içerisinde olamaz. Sermed yani zamansızlık Mîr Dâmâd'ın sisteminde sadece Tanrı için ayrılmış ontolojik bir alandır. İmkân aleminde bulunan varlıklar ise dehr boyutundadır. Mutlak zamansızlık ve zaman arasında ezeli bir aracı olan bu alanda akıllar, melekler bulunur. Dehrde mevcut olanlar zamanda değil zamanla birlikte var olurlar. Tanrı ve mümkün varlıklar arasındaki illet-malûl ilişkisi sermedde değil dehrde gerçekleşir.¹⁵⁹

Zaman birbirini önce ve sonrada takip eden değişken varlıkların bulunduğu fiziki boyuttur. Bu alanda bir varlık görünür diğeri kaybolur dolayısıyla yeni olan zorunlu olarak yoklukla öncelenir. Ayrıca zamansal varlıklar zaman-üstü alemde de görünmeyen bir yoklukla öncelenirler.¹⁶⁰ “Tanrı varlıkları belli zamanda yarattıysa bundan önce ne yapıyordu?” sorusuna ilk yaratılıştan önce zaman yoktu diyerek cevap

¹⁵⁶ Kılıç, *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 137.

¹⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 449-450.

¹⁵⁸ Meçin, Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu”, 479-481. Kılıç, Muhammet Fatih, “İbni Sînâ'nın Hudûs Yorumu”, s. 24, 45-47.

¹⁵⁹ Izutsu, Toshihiko, “Mîr Dâmâd ve Metafizigi”, Ter. Nesim Doru, *Eskiye Dergisi*, c. 30, s. 178, ss. 175-184, 2015. Meçin, “Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu”, s. 483. Fazlurrahman, “Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı”, *Journal Of Istanbul University Faculty Of Theology*, Ter. Nesim Doru, s. 235, ss. 231-246, 2013.

¹⁶⁰ Izutsu, “Mîr Dâmâd ve Hudûs Yorumu”, s. 181.

verir. İlk yaratılan varlığa kadar hiç zaman geçmediği için onun yaratılması da önce, sonra gibi kavramların olmadığı dehrde gerçekleşmiştir.¹⁶¹

Hudûsla ilgili görüşleriyle dikkat çeken bir başka düşünür de Molla Sadrâ'dır. Alemin ilk hareketiyle zamanın başladığını, yaratılışın zamansal hudûsla sürekli tekrar ettiğini söyler. Vakit varlığın bir boyutudur ve alemin dinamik yapısından doğmuştur. Dolayısıyla yaratılıştan önce boş bir zaman yoktur. Ayrıca zaman-üstü ya da zâtî hudûsu ve alemin kıdemini kabul etmez. Kâinat hareket ve zamana tâbî olan ve cismani varlıkların tümünü kapsayan bir alan olup bütün cüzleriyle her an yeniden yaratılan ve zamanda vuku bulan bir hudûs halindedir.¹⁶²



¹⁶¹ İzutsu, “Mîr Dâmâd ve Hudûs Yorumu”, s. 179-180. Meçin, “Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu”, s. 483. Fazlur Rahman, “Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı”, s. 235.

¹⁶² Meçin, “Molla Sadrâ'nın Hudûs Yorumu”, s. 485-486.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAM MÂTÜRİDÎ'DE HUDÛS TEORİSİ VE TANRI ZAMAN İLİŞKİSİ

3.1.İmam Mâtürîdî 'de Hudûs Teorisi

Mâtürîdî'nin yaşadığı yıllarda Semerkant şehrinin farklı mezhep ve felsefi görüşlerin tartışıldığı ve yayılma fırsatı bulduğu bir bölge olduğu aktarılır. Maverâünnehir'de bulunan hoşgörü atmosferi Dehriyyûn, Batınîlik, Seneviyye, Maniheizm gibi farklı dini grupların ve mezheplerin fikirlerinin tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Bilinenlerin dışındaki gruplara ev sahipliği yapmak bölgeye ait fikir dünyasının gelişmesine zemin hazırlamıştır. Burada yaşayan alimler muhataplarının farklılığı sebebiyle yeni argümanlar geliştirmek durumunda kalmışlardır. Bu durum Semerkant'a özgü bir bakış açısı ve düşünce dünyası oluşmasını sağlamıştır.¹⁶³

Bölgedeki fikir çeşitliliği Mâtürîdî'nin eserlerine ve görüşlerine de yansımıştır. Müşebbihe, Mu'tezile gibi İslâm bünyesinde ortaya çıkan mezheplerin ve Dehriyyûn, Sofistlik, Tabiatçılık gibi felsefi akımların görüşlerini inceleyerek İslâm'ın temel ilkeleriyle uyuşmayan fikirlere eleştiriler yöneltmiştir. Maniheizm, Mecusilik gibi düalist yapıdaki dini inanışların düşüncelerine de eserlerinde yer vermiştir.¹⁶⁴

Mâtürîdî'nin diğer mezhep ve felsefi akımların iddialarına verdiği cevaplar, zaman ve yaratılışa dair görüşlerini tespit etmek açısından önemlidir. Tanrı'nın varlığı, âlemin ezeliliği gibi meselelerde Tabiatçı ve Dehrîlerin iddialarını çürütmek için çeşitli kanıtlar üretmiştir. Bölgede yaşayan Mu'tezile alimlerinden Muhammed b. Şebîb ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin sıfatların ezeliliği ve ma'dûm'un şeyliği meselesiyle ilgili fikirlerini değerlendirmiştir. Seneviyye'nin iki kadim varlık kabul etmesine dair yaptığı yorumlar da yaratılış olayında zaman kavramını konumlandırışını anlamak açısından önemlidir.¹⁶⁵

¹⁶³ Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008, s. 24-26. Düzgün, Şaban Ali, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Kuban Matbaacılık, Ankara 2018, s. 15-16.

¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73, 80-81, 85-90, 104-105, 151-152, 189-190. Sinanoğlu, Mustafa, "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Sempozyumu*, İstanbul 2009, s. 189-190.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 80-81, 85-90, 104-105, 151, 152, 191-193, 199- 216, 224. Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", s. 15-16.

Eserlerinde âlemin ezeli olduğunu iddia eden farklı görüşleri aktarmış ve bunlara karşı eleştiriler getirmiştir. Âlemin ezeliğine dair fikirler Kitâbü't-Tevhîd'de şu şekilde sıralanmıştır:

- 1- Âlemde bulunan her şey dışardan bir müdahale olmaksızın başka bir şeyden meydana gelir. Varlığı düşünülen her zaman parçası geçmişe doğru sonsuzca sürüp gider. Bizzat devam etmeyen varlık benzerleri yoluyla sonsuza kadar devam eder.
- 2- Yaratıcı âlemin oluşum illetiyse ezelde malul ve illet bir arada bulunmak zorundadır. Bu yüzden âlem de illetiyle birlikte ezeldir.
- 3- Âlem heyula adı verilen bir asıl maddeden meydana gelmiştir.
- 4- Eşyanın özü kadim, oluşumu hâdistir.
- 5- Âlem asıl olan öze sonradan eklenen arazlar sayesinde şimdiki haline gelmiştir.

166

Mâtürîdî, yanlış inanç sistemlerine karşı İslâm'ın Tanrı tasavvurunu savunmak için çeşitli argümanlar üretmiştir. Bunlar içerisinde varlıklardan yola çıkarak oluşturduğu hadesü'l-a'yân delili ayrıca öne çıkmıştır. Mâtürîdî'nin ontolojiyle ilgili görüşlerinin temelinde "Eşyanın gerçekliği vardır" ilkesi bulunur. Duyularımızla şahit olduğumuz ayan olarak adlandırdığı eşyadan yola çıkarak görünmeyen Tanrı'nın varlığını ispat eder. Hâdis olan âlemin, kadim yaratıcıya işaret ettiğini savunur. Hudûsa delalet eden özellikleri Allah'tan olumsuzlayarak onun kadim olduğunu ispat eder.¹⁶⁷

Hudûs delili daha önce anlatıldığı üzere cevher ve araz teorisi üzerinden anlatılır. O genel tavırdan farklı olarak varlıkların hâdis olduğunu eşyanın geçirdiği değişimler üzerinden anlatır. Mâtürîdî, bu terimleri teorisinin mukaddimelerine temel teşkil edecek şekilde kullanmamakla beraber sistemi içerisinde âlemin sonradanlığını ispat sadedinde kavramların analizine yer verir.¹⁶⁸

Kelâm ilminde duyu organları, akıl ve haber yoluyla elde edilen bilgiler doğru olarak kabul edilir. Mâtürîdî de bu üç bilgi vasıtasıyla âlemin hâdis oluşunu ispatlar.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 103-105.

¹⁶⁷ Aygün, Fatma, "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, s. 162-163, ss. 161-187, 2016.

¹⁶⁸ Aygün, "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)", s. 166.

Hudûs delilinin merkezinde cevher ve cisimleri kastederek kullandığı ayan kavramı vardır. Ayanların hâdis olduğunu çeşitli argümanlarla ortaya koyduktan sonra her hâdisin bir muhdiye ihtiyacı olduğunu belirterek yaratıcı fikrine ulaşır. Canlıların hâdis olduğu anlaşılınca onların emrinde bulunan cansız varlıkların da hâdisliği kabul edilir.¹⁶⁹

3.1.1. Alemin Hâdis Oluşunun İspatı

İmam Mâtürîdî âlemin hâdis olduğunu üç farklı yolla ispat eder. Haber ve duyuyu kullanarak cevherlerin; istidlal metoduyla da araz ve sıfatların yaratılmışlığını kanıtlar. İnsanların hepsinin Allah'ın yaratıcı olduğunu, nesnelerin (cevherlerin) yaratılmış olduğunu söylemesi hudûsa delil kabul edilmelidir. Varlığının kadim olduğunu iddia eden bir insanın olmayışı ve böyle bir iddianın insanlar tarafından kabul edilmeyişi de hâdis olmanın delilidir.¹⁷⁰

Duyu yoluyla ispatta kâinat gözlemlenerek eşyanın sahip olduğu çeşitli özellikler belirtilir. Mevcudatın sahip olduğu niteliklerden ilki eksikliği ve acizliği sebebiyle bir şeylere ihtiyaç duymasıdır. Cisimlerin özünü oluşturan aynların muhtaçlıklarını giderecek bir varlık olması gerekmektedir. Bu varlık hâdislerden farklı olarak kadim, bağımsız ve ihtiyaçsız olmalıdır.¹⁷¹

Ayanların ihtiyaç sahibi olmalarından yola çıkarak yaratılmış oldukları şu şekilde formüle edilmiştir:

- 1- Duyular yoluyla, bütün cevherlerin(ayan) farklı ihtiyaçlarla kuşatılmış oldukları zorunlu olarak hissedilir.
- 2- Zorunluluk ve ihtiyaç başkasına muhtaç yapar; kadim olmanın ilk şartı ise başkasına ihtiyaç duymamaktır.
- 3- O halde, cevherler yaratılmıştır.¹⁷²

Mevcudiyetlerinin başlangıcından habersiz olan varlıklar, en olgun ve mükemmel oldukları dönemde bile eksikliklerini gideremez, bozulan yönlerini düzeltemezler. Farklı ve birbirine zıt özelliklerin cisimlerin bünyesinde bulunması

¹⁶⁹ Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 85, 86.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 57.

¹⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 58.

¹⁷² Yıldırım, "Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî'nin Bu Delile Katkısı", s. 141,

harici bir güç sayesinde olur. Âlem gelişen, büyüyen, hacim kazanan cüzlerden oluşmuştur. Bu sistem kâinatın tamamına hakimdir. Âlemi oluşturan bu parçalar sonlu ve sınırlıdır.¹⁷³

Eşyanın yaratılmışlığının bir başka delili farklı cüzlerden ve sıfatlardan oluşarak bünyesinde zıt sıfatları bulundurabilmesidir. Bu durum cisimlerin parçalanmasına ve yok olmasına yol açmaktadır. Yok olma ihtimali taşıyan varlıkların mevcudiyetinin kendinden olması imkansızdır. Değişim ve ayrışmaya müsait olan şeylerin bir başlangıç noktası vardır. Duyu yoluyla elde edilen bu veriler insanı sonradan olan ve yaratılmış bir âlem fikrine götürür.¹⁷⁴

Mâtürîdî, araz ve sıfatlar üzerinden âlemin hâdis oluşuna ulaşmak için istidlal metodunu kullanmaktadır. Hareket ve sükûn kavramlarının hâdisliği ispat edilince bunlardan ayrı bulunamayan cismin de sonradan oluşu ispatlanır. Hareket ve sükûn cisimlerden ayrı düşünülemez ancak aynı anda tek bir yerde de bulunamazlar. Bir cismin var olduğu tüm zamanlar hareket ve sükûn hali olarak ikiye bölünebilir. Yarım kavramıyla nitelenebilen her şey sonludur. Ayrıca ezelde bu iki durumdan birinin diğerinden mutlaka sonra gelmesi gerekir. İkisi de aynı statüde olduğu için birisi sonradan olup hâdis olmuş ise diğeri de aynı şekilde hâdislik özelliğine sahiptir. Onların sonradan oluşu cisminde sonradan olduğuna delil gösterilebilir.¹⁷⁵

Eşyanın yaratılmışlığı sadece canlılarla değil cansız varlıklarla da ispat edilebilir. Cansız cisimlerden bazısı sürekli hareket bazısı da sürekli sükûn halindedir. Canlılıkla nitelenemeyen bu cevherler hareket veya sükûnun emrine verilmiştir ve canlıların menfaati için emir ve boyunduruk altındadırlar. Bu da yaratılmışlık özelliğidir. Hem başkasının emri altında olan cevherler hem onlara muhtaç olan onlardan yararlanmak durumunda olan canlı varlıkların bu durumu yaratılmış olduklarını gösterir.¹⁷⁶

3.2. Mâtürîdî Düşüncesinde Zaman

Mâtürîdî'nin zamana dair görüşlerini anlamak için tefsirinde çeşitli ayetleri nasıl yorumladığını incelemek gerekmektedir. Kur'an'da zamanla ilgili ayetleri açıklarken gece ve gündüzün oluşumu, ay, yıl, mevsim gibi zaman birimlerinin nasıl

¹⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 58.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 59-60.

meydana geldiği gibi meselelere değinir. Zaman mefhumunda güneş ve ayın önemli bir yeri vardır. Mâtürîdî'ye göre güneş ve ayın yaratılış sebeplerinden biri ayların, yıllarını sayısını bilmek diğeri ise dünyaya ısı ve ışık vermektir. Bu ısı sayesinde ekinlerin yetişmesine, meyvelerin olgunlaşmasına vesile olurlar.¹⁷⁷ Bunların işlevleri de kendi içerisinde farklılaşır. Güneşin hareketleri namaz vakitlerinin belirlenmesi, mevsimlerin bilinmesi için kullanılır. Ayın hareketleri ile ay ve yıllar bilinir. Güneş nesnelerin değişimi ve zamanları tanıma açısından fayda sağlar. Ay da günleri, ayları ve yılları hesaplamak konusunda menfaat sağlar. Allah alemini yarattığı gün ayların hesabını da belirlemiştir.¹⁷⁸

İnsanların ayın hallerini sormalarıyla ilgili ayetlerde yapılan açıklamayı değerlendirir. Ona göre güneşin şekli sabit olmasına rağmen ay sürekli değişmektedir. Bunu gören insanlar da değişimin sebebini merak edip böyle bir soru yönelmiş olabilirler. Allah bu değişimin işlerin vaktinin belirlenmesi ve insanların hac zamanını bu yolla bilmesi için olduğunu haber verir. Güneş sistemiyle yılların ve zaman dilimlerinin bilinmesi imkansızdır. Bu yüzden Allah ayı ve hilal sistemini yaratmıştır.

¹⁷⁹

Felek kavramı da ay ve güneş için önemlidir. Mâtürîdî, felek kavramının gök, gökteki yörünge, yörünge ve hız olduğuna dair çeşitli görüşler olduğunu söyler. İbn Abbas'tan nakledilen bir hadisi rivayet eder. Hadise göre Allah dünya semasının altında üç fersah miktarında bir deniz yaratmıştır. Bu dökülmesi engellenmiş ve Allah'ın emriyle havada durmaktadır. Bu deniz ok hızıyla akmaktadır. Güneş, ay ve tüm yıldızlar bu denizde yüzmektedir. Bazıları ise bunlar kendi hallerindedirler ve hareket etmezler. Fakat felek akıp gider demişlerdir. Ona göre ise dairesel dönme hareketi yapan her şeye felek denmektedir. Ayette ay ve güneşin kendi yörüngelerinde yüzdükleri söylenir. Mâtürîdî, ayetin zahirinden gökyüzünde bir deniz ya da nehir olduğu güneş ve ayın o yörüngede yüzdüğü anlamı çıktığını söyler. Bu kavramla ilgili yapılan yorumlar ayın ve güneşin yörüngesini anımsatmaktadır.¹⁸⁰

Zamanın akışı gece ve gündüzün geçmesiyle ölçülür. Ömürlerin bitmesi, zamanın akması, ecellerin tükenmesi gece ve gündüzün akmasıyla oluşur. Mâtürîdî, gece ve gündüzün aynı düzen içerisinde hareket etmesini, art arda gelmesini, sabit

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c. 1, s. 15; c. 5, s. 171; c. 8, s. 99-100. En'am 6/96; Şems 91/4.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c. 6, s. 377-379; c. 7, s. 24-25; c. 14, s. 281.

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c. 1, s. 402-403; c. 8, 264-265.

¹⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, c. 9, s. 365-367.

düzenleri olmasını yaratılmışlıklarına delil kabul eder. Güneş ve ayın hareketleri de bir düzen içerisinde. Dolayısıyla onlar da yaratılmıştır.¹⁸¹

Ayetlerde zamanla ilgili değinilen bir başka konu da fiziki alem ile metafizik alem arasındaki zamanın farklılığıdır. Meleklerin hareketlerinin zamanı dünya hayatına göre bin yıl olan bir gün olarak söylenir. Mâtürîdî, bu kıyaslamamanın metafizik alemdeki sürenin zaman cinsinden ifadesi olduğunu söyler.¹⁸² “Sonra bütün işler sizin hesabınıza göre bin yıl tutan bir günde O’nun katına çıkar” mealindeki ayetle ilgili yorumları aktarır. Bazı müfessirler gök ve yer arasında beş yüz yıllık bir mesafe olduğunu ve meleklerin yeryüzüne inip çıkarak bin yıllık bir mesafe kat ettiklerini söylerler. Ayetlerde geçen bin yıl, elli bin yıl gibi ifadelerle müstakil ve sınırlı bir zaman diliminden ziyade günün büyüklüğünün ifade edildiğini söylerler.¹⁸³

Mâtürîdî, yapılan zaman kıyaslamasının gerçek bir durumu ifade etmek için kullanılmadığını söyler. İnsanlar zor durumda olduklarında zamanın daha yavaş ve uzun olduğunu hissedebilirler. Ya da dünyada kaldıkları zaman içinde bulundukları durum yüzünden onlara çok kısa gibi gelebilir. Ya da Allah katında bir günün bin yıl olarak nitelenmesi süre ve zaman anlamında olmayabilir. Ahiretin sonu için bir sınır çizilemez dolayısıyla nihayeti olmayan her şey için de vakit belirtilmesi gerçek anlamda değil temsildir. Mesela Allah, cennetin büyüklüğünü ifade etmek için de yer ve gökler kadar benzetmesini kullanır. Mâtürîdî’ye göre Allah, insanların daha kolay anlaması için bu ifadeleri kullanmıştır.¹⁸⁴ Bir başka ayette kıyamet gününde insanlara dünyada geçirdikleri zaman sorulduğunda sanki günün bir saati kaldık derler. Bunun sebebi kıyamet gününün dehşetidir. Veya ahirette azap içinde geçen süreleriyle dünyayı kıyaslarlar.¹⁸⁵

3.3. Mâtürîdî ‘de Yaratılış ve Zaman İlişkisi

Kelâmcılar hudûs kavramının, özünde zamansal bir sonralık taşıdığından hareketle zatî ve zamansal ayrımına gitmeden hudûsu “bir şeyin yokluktan sonra var olması” şeklindeki yalın anlamıyla kullanırlar. Bu yaklaşıma göre âlemin hâdis olmasının nedeni, varlık bulmak için Tanrı’ya ihtiyaç duymasıdır. Şayet âlem hâdis

¹⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, c. 5, s. 171.

¹⁸² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, c. 16, s. 103.

¹⁸³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, c. 11, s. 305-306.

¹⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, c. 9, s. 507.

¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, c. 7, s. 74.

değil de kadîm olsaydı var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymazdı ve böyle bir durumda da birden fazla zorunlu varlık söz konusu olurdu.¹⁸⁶

Allah'ı tanımak tabiatın ona kılavuzluk etmesi yöntemiyle mümkündür çünkü duyular yoluyla doğrudan onun bilgisine ulaşma imkânı bulunmamaktadır. Allah'a kılavuzluk eden tabiatın tanıklığı ise zatı itibariyle değil, sıfatına delalet etmesiyle gerçekleşir. Çünkü yokken sonradan vücut bulmak icat ve ihdas olayının bulunduğunu gösterir ve mevcut olan yaratılmış bununla açıklanabilir. Duyulur alemin farklı konumlar arz etmesi ve tek bir varlıkta zıtların bir arada bulunuşu yaratıcının kudretini kanıtlar.¹⁸⁷

Sünnî kelâm geleneğinin önemli isimlerinden olan Mâtürîdî, yaşadığı dönemde âlemin kadim olduğunu iddia edenlere karşı onun sonradan yaratıldığını savunur. Allah dışında kalan bütün varlıklar yokluğundan sonra vücut bulmuştur. Adem yani yokluk kendisini icat edecek bir yaratıcıya muhtaçtır. Birleşme-ayırışma, hayat-ölüm gibi zıtlıkları düzenleyecek bir yaratıcı olması gerekmektedir. Zıtların bir arada bulunduğu alem şuurlu bir yaratıcı tarafından düzenlenmiştir. Bu durumlar alemin kıdemini imkânsız hale getirir.¹⁸⁸

Âlemin kıdemini benimseyen gruplar kendi içerisinde farklılaşmaktadır. Bir kısmı kâinatı oluşturan temel maddenin kadim olduğunu savunmuştur.¹⁸⁹ Dehriyyûn içerisinde ise yaratıcının varlığına ve öncesizliğine inananlar tevhit ilkesine aykırı olarak bütün cevherleri ezelde yaratıcıyla birlikte düşünmüşlerdir.¹⁹⁰ Tabiatçılar, tabiat nesnelerinin yapısal özellikleriyle fonksiyoner olduklarını kabul etmemişler ve tabiatları yerine göre bir araya getiren yerine göre de dağıtan bir varlığın mevcudiyetini gerekli görmüşlerdir. Bu da onlara göre ezelidir. Mu'tezile de ademin şeyliğini kabul ederek ezelde yer aldığını iddia etmiştir.¹⁹¹ Bâtınîler ilk yaratılan maddenin zamandan ve mekândan bağımsız olduğunu iddia ederler. Sabit, eskimez, değişmez, yok olmaz bir yapıya sahip olan bu ilk maddenin var oluş illeti yaratma fiilidir. Fiilin varlığı onun da varlığını gerektirir.¹⁹²

¹⁸⁶ Meçin, "Mollâ Sadrâ'nın Hudûs Yorumu" s. 478.

¹⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 268.

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 109.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 155.

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 250.

¹⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 251.

¹⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, c. 5, s. 397-400.

Kitâbü't-Tevhîd'de alemin öncesizliğini savunanlara çeşitli argümanlarla karşı çıkmıştır. Kıdem taraftarları insanda ezeliyet duygusunun ve zamanın sürekli olduğuna dair bir tasavvura sahiptir. Mâtürîdî'ye göre ilk ihtiyarlık dönemindeki her yaşlı için kıdem, her yeni doğan insan veya bir mekâna yeni gelen insan hakkında da sürekliliğin düşünülebileceğini ancak bu duygunun, söz konusu niteliklerin ezelde var olduğuna kanıt olamayacağını söyler.¹⁹³

Mâtürîdî, kıdem fikrini benimseyen grupların ezeli yaratıcı fikrini ve yoktan yaratılışı zihinlerinde tasavvur edemedikleri için yok saydıklarını söyler. Ona göre bu mesele duyu ile algılanamayacak şeylerdendir ve o yolla idrak etmeye çalışmak kişiyi yanlış sonuçlara ulaştıracaktır. Çünkü alemin yaratıcısına direkt duyu yoluyla ulaşmak imkansızdır.¹⁹⁴ Mâtürîdî, duyularla algılanan şeylerin sonlu oluşu alemin bütünüünün sonlu olduğuna delil olabilir der. Kıdem taraftarlarının zaman fikrini de imkânsız bulur. Çünkü onların mantığıyla geçmişte sonsuza kadar götürülen zaman gelecekte de sonsuza kadar gider bu durumun mümkün olmaması da zamanın yaratılmışlığını kaçınılmaz hale getirir. Ayrıca zaman için bir başlangıç noktası tespit edilemezse zihinde canlandırılması imkân dahilinde olamayacak ve varlığı ortadan kalkacaktır.¹⁹⁵

Kıdem taraftarlarının zaman fikri Mâtürîdî tarafından eleştirilmiştir. Bu doğrultuda öncelikle beka ve kıdem kavramları açıklanır. Beka zaman birimlerinin gelecek bölümüyle ilgilidir, kıdem ise geçmişe yönelik bir sonsuzluktur. Hudûs önce yokken sonradan var olmak anlamında kıdemden zıddıdır. Kıdem ile beka birbirlerinden ayrı statülere sahiptirler. Bu açıklamalardan sonra “Cevherler ahirette sonsuza kadar var olacaksa geriye doğru da sonsuz bir şekilde var olabilirler mi?” sorusuna cevap verir. Meseleyi sayılar üzerinden açıklar. Sayıların sonsuza kadar gitmesi mümkündür ancak hesap için bir başlangıç noktası kabul edilmek zorundadır. Kıdem de sayıların başlangıcı gibidir. Bekada zaman sayılar gibi sonsuza kadar gidebilir ancak kadim olamaz bir başlangıcı olmak zorundadır. Başlangıç ve sonuç farklı statülerdir.¹⁹⁶ Mevcudiyetleri belli süreler önce başlamış nesnelerin varlığı da söz konusu iddiayı geçersiz kılmaktadır. Tabiat nesnelerinin parçalarının taşıdığı bu özelliği parçanın ait

¹⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 110

¹⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 105, 108.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 107.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 61-62.

olduğu bütünler de taşır. Bu sebeple de nesnelerin yaratılmışlığına hükmetmek kaçınılmaz bir sonuç olmuştur.¹⁹⁷

Mâtürîdî, ezeli madde fikrini Bâtınîlerin iddiaları üzerinden ele alır ve bu iddialara karşı çıkar. Eğer söylenen özelliklere sahip bir madde bulunsaydı kadîm olurdu ve yaratmaya konu olmazdı der. Bâtınîlere göre ilk madde yaratma fiilinin sonucudur. O halde yaratma fiiline konu olan her şey zaman içerisinde olmak zorundadır. Eğer onu yok iken yaratan var olmasına sebep olan bir illet varsa var olduğu bir zaman da vardır. Zamana tabi olması da onun kadim olmasını imkânsız kılar. Sonradan olduğunu ortaya çıkarır. Çünkü zamana tabi olan varlıklar sonradan ve yaratılmış olmak zorundadır.¹⁹⁸

Mâtürîdî, zaman ve yaratma ilişkisi bakımından önemli olan “Niçin yaratma daha önce veya sonra gerçekleşmedi?” sorusunu da değerlendirir. Önce konuyla ilgili Mu'tezile kelâmcısı Muhammed İbni Şebîb'in görüşüne yer verir. Muhammed İbni Şebîb'e göre tanrısal alemde zaman yoktur. Bu sebeple “Yaratma niçin daha önce gerçekleşmedi?” şeklinde bir soru sorulamaz. Mâtürîdî, Muhammed İbni Şebîb'in zaman hakkındaki bu görüşünü isabetli bulur ve yaratmanın neden daha önce gerçekleşmediğine dair soruları mantıksız görür. Şu anda veya daha öncesinde yaratmak arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü tanrısal alemde bir zaman söz konusu değildir. Ayrıca yaratma ne zaman gerçekleşirse gerçekleşsin mutlaka ondan önce bir an söz konusu olacaktır. Bu yüzden bu soru mantığa aykırıdır.¹⁹⁹

Te'vilâtü'l Kur'ân'da alemin yaratılış sürecinden bahseden ayetler de zamanla ilintili dikkat çekici bir görüş bulunmaktadır. Yaratma olayının altı günde gerçekleştiğinden bahseden ayetler yorumlanırken iki farklı görüşten bahsedilir. Bahsi geçen sürede nesnelerin asılları yaratılmış olabilir. Diğer varlıklar bu asıllardan doğum veya değişim yoluyla meydana gelmiş olabilir. İkinci yorum ise eşyanın külli ilkelerinin yaratılmış olabileceğine dairdir.²⁰⁰ Eğer nesnelerin asıllarının yaratıldığına dair görüş kabul edilirse altı ile kastedilen süre ve zaman anlamında haftanın altıncı günüdür. Allah bütün varlıkları zaman kategorisi altında yaratmıştır der. Hâdis olan

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 246.

¹⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, c. 5, s. 397-400.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 259-260.

²⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, c. 5, s. 397-400.

her varlığın mutlak bir başlangıcı vardır. Kendisine takdir edilen sürenin başlangıcında ortaya çıkar. Eşya için belirlenen süre biterse nesnelerin varlığı da sona erer.²⁰¹

3.4. Mâtürîdî 'de Allah'ın Sıfatları ve Zaman Arasındaki İlişki

Allah'ın zatına taalluk eden sıfatların tezahürlerinin yaratılmış şeylerde ortaya çıkması, zat-sıfat ilişkisi problemini gündeme getirir. Sıfatlarla tezahürlerinin aynı kabul edilmesi durumunda zamanla ilişkili olarak ortaya çıkan sıfatların hâdis mi kadîm mi olduğu problemi tartışılmıştır. Allah'ın sıfatlarının hâdis kabul edilmesi O'nun kadîmliğine zarar verebilme ihtimalini, kadîm kabul etmek de kadîmlerinin sayısının artması ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Meselenin temelinde ise sıfatların Allah'ın zatının aynı veya gayrı olması ve sıfatların tecellileriyle bir tutulması bulunur. Şayet Allah'ın zatı ve sıfatı aynı ise O'nun zatı mürekkep bir varlıktır. Sıfatlar ayrı kabul edildiğinde ise kadîmlerin sayısı artar.²⁰²

Sıfatlarla ilgili meseleler yaratılış konusuyla da yakından ilişkilidir. Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye mensup kelâmcılar mahlukatın Allah tarafından kudret sıfatının hâdis taallukuyla yaratıldığını savunurlar. Onlara göre ilim ve kudret gibi zati sıfatlar kadîmdir ve Allah'ın zatı ile birlikte bulunurlar. Ancak terzik, tekvin, ihya, imate gibi fiili sıfatlar hâdistir. Mâtürîdî mezhebine mensup alimler ise Allah'ın bütün sıfatlarının kadim olup onun zatı ile kâim olduğunu söylerler. Tekvin ve mükevvenin aynı mı, gayrı mı olduğu konusunda da mezhepler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Eş'arî tekvinin mükevvenin aynı olduğunu, Mu'tezile'nin çoğunluğu ise mükevvenen ayrı olduğunu iddia etmişlerdir.²⁰³ Mâtürîdî alimler ise "O Allah'tır, yaratandır" mealindeki ayete dayanarak Allah'ın kendi zatını "yaratıcı" olmakla vasıflandırdığını savunurlar.²⁰⁴

Mâtürîdî'ye göre Allah tekvin, ilim, irade, işitme, görme gibi sıfatlarla ezelden beri nitelenir ancak bu sıfatlara konu olan durumlar hâdistir. Yani işitilen, görülen, yaratılan şeyler sonradan oluşmuştur. Mâtürîdî, Allah'a ait sıfatlardan bahsedildiğinde sıfatlara konu olan hususlar zamanlarıyla birlikte söylenmelidir der. Şayet vakitleri belirtilmezse onların ezeli olduğu gibi yanlış bir algı ortaya çıkar. Zaman mefhumu ya

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, c. 5, s. 397-400; c. 7, s. 148-149.

²⁰² Baktır, Mehmed, "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam Araştırmaları Der.*, 2003, s. 93.

²⁰³ Sâbûnî, Nûreddin Es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, Ter. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2018, s. 81.

²⁰⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, s. 82.

da zamana bağılı hareket etmek yaratılmış varlıklar için söz konusudur. Yaratmanın belli bir planlaması ve düzeni olmalıdır ancak bu Allah'ın bir zaman boyutu içerisinde olduğunu ya da zamana bağılı hareket etmek zorunda olduğunu göstermez. Çünkü zamana bağılı olmak acizlik belirtisidir.²⁰⁵

Tekvin sıfatı ezeli olmasına rağmen yaratılış sonradan gerçekleşmiştir. Mâtürîdî'ye göre tekvin sıfatının ezeli olmasına rağmen varlıkların sonradan yaratılmış olması Allah'ın aciz olduğunu göstermez. Yaratılışın belli bir zamanı ve planlaması vardır. Varlıklar bu zaman içerisinde ortaya çıkmazsa asıl acizlik o zaman olur. İrade ve ilim sıfatında da durum aynıdır, gerçekleşmedikleri takdirde bilgisizlik ve cebir gündeme gelir. Buna mukabil olacağı (planlandığı) zamanda vücut bulması için tekvin çerçevesine girmişse aczden söz edilemez, İşitme, görme, lütufkârlık ve cömertlik de böyledir. Allah, bunlarla ezelden beri vasıflanmış olmakla birlikte işitilen, görülen ve sözü edilen diğer hususlar hâdistir. İşte yaratılmışlığın işleyişi bu çizgi üzerinde seyrederek.²⁰⁶

Allah'ın sıfatları zikredildiğinde konuları vakitleriyle birlikte zikredilmelidir. Bu doğrultuda Allah'a acizlik atfedilmemesi için mükevvenin de vakte bağılı olduğu belirtilmelidir.²⁰⁷ Aksi takdirde ya ezeli olduğu düşüncesi ortaya çıkar ya da zamanının Allah tarafından bilinmediği zannedilebilir. Bu da acizlik sayılabilir. Mâtürîdî, vakti tekvinin yani yaratmanın bir unsuru olarak görmez. Çünkü bir zamana tabi olmak yaratılmışlık belirtisidir.²⁰⁸

Vücut bulmak, sonradan olmak gibi kavramların hepsi vücut bulana aittir. Allah'ın tekvin sıfatı ile ilgili değildir. Allah her şeyi nasıl ve ne zaman olması gerekiyorsa meydana getirir. İlâhi emirler, nehiyleri, va'd ve va'idler Allah'ın "kün" emrine dahildir. Meydana gelecek şeylerin zamanları ve mekanları sürekli değişmesine rağmen kün emri olmuş ve olacak her şeyi haber verir.²⁰⁹

Allah'ın ezelden beri tekvin sıfatına sahip olması yaratıklarında ezeli sıfatına sahip olmasını gerektirmez. Nesnelerin olması gerektiği gibi ve planlanan zamanda vücut bulması için Allah ezelde tekvinle nitelenmiştir. Burada sonradan olmuşluk Allah'ın sıfatıyla değil vücut bulan varlıkla ilgili bir durumdur. Allah kendisine has fiil, ilim ve benzerleriyle nitelendirildiğinde bunlara ezelden beri sahip olduğu

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 131.

²⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 133.

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 133.

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 131-130.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 133.

söylenmelidir. Ancak onun fiillerinin konusunu teşkil eden şeyler ezeli değildir onların bir vakti vardır.²¹⁰

Mâtürîdî, Allah'ın yaratma ile ilgili sıfatlarının sonucunun neden ezelden beri ortaya çıkmadığına dair probleme de değinir. Şayet bu durumda nesnelerin ezeli olması kastediliyorsa bunu imkânsız görür. Çünkü ezeli olmalarını kabul etmek nesnelerin öncesizliğini kabul etmek olur ve öncesizlik fikri de yaratılmayı anlamsız kılar. Her bir nesnenin zamanı gelince vücut bulması için Allah tarafından doğrudan yaratıldığını kabul etmek daha isabetli bir görüştür.²¹¹

Ezelde Allah'ın ilim, kudret, irade ve tekvinine konu olan her şey kadîm olsaydı fiilen vücut bulması sırasında Allah'ı kudret ve fiille nitelemek mümkün olmazdı. Aksine, onun tekvini her şeyi olacağını bildiği gibi meydana getirmesidir. Allah ezelden beri vasıflandığı bir tekvinle irade eder, çünkü O, zatına hâdislerin gelmesinden münezzehtir. Neticede ezel açısından söz konusu edilen “her şey” yaratılmışlık özellikleri tarafından kuşatılıp sonradanlığı sübut bulan alem statüsüne girmiş olur.²¹²

Mâtürîdî, Allah'tan yaratma fiilinin sadır oluşunun ezelde gerçekleşmemesiyle ilgili iki sebep olabileceğini söyler. İlki bu durumun Allah'ın zatından ötürü olabileceğidir. Eğer böyle ise ebediyen yaratmanın gerçekleşmemesi gerekir çünkü Allah'ın zatında değişim söz konusu olamaz. Zatı dışında bir sebebe bağlıdır denilirse de başka bir şeye bağlılık onu gerçek fail konumundan uzaklaştırır. Dolayısıyla Allah'ın bizzat ve ezelden beri fail olduğu kabul edilmelidir.²¹³

²¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 130.

²¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 260-261.

²¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 247.

²¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 129.

SONUÇ

Düşünce tarihi boyunca zaman ve yaratma ile ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Mahiyeti hususunda dahi ortak bir noktada buluşulamayan zaman kavramının alemle ve Tanrı ile ilişkisi ciddi tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ezeli ve ebedi sıfatını sadece Tanrı'ya atfeden kelâm düşünürleri zamanın da diğer varlıklar gibi yaratılmış olduğunu savunurlar. Ancak Allah katında zamanın var olup olmadığı, zamanın ne aşamada yaratıldığı üzerinde soru işaretleri bulunur. Tanrı'ya atfedilen ezeli ve ebedi sıfatlarının da zamanın farklı bir boyutunu ifade ettiğini kabul edersek tanrısal alemde böyle bir boyutun varlığını kabul etmek gerekecektir. Önce ve sonranın söz konusu olduğu her alanda zamansal bir süreçten bahsetmek mümkündür. Ancak zaman Tanrısal âlemde ve fiziki âlemde farklı boyutlarıyla değerlendirilebilir.

İslâm düşüncesinde varlığın kaynağına dair iki temel görüş bulunur: yaratma ve sûdur. Kelâm geleneğinde yaratılış fikri savunulurken felsefede sudûr teorisi savunulmuştur. Yoktan yaratma ve âlemin zamansal olarak yokluktan sonra meydana gelmesi kelâmcılar tarafından isbât-ı vâcib meselesinde kullanılan en meşhur delillerden birinin temel dayanakları olmuştur. Hudûs teorisinde eşyanın zamansal olarak yoklukla öncelenmesinden yola çıkılarak mutlak yaratıcıya ulaşılmıştır. Kelâmcıların savunduğu bu teori zamansal hudûs olarak da adlandırılmıştır. Teorinin kendine has bir varlık kategorisi bulunmaktadır. Kelâmcılar Allah'ı muhdîs kabul ederken onun dışında kalan bütün varlıkları hâdis kabul etmektedir. Dolayısıyla mevcudatın tamamı zamansal olarak Allah'ın zatından sonra Yaratıcı tarafından vücuda getirilmiştir.

Hudûs kavramı İslâm filozoflarında da karşımıza çıkmaktadır. Varlığı ay-üstü ve ay-altı olarak ayıran Müslüman felsefeciler ay-üstü âlemin zâtî hudûsla yaratıldığını savunarak kelâmcılardan farklılaşmışlardır. Bu düşünceye göre Tanrı ay-üstü âlemdeki varlıkları sadece zatı ile önceler. Zaman da Allah'ın zatı ile öncelediği varlıklardandır. Yani zamanın var olmasıyla Tanrı arasında zamansal bir ara yoktur. Ay-altı âlemdeki varlıklar ise hem zâtî hem de zamansal olarak Tanrı'dan sonradır.

Hudûs ve zaman kavramlarını Mâtürîdî'nin görüşleri çerçevesinde incelediğimizde çeşitli sonuçlara ulaşmaktayız. Onun görüşlerinde zaman kavramı hem varlıkların hâdis oluşu ispat edilirken kullanılmış hem de yaratma olayı çerçevesinde farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Varlıkların zaman içerisinde

gösterdikleri değişim, bozulma, çürüme gibi durumları onların gelip geçici olduğuna, sonradan yaratıldığına, bir yaratıcıya muhtaç olduklarına delil olarak gösterilmiştir. Allah dışında kalan bütün mevcudat zamansal olarak ondan sonra varlık bulmuştur. Yaratılmış varlıklar her yönüyle Allah’a muhtaçtır.

Kitâbü’t-Tevhîd’de çeşitli mezheplerin ve felsefi akımların görüşlerini eleştiren Mâtürîdî, alemin kıdemi meselesine geniş yer ayırmıştır. Kıdem sıfatının sadece Allah’a ait olduğunu, diğer varlıkların hepsinin hâdis olduğunu savunmuştur. Âlemin hâdis olduğunun çeşitli düşünürlerce kabul edilmemesini de farklı sebeplere bağlamıştır. Konu İslâm’ın temeli olan Tevhit ilkesini savunmak kaygısıyla ele alınmıştır. Tekvin sıfatı ve yaratılış konusunu ele alırken yaratmanın herhangi bir zamanda gerçekleşmediğinden bahsetmiştir. Ancak Kur’an’da “altı günde yaratma” mevzusundan bahseden ayetleri yorumlarken yaratılış sürecinin mahiyetini bilemeyeceğimiz gün adı verilen dönemlerde gerçekleşmiş olabileceğini söyler. Buradan yola çıkarak ilk yaratmanın müstakil bir zamanda ya da zaman boyutunda gerçekleşmediğini ancak süreç olarak yaratmanın belli bir dönemde gerçekleştiğini savunduğunu söyleyebiliriz.

Zaman konusunu müstakil olarak incelemeyen Mâtürîdî, tefsirinin çeşitli yerlerinde meseleyle ilgili ayetleri yorumlarken önceki görüşlerden bahsetmiş bazen de kendi görüşlerini aktarmıştır. Güneş ve ayın insanların zamanı takdir etmesi için yaratıldığını belirtir. Tanrısal alemde zamanın varlığı meselesine gelince ahirette zamanın farklı bir boyutunun kabul edilebileceğini savunur. Ayrıca Te’vilât’ta başlangıçsız olmak ve sonsuz olmak mertebelerinin farklı kategorilerde olduğunu, sonradan yaratılmış bir varlığın ahirette sonsuz bir hayat yaşayabilmesinin mümkün olduğunu söyler. Yine zamanla ilişkili ayetlere yaptığı yorumlardan yola çıkarak zamanın insan için göreceli olduğunu savunduğu söylenebilir. İnsanın içinde bulunduğu ruh haline göre zamanı farklı şekillerde hissedebileceğini kabul eder.

Mâtürîdî, zaman boyutunda olmayı, zamana bağlı olarak hareket etmeyi hâdis varlıkların bir özelliği olarak kabul eder. Varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan Tanrı zamandan münezzehtir. Ancak yaratılmış varlıklar zaman boyutu içerisinde yer alırlar ve zamana bağımlı olmaları, zaman içerisindeki değişimleri onların hâdis olduğuna işaret eder.²¹⁴

²¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 131

İlahi sıfatların ezeli mi hâdis mi olduğu da Tanrı ve zaman ilişkisi bağlamında tartışılan konulardandır. Mâtürîdî, Allah'ın sıfatlarının zatıyla birlikte kadîm olduğunu savunur. Allah irade, tekvin, ilim gibi sıfatlarla ezelden beri nitelenir. Ancak sıfatların taalluk ettiği şeyler hâdistir. Bu yüzden ilahi sıfatlara konu olan şeyler zamanlarıyla birlikte anılmalıdır. Aksi takdirde ya eşyanın da sıfatlarla birlikte ezeli olduğu ya da Allah'ın aciz olduğu gibi yanlış sonuçlar ortaya çıkabilir.

Allah ve alem ilişkisinde önemli bir kavram olan zaman düşünürler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Çeşitli boyutları olan bu meseleyle ilgili İslâm felsefesi alanında önemli çalışmalar yapılmıştır. Kelâm literatüründe de konuyla ilgili önemli çalışmalar vardır ancak mesele daha derinlemesine incelenmeye müsaittir. Özellikle kelâmın ve felsefenin konularının benzeştiği dönemler konuyla ilgili zengin bir birikime sahiptir diyebiliriz. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar literatüre önemli katkılar sağlayabilir.

KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.
- Alper, Hülya, “Mâtürîdîlik Ekolü”, *Metafizik*, haz. Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.
- Alper, Hülya, “Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî’de Ma’dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, ss. 33-58, 2013.
- Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, İz Yay., İstanbul 2016.
- Altıntaş, Hayrani, “Dehriyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 9, ss. 107-109, İstanbul 1994.
- Aristoteles, *Metafizik*, Ter. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2012.
- Aristoteles, *Metafizik*, Ter. Ahmet Cevizci, Yazko Felsefe Dergisi.
- Atay, Hüseyin, “Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez, Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, Temmuz 2017.
- Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbni Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Ayasbeyoğlu, Nevzat, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955.
- Aygün, Fatma, “Allah’ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Hudûs Delili (Hadesü’l A’yân Delili)”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, ss. 161-187, 2016.
- Aygün, Fatma, “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Deliller: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, *Kader*, c. 16, sy. 1, ss. 157-187, 2018.
- Azimli, Mehmet, “Mâtürîdî Çağında Türkistan”, *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*, ed. Raşit Akpınar-Recep Tuzcu-Aslı Menekşe, Önsöz Yayınları, İstanbul 2018.
- Baktır, Mehmed, “Allah’ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”, *Kelam Araştırmaları Der.*, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, Semerkand Yay., İstanbul 2015.
- Bulğen, Mehmet, “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman Ve Sürekli Yeniden Yaratma”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 14, sy. 1, ss. 279-297, 2016.

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, Tarifat, Ter. Arif Erkan, İstanbul, 1997.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Şerhu'l Mevâkıf*, Ter. Ömer Türker, Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2015.
- Çağrıncı, Mustafa, “Yaratma”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 43, ss. 324-329, İstanbul 2013.
- Çelebi, İlyas, “Sermedî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. EK-2, , ss. 496-497, Ankara 2019
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Düzgün, Şaban Ali, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, Kuban Matbaacılık, Ankara 2018.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî Ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Otto Yayınları, Ankara 2019.
- Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Ter. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013.
- Ekinci, Özgün, “Zamana Yazgılı Olmak ve Mekanda Kaybolan Zaman”, *Metafizik-Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yay., 2018.
- Erdoğan, İsmail, “Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 633-638, 2000
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Ter. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.
- Fahri, Macit, “İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, *The Muslim World*, Ter. Mehmet Dağ, sy. 2, ss. 153-167, 1982.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Ter. Nafiz Danışman, MEB Yay., Ankara 2001.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf*, Ter. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008.

- Fazlurrahman, “Mîr Dâmâd’ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran’da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı”, *Journal Of Istanbul University Faculty Of Theology*, Ter. Nesim Doru, ss. 231-246, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, Ter. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, Ter. Ali Durusoy, Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013.
- Görgün, Tahsin, “Mahiyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 27, ss. 336-338, Ankara 2003.
- Göz, Kemal, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sy. 12, ss. 358-371, 2018.
- Haçerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitapevi, 1993.
- Hüseyin, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip”, *Felsefe Dünyası*, Ter: Gürbüz Deniz, sy. 33, ss. 91-99, 2001.
- Işık, Emin, “Fâtır Sûresi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12, ss. 240-241, İstanbul 1995.
- Izutsu, Toshihiko, “Mîr Dâmâd ve Metafiziği”, Ter. Nesim Doru, *Eskiye Dergisi*, c. 30, ss. 175-184, 2015.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *El-Fasl*, Ter. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.
- İbn Kutluboğa, Ebû’l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcü’t-Terâcim*, 1414\1992.
- İbn Manzûr, *Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. “Lisânü’l-Arab”*, Dârü’l-Maârif, Kahire, 2003.
- İbni Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Risaleler*, Ter. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitâbiyât Yay. Ankara 2004.
- İbni Sina, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik 2*, Ter. Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.
- Karataş, Cağfer, *Bâkıllâni’ye Göre Allah Ve Alem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa 2003.
- Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12, ss. 145-162, İstanbul 1995.
- Kaya, Mahmut, “Sudûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 37, ss. 467-468, İstanbul 2009.

- Kılavuz, Ulvi Murat, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*, Doktora Tezi, Bursa 2007.
- Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelamda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Kılıç, Muhammet Fatih, “İbni Sînâ’nın Hudûs Yorumu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2011.
- Kılıç, Muhammet Fatih, *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, Önsöz Yay., İstanbul, 2019.
- Kılıç, Muhammet Fatih, İbni Sina’da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Kasım 2017, c. 9, sy. 17, ss. 1057-1073, Kasım 2017.
- Kılıç, Sinan, “Varlık Ve Hiçlik”, *Metafizik-Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yay., 2018.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî, *Kureşî, el-Cevâhirü’l-muğıyye* nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, 1413/1913.
- Kurt, E. Mazhar, *Yaratılış Tabiatın İlâhi Emirle Varoluşu*, Mavi Ufuklar Yay., İzmir, 2010.
- Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara, Temmuz 2017.
- Kutluer, İlhan, “Cevher”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 7, ss. 450-455, İstanbul 1993.
- Kutluer, İlhan, “Zaman”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 44, ss. 111-114, İstanbul 2013.
- Macdonald, D. B., “Mâtürîdî”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1978.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, ter: Bekir Topaloğlu, İsam Yay., İstanbul 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Yayınları, İstanbul 2019.
- Meçin, Mahmut, “Molla Sadrâ’nın Hudûs Yorumu”, *Kader*, 2019, c. 17, sy. 2, ss. 474-495, 2019.
- Meçin, Mahmut, *Molla Sadrâ’da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.
- Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

- Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 18, ss. 304-309, İstanbul, 1998.
- Necmeddin En-Neseî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed En-Neseî Es-Semerkindî, *El-Kand Fî Ulemâi Semerkand*, nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbi, Riyad, 1412/1991.
- Neseî, Ebü'l-Muîn, *Tebsîratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Claude Salame, Dimaşk 1990, c. 1.
- Önal, Recep, “Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Kelam İlmi'ndeki Yeri”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, c. 8, sy. 3, ss. 325-360, 2013.
- Özen, Şükrü, “Mâtürîdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, ss. 146-151, Ankara 2003.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Yaratılış*, Kuramer Yay., İstanbul 2015.
- Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2015.
- Platon, *Timaios*, Ter. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2015.
- Plotinus, *Enneadlar*, Ter. Zeki Özcan, İz Yay., Bursa 1996.
- Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Ter. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Ter. Lütfullah Cebeci- Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, İstanbul, c. 2, 2008.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *El-Muhassal*, Ter. Hüseyin Atay, s. 75, 118, 125. Tekin, Özkan, *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları*, Doktora Tezi, Ankara, 2019.
- Sâbûnî, Nûreddin Es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Ter. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2018.
- Sinanoğlu, Mustafa, “İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı”, *Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Sempozyumu*, İstanbul 2009.
- Şahin, Hüseyin, *Tanrı'yı İspatta Klasik ve Çağdaş, Teistik Delillerin Karşılaştırılması*, Doktora Tezi, Ankara, 2014.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, Ter. Muhammet Tan, Yeni Akademi Yay., İzmir 2006.
- Şeker, Fatih M., “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, *MÜİF Dergisi*, İstanbul, 2012, sy. 42, ss. 5-46, İstanbul, 2012.

- Şimşek, İsmail, “Düşünce Tarihinde Ortaya Çıkan Varoluşa Dair Teoriler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2018, c. 11, sy. 60, ss. 675-683, 2018.
- Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *El-Makâsıd*, Ter. İrfan Eyibil, Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2019.
- Topakkaya, Arslan, “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 13, ss. 219-232, 2012.
- Topakkaya, Arslan, *Felsefe Din ve Kültürde Zaman*, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Topaloğlu, Bekir, “Hâlik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. 15.
- Topaloğlu, Bekir, “Mâturîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, ss. 151-157, Ankara 2003.
- Topaloğlu, Bekir, “Musavvir” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31, ss. 241, Ankara 2020.
- Topaloğlu, Bekir, “Sânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 36, ss. 106-107, İstanbul 2009,
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012.
- Uluç, Tahir, *İmâm Mâturîdî’nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul 2017.
- Üçer, İbrahim Halil, “Sudur Teorisi”, *Metafizik*, Haz. Ömer Türker, Ketebe Yay., İstanbul 2021.
- Wisnovsky, Robert, “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, ss. 85-118, 2004.
- Ya’kûbî, Ebû’l-Abbâs Ahmed B. Ebî Ya’kûb İshâk B. Ca’fer B. Vehb B. Vâzih el-Ya’kûbî, *Kitâbü’l-Büldân*, nşr. M. Emîn Dannâvî, Beyrut, 1422\2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Adem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 1, ss. 356-357, İstanbul 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “An”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 3, ss. 100-101, İstanbul 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 3, ss. 337-342, İstanbul, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ayn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 4, ss. 256, İstanbul 1991.
- Yazıcı, Muhammet, “Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, ss. 201-260, Erzurum, 2007.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Zehraveyn Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Yeşilyurt, Temel, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, ss. 337-355, Elazığ, 2000.

Yıldırım, Ali Ömer, “Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristanî’nin Bu Delile Katkısı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 57, 2013.

Yıldırım, Ömer Ali, “İslam Düşüncesinde Yoktan Yaratma Ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir Tartışma” *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sy. 10/2, 2012, ss. 251-274, 2012.

Zemahşerî, Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘An Haqā’iki Gavâmizi’t-Tenzîl Ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl Fî Vücûhi’t-Te’vîl*, Ter. Muhammed Coşkun, Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul 2016, c. 1.

