T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

ŞEMSÜDDÎN es-SEMERKANDÎ'NİN HUDÛS ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Erol SÖNMEZ

BURSA 2025

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

ŞEMSÜDDÎN es-SEMERKANDÎ'NİN HUDÛS ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Erol SÖNMEZ

Danışman:

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

BURSA 2025

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYALBİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 702123065 numaralı Erol SÖNMEZ'in hazırladığı ''Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Hudûs Anlayışı'' başlıklı Yüksek Lisans Tezi ile ilgili savunma sınavı, ……/……/2025 günü ……-…… saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın tezinin (başarılı/başarısız) olduğuna (oy birliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Bursa Uludağ Üniversitesi

……/……/2025

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: …/…/2025

Tez Başlığı / Konusu: Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Hudûs Anlayışı
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 74 sayfalık kısmına ilişkin, 24/06/2025 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %6 'dır. Uygulanan filtrelemeler:
Kaynakça hariç
5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.

…/…/2025

Adı Soyadı: Erol SÖNMEZ
Öğrenci No: 702123065
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: Kelam
Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum ‘’Şemsüddîn es-Semerkandî’nin Hudûs Anlayışı’’ başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal türü cümle ve paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

10.06.2025

Adı Soyadı	**:** Erol SÖNMEZ
Öğrenci No	**:** 702123065
Anabilim Dalı	**:** Temel İslam Bilimleri
Programı	**:** Kelam
Tezin Niteliği	**:** Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı Soyadı	**: Erol SÖNMEZ**
Üniversite	**: Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**: Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim Dalı	**: Temel İslam Bilimleri**
Bilim Dalı	**: Kelam**
Tezin Niteliği	**: Yüksek Lisans**
Tez Danışmanı	**: Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ**

Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Hudûs Anlayışı

Semerkandî, Hanefî/Mâtürîdî ekolünün müteahhir dönem temsilcisi olarak kabul gören çok yönlü muhakkik bir âlimdir. O, yaşadığı dönemde kelâm, felsefe, mantık, matematik ve geometri alanlarına dair yazdığı eserleriyle tanınmış ve bu alanlardaki yetkinliğini ortaya koymuştur. Bu araştırmada onun, Tanrı-âlem ilişkisinde âlemin sonradan yaratılmış olmasının zamana nispeti bağlamında ortaya çıkan ve sonrasında yabancı kültürlerden tevarüs edilen atom teorisinin, âlemin yaratılmış olmasından hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmek (isbât-ı vâcib) için kelâmcılar tarafından mutlak kudret ve irade sahibi bir yaratıcıyı ispatlamaya yönelik evrilerek kozmolojik bir delil halini alan "hudûs" kavramı hakkındaki görüşleri konu edinilmiştir. Bu bağlamda onun kendi eserleri üzerinden hudûs anlayışı tahlil ve tasvir edilmiştir.

Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, kapsamı, amacı, yöntemi, kaynakları ve Semerkandî'nin şahsî ve ilmî kimliği hakkında kısa ve öz bilgiler aktarılmıştır. Birinci bölümde, Semerkandî'nin hudûs anlayışının daha iyi kavranabilmesi ve mukayese imkânı elde etmek hedeflenerek, hudûs hakkında tarihî ve nazarî bir zemin oluşturulmuştur. İkinci bölümde ise onun hudûs anlayışını ortaya koyabilmek adına, hudûsla ilgili meseleler, kavram ve tanımlar onun kendi eserleri üzerinden aktarılmıştır. Son olarak ise sonuç bölümünde onun hudûs anlayışı hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: **Kelâm, isbât-ı vâcib, kozmolojik delil, hudûs, imkân**

ABSTRACT

Name and Surname	**: Erol SÖNMEZ**
University	**: Bursa Uludağ University**
Institute	**: Institute of Social Sciences**
Field	**: Basic Islamic Sciences**
Subfield	**: Kalam**
Degree Avarded	**: Master**
Supervisor	**: Prof. PhD. Ulvi Murat KILAVUZ**

Understanding of Huduth in Shams al-Din al-Samarqandī

al-Samarqandī is a versatile and scholarly scholar who is accepted as a representative of the Hanafi/Māturīdī school of thought during the mutaakhkhir period. He was known for his works in the fields of theology, philosophy, logic, mathematics and geometry during his lifetime and demonstrated his competence in these fields. This research examines his views on the concept of "hudūth", which emerged in the context of the time relation of the creation of the universe later in the God-universe relationship and later evolved into a cosmological argument by the theologians to prove the existence of God (ithbāt al-wājib) based on the creation of the universe in the atomic theory inherited from foreign cultures. In this context, his understanding of hudūth was analyzed and described through his own works.

In the introduction, brief and concise information about the subject, importance, scope, purpose, method, sources of the research and al-Samarqandī's personal and scientific personality is given. In the first section, an attempt is made to establish a historical and theoretical basis for the subject of hudūth, aiming to better understand al-Samarqandī's understanding of hudūth and to provide a comparative opportunity. In the second section, in order to reveal his understanding of hudūth, issues, concepts and definitions related to hudūth are analyzed and described through his own works. Finally, in the conclusion section, a general evaluation is made about his understanding of hudūth.

Keywords: Islamic theology (Kalam), *ithbāt al-wājib* (demonstration of the existence of God), the cosmological argument, *hudūth* (temporality), *imkān* (contingency)

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**

YEMİN METNİ ..... **v**

ÖZET ..... **vi**

ABSTRACT ..... **vii**

İÇİNDEKİLER ..... **viii**

KISALTMALAR ..... **x**

GİRİŞ **1**

A. Araştırmanın Konusu ve Önemi 1

B. Araştırmanın Kapsamı ve Amacı 1

C. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları 3

D. Semerkandî'nin Şahsî ve İlmî Yönü 3

BİRİNCİ BÖLÜM

SEMERKANDÎ ÖNCESİ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE HUDÛS: TARİHÎ VE NAZARÎ ZEMİN

A. Hudûsun Kur'ânî Temeli: Yaratma 6

B. Hudûsun Sistematik Formu: Kozmolojik Delil 11

C. Mütekaddimîn Dönemi Sünnî Kelâmında Hudûs 18

1. İbn Küllâb el-Basrî 18
2. Ebü'l Hasen el-Eş'arî 19
3. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî 20
4. Ebû Bekr el-Bâkıllânî 23
5. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî 25
6. Ebû Hâmid el-Gazzâlî 28
7. Ebü'l-Muîn en-Nesefî 30

D. İslâm Felsefesinde Hudûs: İbn Sînâ Örneği 33

E. Müteahhirîn Dönemi Sünnî Kelâmında Hudûs: Fahreddin er-Râzî Örneği 37

İKİNCİ BÖLÜM

SEMERKANDÎ'NİN HUDÛS GÖRÜŞÜ

A. Semerkandî'de Hudûsun Zemini: Varlık Tasavvuru 41

1. Varlık-Mâhiyet 41
   a. Varlık 41

b. Mâhiyet 47
2. İllet-Ma‘lûl 50
a. İllet 50
b. Ma‘lûl 53
B. Semerkandî’de Hudûs: Kavramlar ve Tanımlar 54
1. Hudûs ve Kıdem 54
2. Cevher, Araz ve Cisim 55
C. Semerkandî’de Müessire Muhtaç Olmanın İlleti: Hudûs-İmkân 56
D. Semerkandî’de Âlemin Hudûsu 59
SONUÇ 64
KAYNAKÇA 66

KISALTMALAR

akt. : Aktaran
b. : bin, ibn (Oğlu)
bk. : Bakınız
bs. : Basım
çev. : Çeviren
d. : Doğum
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
ed. : Editör
Hz. : Hazreti
haz. : Hazırlayan
İSAM : TDV İslâm Araştırmaları Merkezi
m. : Miladi
m.ö. : Milattan önce
nşr. : Neşreden
ö. : Ölüm
s. : Sayfa
sy. : Sayı
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik eden
vb. : ve benzerleri
vd. : ve diğerleri

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Önemi

İslâm düşüncesinde hudûs, kelâm ve felsefenin ana konularının başında gelmektedir. Nitekim her iki geleneğin de ana konuları Tanrı ve âlem olmakla birlikte, asıl gayenin bu hususta hakikate ermek ve doğru bilgiye ulaşmak olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla hudûs kavramı ve buna dair düşünceler, her iki gelenekte de ana konuların üzerine inşa edildiği temel meseledir.

Kelâm geleneği içerisinde hudûs kavramının iki bağlamda değerlendirildiğini söylemek mümkündür. İlki; Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında, âlemin bir başlangıcı olup, yokluk tarafından öncelendiğini ve yokluktan varlığa çıkışında zamana nispetle sonradan olmayı ifade eden hudûs anlayışıdır. İkincisi ise; yabancı kültürlerden tevarüs edilen atom teorisinin kelâmcılar tarafından âlemin yoklukla öncelenerek sonradan var olması, fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak, zâtı gereği zorunlu yegâne vâcib varlık olan Yüce Allah'a dayandırılarak, O'nun varlığını ispata yönelik (isbât-ı vâcib) kullanılan bir delile evrilmesiyle, kozmolojik bir delili ifade eden hudûs anlayışıdır.

Hudûs görüşü İslâm düşüncesinde kelâmcıların, diğer kelâmî ve felsefî meseleler hakkındaki görüşlerini belirlemede temel ilke konumundadır. Öyle ki onun için diğer meselelerle olan ilişkisi bağlamında manivela işlevinde olduğu benzetmesi yapılır. Bir ekolün, görüşlerini Tanrı-âlem ilişkisi doğrultusunda inşa ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim kelâmcılar hudûs anlayışları doğrultusunda âlemin yaratıcısı olan Yüce Allah'ın varlığını ispata yönelmişler ve sonrasında O yaratıcının fâil-î muhtâr ve kâdir-i mutlak olduğunu, âlemdeki tüm oluş ve bozuluşun O'nun kudretine dayandığını ve O'nun yaratması olduğunu hudûs delili üzerinden ispat etmişlerdir.

B. Araştırmanın Kapsamı ve Amacı

Bu çalışmada Hanefî/Mâtürîdî ekolüne mensup olduğu kabul edilen ve kelâm, felsefe, mantık, matematik ve astronomi alanlarındaki eserleriyle tanınan Şemsüddîn es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) hudûs görüşü konu edinilmiştir. Onun hudûs görüşünü ortaya koymak ve İslâm düşünce gelenekleri içerisindeki konumunu belirleyebilmek için

ilk bölümde hudûs görüşünün İslâm düşüncesindeki tarihsel süreci, dönem ve ekoller kapsamında ele alınmış ve önemli görülen ekol ve mensuplarının görüşleri bu bağlamda beş başlık altında özetlenip aktarılmıştır. İlk olarak, Müslümanların âlem tasavvurlarının oluşmasında ve dolayısıyla hudûs görüşünü benimsemelerindeki temel etken olarak gördüğümüz Kur'ân temelli yaratma anlayışı konu edinilmiştir. İkinci olarak, Müslümanların âlemin sonradan, irade ve kudret sahibi bir yaratıcı tarafından yaratıldığını ifade etme bağlamında değerlendirdikleri hudûsun nasıl sistematik bir delile evrildiğini ortaya koyma amacıyla, Müslümanların yabancı kültür ve öğretilerin de etkisiyle kozmolojiye olan yönelimleri, bu yönelim ve etkileşim sebebiyle oluşan kendi görüşlerini daha sistemli bir hale getirme gayretinin sonucu olarak da onların yabancı kültürlerden tevarüs ettikleri atom teorisini dönüştürerek isbât-ı vâcib bağlamında kullanmalarıyla kozmolojik bir delil halini alan hudûs konu edilmiştir. Üçüncü olarak, Semerkandî öncesi hudûs anlayışı hakkında fikir sahibi olmak hedeflenerek, mütekaddimîn dönemi kelâmı kapsamında önemli görülen şahısların hudûs görüşleri özetlenerek aktarılmıştır. Dördüncü olarak, Semerkandî'nin hudûs anlayışı üzerinde bir etkisinin olup olmadığını tespit etmek amacıyla, görüşleriyle ve özellikle de hudûs hakkında kelâmcılara yönelik eleştirileriyle, Semerkandî'nin de içinde bulunduğu müteahhirîn dönemi kelâmı üzerinde önemli ölçüde etkisi olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) görüşlerine İslâm felsefesinde hudûs başlığı altında yer verilmiştir. Beşinci olarak ise; Semerkandî'nin hudûs anlayışı hakkında fikir sahibi olmak amacıyla, müteahhirîn dönemi kelâmında hudûs başlığı altında, dönemin en etkili ismi olan Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşlerine yer verilmiştir.

Araştırmanın ikinci bölümde ise dönemi ve Semerkandî'nin hudûs anlayışını tespit ve tasvir etmek hedeflenmiştir. İlk olarak onun anlayışına zemin teşkil ettiği düşünülerek varlık tasavvuru başlığı altında; varlık-mâhiyet, illet-ma'lûl hakkındaki görüşleri özetlenerek aktarılmıştır. İkinci olarak, hudûs ile ilgili en temel ve önemli olan; hudûs, kıdem, cevher, araz, cisim gibi kavramlar ve tanımları aktarılmıştır. Üçüncü olarak, yine bu kapsamda önemli bir konu olan "müessire muhtaç olmanın illeti" konusunda Semerkandî'nin görüşleri özetlenerek aktarılmıştır. Son olarak da onun âlemin hudûsu hakkındaki görüşleri ve bu hususta ortaya koyduğu deliller tespit edilerek aktarılmıştır.

Sonuç olarak yapılan bu çalışmada Semerkandî'nin hudûs anlayışı ve bu konuyla ilişkisi bağlamında isbât-ı vâcib ve Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerinin ortaya konulması

amaçlanmıştır. Dolayısıyla Semerkandî'nin varlık tasavvuru hakkında da bir fikir elde ederek İslâm düşünce gelenekleri içerisindeki konumu ve ilmî kimliğinin belirlenmesi de hedeflenmiştir.

C. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Bu çalışmada Semerkandî'nin *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* ve yine kendisinin bu eser üzerine yazmış olduğu şerh olan *el-Meârif fi şerhi's-Sahâif* isimli kelâma dair olan iki eseri ile *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* isimli varlığa dair eseri *ve Ehli's-sünne ve'l-cemâa* isimli akaide dair risalesi birincil kaynak olarak değerlendirilmiş ve müracaat edilmiştir. Onun bu eserleri ve klasik kelâm literatürü dikkate alınarak metin tahlili, verilerin analiz ve tespiti doğrultusunda hudûs anlayışı tasvir edilmiştir. Buna ek olarak Semerkandî ve hudûs üzerine yapılmış olan güncel tez ve makalelerdeki veriler, analitik ve deskriptif (tasvirî/tanımlayıcı/betimleyici) yöntemlerle incelenmiş olup, bunun sonucunda elde edilen verilerden de istifade edilmiştir.

Yukarıda aktarılan birincil kaynakların yanında özellikle şu üç güncel kaynaktan önemli ölçüde istifade edilmiştir. İlki; 2007 yılında Ulvi Murat Kılavuz tarafından çalışılmış olan, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil: Hudûs-İmkân* isimli doktora tezidir. İkincisi 2021 yılında Tarık Tanrıbilir tarafından çalışılmış olan *Şemsüddîn Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelâm-Felsefe Etkileşimi* isimli doktora tezinin basılmış hali olan *Şemsüddîn es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi* isimli kitabıdır. Üçüncüsü ise; 2012 yılında Mehmet Bulğen tarafından çalışılmış olan *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* isimli doktora tezidir.

D. Semerkandî'nin Şahsî ve İlmî Yönü

Müellifin tam adı Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî olmakla birlikte, kaynaklarda tespit edilen geniş künyesi ise el-Mevlâ es-Seyyid Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî/el-Hasenî es-Semerkandî olarak aktarılmıştır. Ancak kaynaklarda genellikle Şemsüddîn es-Semerkandî olarak anılmış ve atıfta bulunulmuştur. Künyesindeki Semerkandî nisbesine atfen Semerkand şehrinde doğduğu ve yetiştiği yahut soyunun oraya dayandığı düşünülmektedir. Yine künyesinde geçen es-Seyyid ve

el-Hüseynî/el-Hasenî nisbelerine atfen soyunun Hz. Ali'ye dayandığı düşünülmektedir. Yine bazı kaynaklarda dede isminin Ahmed ve nisbesinin de el-Hasenî olduğu aktarılmıştır.[1]

Semerkandî'nin doğum ve vefat tarihleri hakkında kesin verilere ulaşılamasa da onun yazmış olduğu eserler ve hakkındaki aktarılan veriler dikkate alınarak 702/1303 ya da 722/1323 yılında vefat ettiği düşünülmektedir. Yine onun biyografisine dair yeterli bilgi olmasa da yapılan güncel çalışmalarda onun biyografisine dair bilgilere bazı tabakât ve terâcim kitaplarında yer verildiği tespit edilmiştir. Bu tespitler sonucu onun Türkistan coğrafyasında aklî ve şerî ilimlerde yetkin olduğu aktarılmıştır. Yine onun bir dönem Mardin ilinde bulunduğu ve öğrencilerinin talebi üzerine *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye* isimli eseri yazıp Artuklu Sultanı Kara Aslan'a takdim ettiği aktarılmıştır. Onun yaşadığı dönemde özellikle kelâm, felsefe, mantık, matematik ve geometri alanlarına dair yazmış olduğu eserleriyle tanındığı bilgisi aktarılır.[2]

Semerkandî'nin özellikle Öklid geometrisi üzerine yazmış olduğu *Eşkâlü't-te'sîs* isimli eseriyle ün kazanmış olduğu aktarılır. Bu eser hacmi yönüyle kısa olsa da medreselerde okutulmuştur. Özellikle bu hususta Kadızâde-i Rûmî'nin şerhi öne çıkmaktadır. O, mantık alanında *Kıstâsü'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr* isimli eseriyle öne çıkar; bu eser de aynı şekilde üzerine şerhler yazılan ve önemli kabul edilen bir eser olmuştur. Yine onun kelâma dair yazmış olduğu ve çalışmamızın da birincil kaynakları olan *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* ve kendisinin bu eser üzerine yaptığı şerh olan *el-Meârif fî şerhi's-Sahâi*f isimli eseri kelâm alanındaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. O bu eserlerinde müteahhirîn dönemi kelâm geleneğine uygun olarak; kelâm, felsefe ve mantık alanına dair kavram ve meselelere yer vermiştir. Yine kelâm ve felsefeye dair olan *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* isimli eseri bu alanda

---

1 İlhan Kutluer, "Semerkandî, Muhammed b. Eşref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/475-477.; Yusuf Okşar - İsmail Yürük, "Giriş", *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs: Âlem ve İnsan*, mlf. Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 13; Ramazan Biçer, "Giriş", *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, mlf. Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 21; Ömer Ergül, "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 11* (2023), 3.

2 Kutluer, "Semerkandî", 36/475-477.; Okşar - Yürük, "Giriş", 14-16; Biçer, "Giriş", 22; Ergül, "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metni", 3-4.

önemli kabul edilen ve bu alandaki yetkinliğini ortaya koyan eserleri arasında yer almaktadır.[3]

Semerkandî felsefî konulara hâkim bir mütekellimdir. Felsefî kelâm anlayışının Mâtürîdî ekol içerisindeki ilk temsilcisi olduğunu söylemek de mümkündür.[4] Onun felsefî meselelere olan yaklaşımı ve üslûbu, filozof ya da kelâmcı kimliği hususunda tartışmalara sebep olmuşsa da eserleri incelendiğinde görüşleri ve beyanları onun mütekellim olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim o, marifetullaha götüren yolda ilk olarak mütevatir haberi zikreder. Yine o, filozoflar ve kelâmcılar arasındaki tartışmalı meselelerde de felsefî kabullerden uzak olup kelâmcılarla aynı görüşü savunmuştur.[5]

Semerkandî'nin itikadî mezhebi hususunda da bazı tartışmalar vardır. Ancak onun eserleri incelendiğinde, görüşleri doğrultusunda Mâtürîdî olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu hususta yapılan özel çalışmalarda bunu desteklemektedir.[6] Her ne kadar o, eserlerinde İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'yi ismen zikretmese de Mâtürîdî kabulleri paylaşırken yoldaşlarımız/arkadaşlarımız ifadesini kullanır.[7] Yine Mâtürîdîler ve Eş'rîler arasındaki ihtilaflı meselelerde de Mâtürîdî kabulleri benimser.[8] Bu doğrultuda yapılan çalışmalarda göz önüne alınarak onun Mâtürîdî olduğu sonucuna ulaşmak yanlış olmayacaktır.[9]

Bu araştırmanın kapsamı dâhilinde Semerkandî'nin şahsî ve ilmî kimliğine dair fikir sahibi olabilmek adına, onun hakkında bu özet bilgileri aktarmakla yetiniyoruz.

---

[3] Kutluer, "Semerkandî", 36/475-477.; Biçer, "Giriş" Semerkandî, *es-Sahâif*, 2017, 25-27; Okşar - Yürük, "Giriş", 17-18.

[4] Cengiz Çuhadar vd. (ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: -Hanefîlik-Mâturîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017* (Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 309.

[5] Melikşah Sezen, *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 145-150.

[6] Sezen, *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı*, 151-161; Çuhadar vd., *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu*, 313-314.

[7] Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1985), 300.

[8] Sezen, *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı*, 154-155.

[9] Ayrıntılı bilgi için bk. Sezen, *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı*; Çuhadar vd., *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu*.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEMERKANDÎ ÖNCESİ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE HUDÛS: TARİHÎ VE NAZARÎ ZEMİN

A. Hudûsun Kur'ânî Temeli: Yaratma

Erken dönemde Müslümanların Kur'ânî esaslara ve beyan edilen habere dayanarak, zihinlerinde oluşturdukları âlem tasavvurlarının bir sonucu olarak ortaya çıkan yaratma anlayışının, hudûsun Kur'ânî temeli olarak değerlendirilmesi mümkündür. İslâm'ın ilk yıllarında, İslâm'ı kabullenmeyip inkâra yönelen insanların dahi zihinlerinde bundan farklı bir düşüncenin olmadığı söylenebilir. Nitekim şu âyetler buna delâlet etmektedir:

> "*Şayet o inkârcılara, 'Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı emrine/yasalarına boyun eğdiren kimdir?' diye soracak olsan, hiç tereddütsüz 'Allah'tır' derler… Onlara 'İçindeki her şey ile birlikte yeryüzü kimindir? diye sor, hemen 'Allah'ındır' diyecekler… 'Yedi gök ile yüce Arş'ın rabbi kimdir?' diye sor, hemen 'Allah'tır' diyecekler… O halde, 'Her şeyin mukadderatı kimin elindedir, yardım eden, kendisine yardım olunmayan kimdir?' diye sor, hemen 'Allah'tır' diyecekler…*"[10]

Bu konuda bir hususa değinmek gerekir. Her ne kadar Kur'ân'daki yaratma âyetlerinin beyanında yoktan yaratmayı lafzen ve mânen doğrudan ve kesin bir şekilde ifade eden bir kavramın olup olmadığı tartışmaya açık olsa da yine mâhiyetine ya da nasıllığına yönelik ayrıntılı bilgiler ve tafsilatlı açıklamalar bulunmasa da yoktan yaratmaya ve bu yaratmanın tümüyle Allah'ın ilim, irade ve kudretine bağlı olarak gerçekleştiğine delâlet eden birçok âyet mevcuttur.[11] Nitekim bu âyetlerin tefsirlerinde de bu hususa dikkat çekilmektedir. Müfessirler bu hususstaki âyetlerin tefsirlerinde özellikle ilâhî irade, kudret

[10] Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 28-29. Âyetler için bk. el-Ankebût 29/61; Lokmân 31/25: ez-Zuhruf 43/9; el-Mü'minûn 23/84-90.

[11] Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 27-35.

ve hikmet vurgusu yapmaktadırlar.[12] Yâsîn sûresinin son âyetleri özellikle bu hususa uygunluğu ile iyi bir örnek teşkil etmektedir:

> "*Kendi yaratılışını unutarak bize bir misal getirdi de 'Şu çürümüş kemikleri diriltecek kimdir?' dedi. De ki 'Onları ilk defa yaratan diriltecek. O, yaratmayı hakkıyla bilendir.' Yemyeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur; İşte bakın ondan (ağaçtan) yakıp tutuşturuyorsunuz. Gökleri ve yeri yaratan Allah onların mislini yaratmaya kâdir değil midir? Elbette kâdirdir. O, Hallâk[13](daimî ve mükemmel hâlde yaratan) ve Alîm[14] (her şeyi hakkıyla bilen, yetkin)'dir. Bir şeyi irade ettiği zaman, O'nun emri 'ol' demekten ibarettir; hemen oluverir. Her şeyin mülkü, tasarrufu ve takdiri elinde olan Allah'ın şanı yücedir, münezzehtir! Hepiniz sonunda O'na döndürüleceksiniz.*"[15]

Bu bağlamda özellikle *"Bir şeyi irade ettiği zaman, O'nun emri 'ol' demekten ibarettir; hemen oluverir"*[16] âyeti ve aynı ifadenin bulunduğu benzer ayetlerin[17] beyanını, ilk dönem kurucu düşünürlerin yaratma hakkındaki görüşlerinde referans noktası olarak kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Buna örnek olarak iki önemli düşünürün görüşlerini aktarmak yerinde olacaktır. Bu önemli düşünürlerden birisi olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) Mu'tezile'nin Basra ekolünün kurucusu kabul edilmektedir.[18] Yaratma hakkındaki görüşlerini Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) şöyle aktarmıştır:

> ''Ebü'l-Hüzeyl şöyle dedi: Bir şeyin yaratılması, yani yok iken var edilmesi o şeyden başkadır. Bu da Allah'ın onu irade etmesi ve onun için 'kün' (ol) demesidir. Yaratma, yaratma anında yaratılanla birliktedir. Allah'ın irade etmediği ve 'kün' (ol) demediği bir şeyi yaratması câiz (mümkün) değildir…"[19]

---

12 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 12/133-139; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: el-müştehir bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhi'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 26/109-114.

13 Bekir Topaloğlu, "Hâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/303-304.

14 Topaloğlu, "Hâlik", 15/303-304.

15 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12/133-139 (Yâsîn 36/78-83).

16 Yâsîn 36/82.

17 Benzer âyetler için bk. el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; el-Mü'min 40/68.

18 Metin Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/330-332.

19 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 502.

Bir diğer önemli düşünür olan Abdullah b. Küllâb (ö. 240/284) Selef düşüncesini temsil etmekle birlikte, Sünnî kelâm düşüncesine de öncülük etmiş kurucu isimlerden birisi kabul edilmektedir.[20] Onun yaratma hakkındaki görüşlerini de Eş'arî şöyle aktarmıştır: "Abdullah b. Küllâb şöyle dedi: Allah 'kün' (ol) demeden hiçbir şey yaratmamıştır. Fakat bu söz mahlûk değildir."[21]

Bu aktarılan görüşlere göre her iki düşünürün yaratma hakkındaki düşüncelerinde Allah'ın yaratması, irade ve emrine bağlı olarak yoktan var etmesidir. Yine burada iki isim de özellikle halk ile mahlûku yani yaratma ile yaratılanı birbirinden ayırmaktadır. Yaratma Allah'ın iradesi ve emri yani "*kün*" (ol) sözüdür. Yaratılan ise Allah'ın yaratma eseridir. Anlaşılıyor ki bu konudaki hassasiyetle Allah'ın sözünün mahlûk olmadığına dikkat çekilmektedir.

Kur'ân'da daha birçok âyette, yaratma hakkında haberler verilmektedir. Âlemin bütün unsurlarıyla sonradan yaratılmışlığını ve bu yaratmanın tümüyle Allah'a ait olduğunu beyan eden "*haleka, ce'ale, sana'a, bede'a, fatara*" gibi kelimeler ve bu kelimelerden türemiş birçok isim ve kavram mevcuttur.[22] Bu âyetlerde Allah'ın, "her şeyin yaratıcısı" (*hâliku külli şey'*),[23] "göklerin ve yerin emsalsiz yaratıcısı, varlığa getireni" (*bedî'u's-semâvâti ve'l-ard*)[24] olduğunun haberi verilmektedir.[25]

Yine yaratma kavramının bir teori olarak geliştirildiği hicrî ilk iki asırda, Kur'ân'da yaratma ifade eden, özellikle "*haleka ve ebde'a*" kelimelerine yoktan yaratma anlamı verilmiş ve bu bağlamda hudûs olarak yorumlanmıştır. Bu yorumların haklı olarak iki

---

20 Ahmet Saim Kılavuz - Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâma Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2017), 41; ayrıca bk. Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015).

21 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 710; ayrıca bk. Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye*, 60-64.

22 Mustafa Çağrıcı vd., "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/324-329; Topaloğlu, "Hâlik", 15/303-304; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304-309; Ömer Türker, "Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)", *İslâm Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/373; Eşref Altaş, "Hudûs Teorisi", *İslâm Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/603; Ulvi Murat Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 40; ayrıca bk. Veli Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 13-66; Tevfik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 27-33.

23 el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/62.

24 el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101.

25 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2020), 73.

sebebe dayandığı söylenmektedir. Bunlardan ilki olan "*haleka*" kelimesi Allah'a mahsus olarak yaratmak ve var etmek anlamına gelirken, "*ebde'a*" kelimesi ise bir şeyi ilk olarak meydana getirmek, daha önce bir misali olmaksızın oluşturmak anlamına gelmesidir. İkincisi ise, Allah'ın bir şeyi birdenbire, defaten yaratmasını beyan eden âyetlerde, yaratmanın aracısız bir şekilde, doğrudan doğruya ilâhî irade ve kudrete dayalı olarak gerçekleştiğine delâlet etmesidir.[26] Aynı şekilde Kur'ân'da yaratma hakkındaki beyanların olduğu âyetlerle[27] birlikte, âlem hakkındaki beyanların olduğu âyetlerde de âlemin tümüyle Allah'ın yaratması olduğunun haberi verilmektedir.[28]

Görülen o ki yaratma hakkındaki âyetler tefsir ve tevilleri ile birlikte yoktan yaratma anlamında hudûs düşüncesini destekler niteliktedir.[29] Bu bağlamda son olarak "*Yaratan Rabbinin adıyla oku!*"[30] ilâhî beyanının ilk inen âyet olarak kabul edilmesi ve de Allah'ın Peygamber'ine ve dolayısıyla insanlara O'nu bilmeye ve tanımaya yönelik beyan ettiği ilk haber niteliğini taşıması yaratma açısından oldukça manidardır.

Muhakkak ki yaratma hususuna bu denli önem veren ve önceleyen ilâhî bir beyanın, inananlar tarafından önemsenmesi ve yoktan yaratma ya da hudûs olarak temel ilke haline getirilmesi oldukça tabiî ve aklî dahası gereklilik arz eden bir hususdur. Yoksa bazı araştırmacıların iddia ettikleri gibi[31] sadece yabancı kültürlere yönelik alınan tavrın ya da savunma çabasının zorunlu bir sonucu değildir. Elbette yabancı kültürlerin meydan okuması yadsınamaz bir gerçektir, ancak bu yalnızca ikincil sebeplerden birisi olarak kabul edilebilir.

Sonuç olarak ilk dönemdeki Müslümanların çoğunluğu, Kur'ân'da yaratma ifade eden âyetlerin, yoktan yaratmaya ve bu yaratmanın da tümüyle aracısız olarak Allah'a ait olduğuna delâlet ettiği hususunda icmâ etmişlerdir.[32] Yine kelâm âlimlerinin çoğunluğu,

---

26 Türker, "Halk Teorisi", 1/373-374; ayrıca bk. Çağrıcı, "Yaratma", 43/324-329.

27 Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 29-31.

28 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 40; ayrıca bk. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357-360. İlgili âyetler için ayrıca bk. el-En'âm 6/97-99; İbrâhîm 14/32-33; el-Hicr 15/16-23; el-İsrâ 17/12; en-Nûr 24/43-45; Lokmân 31/10-11; es-Secde 32/4; Fâtır 35/13; et-Talâk 65/12.

29 Altaş, "Hudûs Teorisi", 603.

30 el-Alak 96/1.

31 Husam Muhi Eldin al-Alousi, *The Problem of Creation in Islamic Thought, Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam* (Cambridge: National Printing and Publishing Company, 1965), 83; akt. Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 41.

32 Altaş, "Hudûs Teorisi", 603.

âlemin "Allah'ın varlığı haricindeki her şey" olduğu hususunda da icmâ halindedir.[33] Aynı şekilde âlemin yaratıcısı olan Allah'ın ilim, irade ve kudret vasıflarını haiz olduğu konusunda da icmâ mevcuttur.[34] Bu icmâların, Müslümanların yaratılış ve âlem hakkındaki görüşlerini tabiî olarak yoktan yaratma anlamında hudûs olarak belirlediğini söylemek mümkündür.[35]

Yoktan yaratma düşüncesinin sadece Müslümanların değil, diğer ilâhî dinlerin de üzerinde uzlaştıkları ve savundukları temel bir görüş olduğunu söylemek mümkündür.[36] Onlara göre mevcut olan her şey iradî olarak Yaratıcı tarafından yoktan var edilmiştir.[37] Nitekim İslâm öncesi Yahudi ve Hristiyan teolojisi[38] de âlemin yaratılmış ve hâdis olduğu düşüncesine dayanmaktadır.[39] Onlara göre âlem madde ve sûretleri ile birlikte hâdistir.[40] Bu bilgiler doğrultusunda yoktan yaratma düşüncesinin, ilâhî dinlerin tarihine kadar uzandığını söylemek mümkündür.[41]

Bu bağlamda Müslümanlar ve diğer ilâhî din mensuplarının âlem hakkındaki yoktan yaratma görüşüne karşıt bir görüş olarak, İslâm düşüncesine ve özellikle de Müslüman filozofların görüşlerine etki etmiş olması nedeniyle, Yunan düşüncesinin de âlem

---

33 Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *el-Meârif fî şerhi's-Sahâif*, thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 2/1307; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 1/184-187; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 72; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 37; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1990), 44; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 33-34; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Es'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985), 39; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/37; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (Metin-Çeviri)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/382-383; Sadeddin et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 123; ayrıca bk. Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları: Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022), 74-75; Bolay, "Âlem", 2/357-360; Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 40.

34 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125-128; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 113; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 92; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 79; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 188; Râzî, *el-Muhassal*, 140-149.

35 Altaş, "Hudûs Teorisi", 603; Cağfer Karadaş, "Kelâm İlminde Istılah ve Medeniyet Tasavvuru", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006), 208.

36 Cağfer Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", *Kelâm: El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 278.

37 Çağrıcı vd., "Yaratma", 43/331-332.

38 Yahudi ve Hristiyan teolojisinde yoktan yaratma hakkında ayrıca bk. Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 23-36.

39 Çağrıcı vd., "Yaratma", 43/331-332; Türker, "Halk Teorisi", 373.

40 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 4/19.

41 Türker, "Halk Teorisi", 373.

hakkındaki tasavvurlarından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Onların âlem hakkındaki temel görüşü âlemin ezelî olduğudur. Nitekim Eflatun (m.ö. 427-347) ve Aristo'nun (m.ö. 384-322), yine Aristo ve şârihleri ve Yeni Eflatuncular'ın da iddialarına göre âlem, yoktan yaratılmış değildir.[42]

Her ne kadar Yunan düşüncesinde yaratma ile ilgili bir kavram ya da temel bir dayanağın olmadığı kabul edilse de, Sokrates (m.ö. 470-399) öncesi Miletoslu filozoflar "hiçten hiçbir şey çıkmayacağı" (*ex nihilo nihil fit*) düşüncesine dayanarak, âlemin ezelî olduğuna inanıyorlardı.[43] Bu inanca dayanarak varlığı ezelî olan bir varlık (arke)[44] arayışı içerisine girmişler ve bu ezelî maddenin de âlemin ana maddesi olduğu fikrinden hareketle,[45] zaman içerisinde bazı farklılıklar olsa da âlemin temelde ezelî maddeler olduğuna inandıkları hava, su, toprak, ateş gibi unsurlardan ya da ilk maddi unsur (heyûlâ)[46] olarak isimlendirdikleri bir diğer maddî unsurdan meydana geldiğini düşünmüşlerdir. Nitekim Eflatun ve Aristo felsefesinde Tanrı, kendisi ile birlikte var olan ezelî bir maddeyi şekillendiren veya kaosu kozmosa dönüştürücü bir mimar ya da fâil/gâî[47] sebep olarak tasavvur edilmiştir.[48] Yine Sokrates öncesi Miletoslu filozofların bir kısmı bu düşünceden farklı olarak, maddî neden dışında bir neden ya da fâil düşünmemişler, maddeye hareket verecek bir dış güç tasarlamadıkları için kendi kendisini harekete geçirecek bir madde aramışlardır. Bu sebeple onlar hilozoist olarak ayrılmışlardır.[49] Aynı zamanda bu düşünce ateistik inancın temel ilkesi kabul edilmektedir.[50]

B. Hudûsun Sistematik Formu: Kozmolojik Delil

İslâm düşüncesinde Müslümanların ve İslâm coğrafyasında yaşayan düşünürlerin, kozmolojiye olan ilgilerinin ilk olarak ne zaman ve ne şekilde başladığını ve de faaliyet gösterdiğini elimizdeki verilere dayanarak kesin bir şekilde tespit etmek mümkün

---

42 Altaş, "Hudûs Teorisi", 601.
43 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 39.
44 Ayrıca bk. İlhan Kutluer, "Mebde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/210-211.
45 Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi", 275.
46 Ayrıca bk. Osman Karadeniz - Yusuf Şevki Yavuz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17/294-296.
47 Ayrıca bk. İlhan Kutluer - Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 22/120-123.
48 Engin Erdem, *İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 61; Yücedoğru, *Yaratılış*, 6.
49 Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 39.
50 Tresmontant Claude, "Les problemés de l'athéisme: Ateizmin İlk Kaynakları", çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 439.

olmamakla birlikte, bazı doksografilere dayanarak meseleye ilk olarak kelâmcılar tarafından ilgi duyulduğunu ve sistematik olarak tartışma konusu edinildiğini söylemek mümkündür.[51] Bu sebepledir ki Müslümanların kozmolojiye olan ilgi ve yönelimleri, kelâmın doğuşuna sebep olan iç ve dış etkenlerle ilişkilendirilir.[52]

Kelâm ilminin hicrî ikinci yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıktığı ve hemen sonrasında da kozmolojiye dair meselelerin tartışma konusu edinildiği kabul edilmektedir.[53] Nitekim o yıllar Müslümanların Hicaz Yarımadası'nın dışına doğru genişleyip bir güç haline geldikleri ve aynı zamanda da kadim kültür ve medeniyetlerle temas haline geçtikleri bir dönemdir.[54] Nitekim bunun doğal bir sonucu olarak Müslümanlar yeni bir sürece girmiş, hem içeride hem de dışarıda olmak üzere birçok sorunun muhatabı haline gelmişlerdir.

Müslümanlar bu süreçte hem dinî ilimleri inşa etmekte hem de karşılaşmış oldukları farklı inanç ve kültürlerin öğretilerine karşı mücadele etmekteydiler. Kendi içlerinde zat-sıfat ve Tanrı-âlem gibi İslâm'ın temel inanç konularına dair meselelerle meşgul olurken, öte yandan bu konulara dair entelektüel seviyeye ulaşmış ve gelenekleşmiş olan dinî ve felsefî öğretilerle yüzleşiyorlar ve de hesaplaşıyorlardı. Bu hesaplaşmanın sonucunda Müslümanlar öncelikli olarak inançlarını savunmak, sonrasında da Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki anlayış ve görüşlerine yönelik eleştirileri cevaplamak amacıyla, kendi inanç ve öğretilerini daha sistemli bir hale getirme çabasına girmişlerdir. İşte bu çabanın bir sonucu olarak da özellikle Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında Müslümanların hudûs anlayışı zamanla nazarî bir zemine taşınmıştır.[55]

Kelâmın sistemleşme sürecinde ve kelâmcıların kozmolojiye olan yönelimlerinde dış etkenlerin ve buna bağlı olarak gelişen kendilerini savunma reflekslerinin etkisi elbette yadsınamaz, fakat bütün süreci sadece bu sebeplere indirgeyerek açıklamak da doğru ve tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır. Zira erken dönem kelâmı incelendiğinde kozmolojiye

---

51 Mehmet Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 107-108.

52 İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2014), 5-35; Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 45-55.

53 Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, 110.

54 Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 49-55; Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 48.

55 Altaş, "Hudûs Teorisi", 591-592; Türker, "Halk Teorisi", 363-364.

dair tartışmalar sadece dışa yönelik apolojetik bir nitelikte olmayıp, bununla birlikte içeride de bir hakikat arayışı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.[56]

Ancak bu konu hakkında bir hususa dikkat çekmek gerekirse, kelâmcıların asıl amacı ve temel kaygılarının, kendi inanç ilkelerini daha dakik bir hale getirmek ve savunmak olduğu söylenebilir. Yoksa fizik ve kozmolojiye olan ilgileri salt bir hakikat arayışı ya da entelektüel bir merak ve ilgiden ibaret değildir. Nitekim tevarüs ettikleri ve karşılaştıkları yeni verileri kendi inanç ilkeleri doğrultusunda dönüştürme gayreti göstermişlerdir. Bu gayretin sonucunda kendi inanç ilkeleri daha sistematik bir form kazanmış ve aklî izahlarla desteklenmiştir.[57] Böylece muhataplarıyla olan mücadelelerinde de daha güçlü bir konuma geldiklerini söylemek mümkündür.

Bu bağlamda kelâmcılar atomculuğu tevarüs ettikleri kültürden tamamen farklı bir zeminde kullanmışlardır. Nitekim Miletli Leukippos (M.Ö. V. yüzyılın ortaları?), yine onun öğrencisi Abderalı Demokritos (M.Ö. 460-370)[58] ve Samoslu Epiküros (M.Ö. 341-270) gibi isimlere nispet edilen atomculuk Antik Yunan sisteminde tabiatı materyalist ve ateistik olarak anlamlandırmaya yönelik kullanılırken, kelâmcılar ise atomculuğu, âlemin ilim, irade ve kudret sahibi tek bir yaratıcı tarafından var edilip idare edildiğini savunmak üzere kullanmışlardır.[59] Yani ateistik bir formdan teistik bir forma dönüştürüldüğünü söylemek mümkündür.

Kozmolojik bir delil olarak geliştirilen hudûsun, İslâm düşüncesinde cevher ve araz temelli olarak ilk Ca'd b. Dirhem (ö. 124/745) tarafından ortaya konulduğu kabul

---

[56] Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, 113-114; ayrıca bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 31 vd.; Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 202 vd.; Alnoor Dahanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu'tezilî Atomism* (Harvard University, Doctoral Dissertation, 1991), 37.

[57] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 51; ayrıca bk. Mehmet Şemsettin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 1 (1925), 92; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, 118.

[58] Antik Yunan'da birlik ile çokluk arasındaki ilişkiyi inceleyen bir okul kabul edilen atomculuk, Leukippos ve Demokritos gibi iki öncü isimle temsil edilir. Bununla birlikte atomculuğun kendisine nispet edildiği esas isim Demokritos kabul edilir. Ona göre çokluk, yani tabiatta var olan tüm nesneler maddeden meydana gelir. O tabiattaki bu birliği, maddeyi atom olarak isimlendirdiği bölünmez parçaların birleşmesiyle oluştuğuna dayanarak açıklar. Yani bu görüşe göre çokluk, bir olandan meydana gelmiş farklı formlardır. Yine ona göre tabiattaki her şey maddenin bu bölünemez parçalarından oluşan öğelere indirgenebilir. Buna göre tabiattaki çokluk esas itibariyle tek bir şey, yani atomlar ya da madde olup, dış dünyadaki çokluk görünüşten ibarettir; bk. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 60-63.

[59] Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, 105.

edilmektedir.[60] İkinci olarak farklı bir bağlamda ortaya konulmuş olsa da Cehm b. Safvân'ın (ö.128/745) Cennet ve Cehennem'in ebedîliğini reddetmeye yönelik ileri sürdüğü cisim hakkındaki görüşlerinin,[61] kelâmcıların hudûs deliline kaynaklık ettiği düşünülmektedir.[62] Genel kabule göre bu iki ismin görüşleri Mu'tezile'ye intikal etmiş ve hudûs delili ilk olarak Mu'tezile tarafından inşa edilmiş ve kullanılmıştır.[63]

Bu konuda bir hususu belirtmek gerekir. Her ne kadar İslâm düşüncesinde hudûsun cevher ve araz temelli savunulması ve yine atomculuğun İslâm düşüncesine dâhil edilmesi yukarıdaki bağlamla ilişkilendirilse de bu bilginin kesinliği tartışma konusudur.[64] Nitekim kelâmcıların bu teorileri tercüme faaliyetlerinden önce Helenizm etkisinde kalan Yakın Doğu'daki Yeni Eflâtunculuk, Stoacılık, Maniheizm ve Düalizm gibi çeşitli dinî ve felsefî geleneklerden şifahî olarak almaya başladıkları ve bununla birlikte sadece Yunan etkisi değil, İran ve Hint gibi kadim kültür ve medeniyetlerin de ciddi anlamda etkilerinin olduğu düşünülmektedir.[65]

Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Hüzeyl, Müslümanların hem önceki birikimlerinden hem de tercüme faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan felsefî kültürden faydalanarak atomcu bir tabiat teorisi geliştirmiş, buna binaen hudûs deliline mantıkî bir form kazandırarak âlemin kıdemi fikrine karşı hâdis oluşunu sistematik bir şekilde savunmuştur. Nitekim o, İslâm düşüncesinde hudûs delilini geliştiren ve sistemleştiren ilk kelâm âlimi olarak kabul görmektedir.[66] Ondan intikal eden delil şu şekilde aktarılmıştır:

> ''Bu delâlet dört iddiaya dayanır:
>
> 1. Şüphesiz cisimlerde ictimâ (birleşme), iftirâk (ayrılık), hareket ve sükûn gibi nitelikler (meânî) vardır.

---

60 Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 75; Topaloğlu, "Hudûs"; Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 48; ayrıca bk. Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", 68,72, 81-82.

61 Ona göre hareket cisimdir ve cisim olmaması da mümkün değildir. Cisim olmayan yegâne varlık Yüce Allah'tır. Cismin ise mutlak olarak bir başlangıcı ve sonu vardır. Başlangıcı olmayan ezelî bir hareket düşünülemeyeceği gibi, sonu olmayan ebedî bir hareket de düşünülemez. Çünkü bütün cisimler gibi hareket de hâdistir; bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1975), 1/87.

62 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 48.

63 Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 75; Topaloğlu, "Hudûs"; Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", 68,72, 81-82; Altaş, "Hudûs Teorisi", 603.

64 Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, 119,122-131; ayrıca bk. Cağfer Karadaş, "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002).

65 Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, 110.

66 Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf"; Topaloğlu, "Hudûs"; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020); Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 75-76; Altaş, "Hudûs Teorisi", 603.

2. Bu nitelikler hâdistir.

3. Cisim, onlardan ayrı ve önce değildir.

4. Madem ki onlardan ayrı ve önce değildir, bu durumda onun da onlar gibi hâdis olması gerekir.''[67]

Ebü'l Hüzeyl'in atom teorisini benimsemesinde asıl sebebin, irade ve kudret sahibi kadîm olan yaratıcıyla âlem arasındaki zıtlıktan hareketle ulûhiyet inancını dakikleştirmek ve savunmak olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim atom düşüncesini ilk olarak Allah'ın ilmini, iradesini ve kudretini temellendirmek bağlamında kullandığı bilinmektedir.[68] Bu bağlamda teorinin dinî karakterde olduğunu söylemek mümkündür.[69]

Ebü'l-Hüzeyl'e göre kadîm varlık muhdes varlıktan tamamen farklıdır. Kadîm varlık sonlu ve sınırlı değilken, muhdes varlık sonlu ve sınırlıdır. Bu sebeple kadîm varlık için parça ve bütün gibi cisimsel özelliklerden bahsedilmezken, muhdes varlığın sonlu ve sınırlı olması, onun hakkında parça, bütün ve toplam gibi özelliklerden bahsetmeyi zorunlu kılar. Yine ona göre âlem sonlu parçalardan meydana gelir ve bu sebeple de bütünüyle sonlu olur. Her sonlu ve sınırlı olanın da zamansal anlamda bir başlangıcı olması gerekir.[70]

Ebü'l-Hüzeyl'in cisim hakkındaki görüşlerini Eş'arî şöyle aktarmıştır:

''Ebü'l-Hüzeyl şöyle demiştir: Cisim; sağı, solu, dışı, içi, üstü ve altı olan şeydir. Bir cisim, biri sağ, diğeri sol, biri dış, diğeri iç, biri üst, diğeri alt olmak üzere en az altı cüz'den oluşur. Parçalanmayan tek cüz' kendisinin misli olan altı cüz'le temas eder. Bu cüz', hareket eder, hareketsiz olur ve başkasıyla birleşir. Onun için kevn (oluş) ve temas mümkündür. Bu zikredilen altı cüz' birleşmedikçe, renk, tat, koku ve diğer arazlar gibi herhangi bir şeyi taşıyamaz. Bu cüz'ler birleştiğinde cisim olur ve o zaman taşır.''[71]

---

67 Kādî Abdulcebbâr, *Mutezile'nin Beş İlkesi: Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/156.

68 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 53; ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Albert Nasri Nader (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katûlikiyye, 1957), 16.

69 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2017), 190.

70 Hayyât, *el-İntisâr*, 15-17.

71 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 431.

Ona göre cisim araz değil, arazların taşıyıcısıdır,[72] bölünemeyen en küçük parçaya ulaşıncaya kadar bölünür ve bölünemeyen en son parçanın, yarısı, üçte biri, dörtte biri olması imkânsızdır.[73] Bölünemeyen en son parça cisim değildir. Çünkü bölünemeyen tek bir cevherin cisim olması imkânsızdır.[74] Cevherler basit parçalardır. Uzunluğu, genişliği ve derinliği söz konusu değildir. Onlarda birleşme ve ayrılma yoktur. Bütün varlıklar bu parçalara yani atomlara ayrılır. Bunlar hareket ve sükûn içindedirler. Onlarda bu hareket ve sükûnu var eden kâdir ve mürîd olan yaratıcıdır.[75]

Ebü'l-Hüzeyl Allah'ın ilmini, iradesini, kudretini ve bütün varlığı ihâta edişini açıklamada ve atom görüşünü desteklemede bazı âyetleri delil olarak kabul eder. Ona göre Yüce Allah, "*Allah her şeye kâdirdir*"[76], "*Allah her şeyi bilendir*"[77], "*O, her şeyi kuşatmıştır*"[78], "*Allah her şeyi birer birer saymıştır*"[79] buyurarak eşyanın bütünlüğünü ve varlıkların sonlu ve sınırlı oluşunu bildirmiştir. Ona göre saymak ve kuşatmak ancak sonlu ve sınırlı şeyler için mümkündür.[80]

Erken dönem kelâmında hudûsun, Ebü'l-Hüzeyl'in cevher ve araz temelli atomcu teorisi dışında farklı teorilerle de savunulduğunu söylemek mümkündür. Onun çağdaşı olan ve atomculuk dışında farklı teorilerle hudûsu savunan iki isimden bahsetmek mümkündür. Bu isimlerden birisi Dırâr b. Amr'a (ö. 200/815) göre âlem bütünüyle arazlardan oluşur.[81] Bir cisim en az on arazdan meydana gelmektedir.[82] Cisimler arazlardan ayrı düşünülemez.[83] Bunun sebebi arazların birlikteliğinin cismi olduğu şey kılmasıdır.[84] Ona göre insan da birçok arazdan meydana gelir ve insan ancak onu insan kılan arazların bir araya gelmesiyle insan olur.[85] Yine ona göre, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık,

---

72 Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, 2018), 445.
73 Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 451.
74 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 436.
75 Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 1/309-310.
76 el-Bakara 2/20.
77 el-Mâide 5/97.
78 Fussilet 41/54.
79 el-Cin 72/28.
80 Hayyât, *el-İntisâr*, 17; Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 311-312.
81 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 432; Türker, "Halk Teorisi", 366.
82 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 448.
83 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 432.
84 Ka'bî, *Kitâbu'l-Makālât*, 444.
85 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 464.

kuruluk, ağırlık, hafiflik gibi arazlar cismin aslî unsurlarıdır ve bir arada bulunurlar.[86] Her şey arazlardan müteşekkil olduğu için, kendiliğinden var olamaz ve var olduğunda da tek başına dışta varlık gösteremez. Bu sebeple ancak bir fâil tarafından var edilebilir.[87]

Diğer isim olan İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ise atomculuğu reddetmiş, yaratmayı açıklayabilmek için ''*kümûn*''[88] fikrini ortaya koymuştur.[89] Ona göre âlem birbirinin karşıtı olan hareketli unsurlardan meydana gelir. Yani bir şey karşıtlarını içinde gizler. Bir şeyi o yapan şey ne ise, içinde gizlediği açığa çıkan özellikleridir.[90] Ona göre, insanlar, hayvanlar, bitkiler, madenler gibi tüm varlıklar, aynı vakitte ve tek seferde yaratılmış olup, mahlukatın bir kısmı diğerinin içinde gizlidir (*kümûn*). Öncelik ve sonralık ise yaratmada değil gizli olanın açığa çıkmasındadır (*zuhûr*).[91]

Nazzâm cisimleri latif ve kesif olarak tanımlar. Latif cisimler birleşerek kesif cisimleri oluşturur. Ona göre renk, tat, koku gibi şeyler aslında araz değil latif olan cisimler olup, araz sadece harekettir[92] ve bütün cisimler de hareketlidir.[93] Ona göre cisim, uzunluğu, derinliği ve eni olan şey olup, parçalarının da bir sınırı yoktur.[94] Sonsuza kadar bölünebilmeleri mümkündür.[95] Ancak ona göre bu bölünme bilfiil değil, ihtimaldir. Cisimler boyut ve kapladıkları alan bakımından sonlu ve sınırlı kabul edilir.[96]

Nazzâm atomculuğu reddedip, farklı bir teoriyle yaratmayı açıklasa da son tahlilde diğer kelâmcılar gibi âlemin hâdis olduğunu savunuyordu.[97] Fakat bunu atomculukla değil de kendisinin ileri sürdüğü kümûn teorisiyle açıklıyordu. Bu bağlamda onun amacının da diğer kelamcılarla aynı olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda alternatif bir teori olarak da kabul edilebilir.[98]

---

86 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 480.
87 Türker, "Halk Teorisi", 366.
88 Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002).
89 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 38.
90 Türker, "Halk Teorisi", 365.
91 Abdulkāhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 142; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/56.
92 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 482.
93 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 456.
94 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 432.
95 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1986), 4/92.
96 Hayyât, *el-İntisâr*, 32.
97 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 61.
98 Orhan Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 195.

Her ne kadar arazcılık ve kümûn teorisi alternatif teoriler olarak kabul görse de Ebü'l-Hüzeyl'in cevher ve araz temelli atomculuğu kelâmcıların âlem konusundaki görüşlerinin ana umdesi haline gelmiştir. Mu'tezile tarafından genel olarak benimsenen bu teori, sonrasında Sünnî düşünceye de intikal etmiş ve yaygınlık kazanmıştır.[99] Böylece kelâm geleneği atomculukla özdeşleşmiştir.[100]

C. Mütekaddimîn Dönemi Sünnî Kelâmında Hudûs

1. İbn Küllâb el-Basrî

İlk olarak Sünnî kelâm düşüncesinin kurucu isimlerinden kabul edilen İbn Küllâb'ın hudûs hakkındaki görüşlerine yer vermek doğru olacaktır. Nitekim onun Mu'tezile etkisiyle de şekillenen âlem anlayışı ve ona yönelik bazı ilkeleri, sonrasında Sünnî düşünceye de intikal etmiştir.[101] Ona göre Yüce Allah "*kün*" emriyle âlemi yoktan var etmiştir.[102] Onun bu görüşünden âlemin hudûsunu benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, genelde Mu'tezile'nin görüşlerine karşı eleştirel bir yaklaşımda olsa da fiilî sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye yaklaştığı söylenebilir.

İbn Küllâb fiilî sıfatların ezelî olmadığını düşünür. Böylelikle ona göre Yüce Allah ezelde fiilden hâli olabilir. Buna binaen o, kendisinden önceki kelâmcıların cisim hakkındaki görüşlerini de benimsemiştir. Ona göre cisimler hareketten hâlî olamayacakları için zorunlu olarak hâdis olurlar. İşte İbn Küllâb bu görüşüyle Sünnî düşünce içerisinde hudûs delilini ilk savunan isim kabul edilse de[103] bunun kesinliği tartışma konusudur. Çünkü o, her ne kadar âlemin hudûsunu savunuyor olsa da Ebû Hüzeyl'den intikal eden cevher ve araz temelli klasik hudûs görüşünden farklı bir açıklamayla bunu destekler. Ona göre varlılar atomlardan ya da madde ve suretten değil, araz, eşya ve sıfat manalarını taşıyan cisimlerden meydana gelir. İşte İbn Küllâb her ne kadar âlemin hudûsunu savunuyor olsa da cisim hakkındaki bu görüşünden hareketle atomu kabul etmediğini ve klasik hudûs düşüncesinden ayrıştığını söylemek mümkündür.[104]

---

[99] Karadaş, *Allah ve Âlem*, 84.
[100] Türker, "Halk Teorisi", 367.
[101] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 63-64.
[102] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 710; Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye*, 63.
[103] Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 75.
[104] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 64; Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye*, 63.

2. Ebü'l Hasen el-Eş'arî

Sünnî düşüncenin iki ana geleneğinden birisini temsil eden Eş'ariyye ve öncü ismi Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935), her ne kadar ilkesel anlamda ve ilâhî sıfatlar gibi bazı meselelerde İbn Küllâb'a yakın olsa da isbât-ı vâcib hususunda Ebû Hanîfe (ö.150/767) çizgisinde olduğunu söylemek mümkündür.[105] Ebû Hanîfe âlemdeki değişimi temel alırken,[106] Eş'arî benzer şekilde insandaki değişimi temel alır.

Eş'arî öncelikle insanın ana karnında bir meni iken, sonrasında gelişerek bir kan pıhtısı halini alması ve daha sonrasında et, kan ve kemikten meydana gelen, gelişimini tamamlamış bir insan oluş sürecine değinir. Sonrasında insanın bebeklik, çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve ihtiyarlık dönemlerine değinerek bu süreçteki değişime dikkat çeker. Nitekim bu değişim ve dönüşümün kendiliğinden olamayacağından hareketle bir yapıcının yani yaratıcının varlığının zorunlu olduğu sonucuna varır.[107]

Ebû Bekr İbn Fûrek (ö.406/1015), Eş'arî'nin muhdesi "kadîm varlıktan sonra gerçekleşen şey'' olarak tanımladığını aktarır.[108] Nitekim o, kadîm olan varlığın değişim ve dönüşüm geçirmemesi gerektiğini düşünür ve bu özellikleri hudûs alâmeti olarak kabul eder. Ona göre hudûs alâmeti taşıyan ve varlığı hâdis olan varlıklardan önce olmayan şey de hâdis olur.[109] Onun farklı bağlamlarda ifade etmiş olduğu görüşleri şu şekilde aktarılmıştır:

> "Ona göre kadîm varlığın yok olması veya varlığının bir başlangıcı bulunmasından söz edilemeyeceği gibi, Allah'ın havâdise mahal olması da düşünülemez. Buna karşılık tüm muhdes varlıklar Allah tarafından yaratılmıştır. Bunların tamamı cevher, araz ve cisimlerden, cismiler de cevher ve arazlardan müteşekkildir. Cisimler arazlardan hâlî olamazlar. Arazlar kendi başlarına var olamayacakları ve varlıkları

---

105 Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 79-84.

106 Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687) Ebû Hanîfe'nin görüşlerini şu şekilde aktarır: "Ebû Hanîfe Ebû Yusuf'un rivayetlerinde dedi ki: Nasıl ki akıl, dalgalı ve fırtınalı bir deniz içinde yük dolu bir geminin kaptansız olarak, doğru seyretmesini muhal görürse, aynen bunun gibi çeşitli halleri ve değişim durumları ile bu âlemin, hikmetli bir iş yapan sânii, yaratanı, koruyanı ve her şeyini bilen olmadan mevcudiyetini imkânsız görür. Yine akıl, ana karnından en güzel bir sûrette çıkan çocuğun, yıldızlar ve tabiatın tesiri ile değil, bilakis yaratıcı ve hikmet sahibi bir zatın takdiri ile meydana geldiğine hükmeder. Bu âlem devamlı değişmektedir. Değişim ise bir değiştiricinin olmasını gerektirir..." Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 90.

107 Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 82-84; Topaloğlu, "Hudûs".

108 Ebû Bekr Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 37-38.

109 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katûlikiyye, 1952), 7, 42.

> sürekli (bâkî) olamayacağı gibi, arazın arazla kaim olması da söz konusu değildir. Hâdis varlıkların geriye doğru sonsuz biçimde teselsülü imkânsızdır. Cisim sonlu ve sınırlıdır; sonsuza kadar bölünemez ve bölünemeyen bir parçada son bulması gerekir. Nitekim Yüce Allah '…Biz her şeyi apaçık bir kitapta sayıp yazmışızdır.' (Yâsîn 36/12) buyurmaktadır. Sonu olmayan şeyin sayılması ve tek bir şeyin sonsuz biçimde parçalara ayrılması ise mümkün değildir."[110]

Aktarılan bu görüşlere göre Eş'arî'nin, Ebû Hüzeyl'den intikal eden cevher ve araz temelli klasik hudûs delilini benimsediğini söylemek mümkündür. Nitekim o, İbn Küllab'dan ayrılarak bölünemeyen parçanın yani atomun varlığını kabul etmiştir. Ayrıca özellikle Eş'arî ve onun öğrencisi Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), Mu'tezile'den intikal eden atomculuğun gelişmesine katkıda bulunan iki öncü isim olarak da kabul edilmektedir.[111] Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Eş'arî klasik hudûs delilinin temel kavramlarını kullanmakla birlikte, ilk olarak Ebû Hüzeyl'in ortaya koyduğu cisimlerin ve dolayısıyla cevher ve arazların hudûsunu ispata yönelik kurgulanmış mukaddimelere eserlerinde müstakil olarak yer vermemiştir. Nitekim onun klasik hudûs delilinden farklı olarak görüşünü âlemin kıdemi iddiasının reddi üzerine kurguladığı ve bu sebeple tek yönlü bir hudûs delili kullanmış olduğu düşünülmektedir.[112]

3. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî

Sünnî düşüncenin diğer ana temsilcisi olan Mâtürîdiyye ve öncü ismi Ebû Mansûr el-Matürîdî (ö. 333/944) bilgiyi bir teori olarak işleyip[113] ona kelâma giriş mâhiyeti kazandıran ilk isim olarak kabul edilir.[114] O, bilgi vasıtası olarak nakil (haber), his (duyu)

[110] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 66-67.
[111] Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/314.
[112] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 67-68.
[113] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57-66.
[114] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 68-69.

ve akıl (istidlâl) şeklinde üçlü bir tasnif yapar.[115] Sonrasında âlemin hudûsunu, cevherlerin[116] hâdis oluşundan hareketle bu bilgi vasıtalarıyla delillendirir.[117]

Mâtürîdî âlemin hudûsuna yönelik, naklî delil bağlamında bazı ayetler aktarır: "*O, her şeyin yaratıcısıdır.*"[118], "*O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır*".[119] Ona göre Yüce Allah her şeyin yaratıcısı olduğunu bildirmiştir ve bu âyetlerde verilen haber âlemin hudûsuna delildir.[120]

Mâtürîdî yine naklî delil bağlamında tarihî süreçte hiçbir insanın kadîm olduğu iddiasında bulunmadığını, bulunsa dahi bu iddiasına yönelik hiçbir delil gösteremeyeceğinden dolayı öncelikle kendisi ve onu tanıyan herkes bunun gerçeğe aykırı olduğunu bileceğini söyler ve buradan hareketle canlıların yaratılmışlığına hükmetmeyi zorunlu görür. Dolayısıyla ona göre canlılar yaratılmış olunca, onların tasarrufunda olan cansızların da yaratılmış olmaları elzemdir.[121]

Mâtürîdî duyular temelli olarak ortaya koyduğu delilde ise, cisimleri oluşturan cevherlerin zarûret ve ihtiyaç içinde bulunduklarına dikkat çekerek kadîm olamayacakları sonucuna varır. Çünkü kıdem, bu gibi durumlardan müstağni oluşu simgeler. Ona göre zarûret ve ihtiyaç cevheri muhtaç kıldığı için, cevherin yaratılmışlığı da zorunlu olmaktadır. Bu bağlamda hiçbir varlığın kendi başlangıcından haberi olmadığına, varlığının güç ve bilgi açısından en yetkin döneminde dahi yozlaşan ve bozulan yönlerini düzeltmekten âciz olduğuna dikkat çeker. Sonrasında canlı ya da cansız bütün varlığın muhtaç olduğunu vurgulayarak, bu muhtaçlığın hâdisliği zorunlu kıldığını belirtir. Çünkü kıdem muhtaçlığa engel teşkil eder.[122]

Yine o, bu bağlamda varlıkların tabiatında bulunan zıt özelliklerin, aslında tabiatları gereği birbirlerinden ayrışması gerekirken, bunun böyle olmayıp aksine zorunlu olarak

---

115 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57-67.

116 Mâtürîdî cevher yerine "ayn" tabirini kullanmaktadır. Antik Yunan'dan yapılan Arapça tercümelerde bu kavram cevher kavramı yerine çevrilmiş olup bölünemeyen parçayı yani atomu ifade emektedir. Yani "ayn" kavramı ile ifade edilen şey cevher ve cisimlerdir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2010), 32; ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 26/552.

117 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73-84.

118 el-En'âm 6/102.

119 el-Bakara 2/117.

120 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73.

121 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73-74.

122 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 74.

bir araya gelmesine dikkat çekerek, hâricî bir etken sayesinde birleştiklerini ve bunun da hâdisliğe delâlet ettiğini vurgular.[123]

Mâtürîdî'ye göre âlem cüzlerden ve parçalardan meydana gelir. Bu cüzlerin ve parçaların yokluğu da sonradan var olduğu da bilindiği gibi, gelişmesi ve büyümesi de gözlemlenmektedir. O, bu işleyişin bütünüyle âlemi kuşatmasını gerekli görür. Çünkü sonlu ve sınırlı olanlarda sonsuzun olması mümkün değildir. Aynı şekilde tabiattaki değişim ve yok oluş, bir şeyin başlangıcının olduğuna delâlet eder çünkü tabiat (duyu ötesi) delillerden ziyade gözlemlerle bilinir ve tanınır.[124]

Mâtürîdî naklî ve hissî delillerden sonra âlemin hudûsunu aklî delillerle ispat eder. Cevher ve araz temelli klasik hudûs görüşüne çok yakın bir metot izlediği, bu konuda yalnız ıstılah farkı olduğu söylenebilir. Nitekim ona göre varlıklar ayn (cevher) ve onun bağımlı olduğu sıfat (araz) şeklinde iki kısımdır.[125] O, cisimleri de cevher olarak değerlendirir. Çünkü ona göre cisimler cevherlerden meydana geldiği için ayrı bir tasnifi gerektirmez.[126] Ayrıca cevherler arazlardan müstağni olamayacağı gibi, arazlar da cevherler olmaksızın varlık kazanamaz ve varlıklarını sürdüremez. Dolayısıyla cevher ve araz birbirine bağımlı ve muhtaç durumdadır. Böylece kendi kendilerine var olmalarının imkânsızlığı ortaya çıkmış olur.[127]

Mâtürîdî aklî deliller bağlamında cisimlerin hareket ve sükûna bağımlı olduklarını, hareket ve sükûnun da bir cisimde aynı anda bulunmasının imkânsız olduğuna dikkat çeker. Ona göre hareket ve sükûn ezelde beraber olamayacaklarına göre birinin diğerinden sonra olması zorunlu olur. Nitekim birinin sonralığı diğerinin de sonralığını gerektirir. Çünkü ikisi de eşit hâl ve derecededir. Dolayısıyla hareket ve sükûnun sonradan oluşu, onlardan ayrı olamayan cismin de sonradan oluşuna delâlet eder. Böylece cismin hâdis oluşu ispat edilmiş olur.[128]

Ona göre tabiat ya sahip olduğu zıt özellikleriyle; birleşme-ayrışma, hareket-sükûn, güzel-çirkin gibi kadîm olur -ki bunun imkânsızlığı aklî ve hissî bilgi vasıtalarıyla delillendirilmiştir- ya da tabiat bu özelliklerden müstağni bir unsurdan icat edilmiş

[123] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 74.
[124] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 75.
[125] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120.
[126] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/44.
[127] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 86.
[128] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76.

olmalıdır ki bu özellikler ona intikal etmekle varlık kazanmış olsun. Nitekim böyle ise de âlemin hâdis oluşu kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Nitekim bu durumda da değişim söz konusu olur, kadîm olanda değişim olamayacağından hâdis oluşu ispat edilmiş olur.[129]

4. Ebû Bekr el-Bâkıllânî

Sünnî düşüncenin sistemleşip gelişmesinde ciddi katkıları olan ve öncü isim kabul edilen, Eş'arî geleneğin önemli temsilcisi Bâkıllânî'nin de görüşlerini aktarmak bu bağlamda yerinde olacaktır. Nitekim o, Eş'arî kelâmının bilgi ve tabiat bahislerini geliştirmiş, Aristocu geleneğe karşı çıkarak âlemin hudûsunu ispat etmek için cevher, araz, atom ve halâ (boşluk)[130] gibi konuları sistemli bir şekilde ele almış ve ulûhiyyet anlayışını temellendirmiştir.[131]

Bâkıllânî varlığı kadîm ve hâdis olarak iki kısımda ele alır. Ona göre kadîm, varlığı başkasından önce olandır. Ancak o kadîm varlığı da iki kısımda ele alır. Bunlardan ilki, varlığının başlangıcı olmakla beraber, varlığı diğer varlıklara nazaran önce olandır. Diğeri ise gerçek manada kadîm olup, varlığının bir başlangıcı olmaksızın diğer varlıklardan önce olandır. Bu anlamda kadîm olan ancak Yüce Allah'tır. Ona göre hâdis ise, varlığının başlangıcı olan ve sonradan varlık kazanan, yoktan var edilmiş olandır.[132]

Ona göre âlem cisimlerden, cisimler de cevher ve arazlardan meydana gelir. Cisimler cevherlerin birleşmesiyle oluşan varlıklardır. Cevherler de mütemâsil (birbirinin benzeri), mütehayyiz (mekânda yer kaplayan/tutan) ve arazlara mahal olan varlıklardır. Varlıktaki çeşitlilik cevherlerin taşıdıkları arazlardan kaynaklanır. Arazlar ise cevhere ilişen ve varlığının sürekliliği olmayan şeydir. Cevherlerde bir mana olarak bulunurlar.[133]

Bâkıllânî âlemin hudûsuna yönelik ispatlarına, arazların varlığını ispatla başlar. Ona göre arazların varlığının delili, cisimlerde var olan hareket ve sükûndur. Çünkü bu durum ya cismin kendisinden ya da başka bir sebepten kaynaklanır. Ancak kendisinden

---

129 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76-77.

130 Ayrıca bk. İlhan Kutluer, "Halâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/221-225

131 Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/531-535.

132 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *et-Temhîd fi'r-redd 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 16-17; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el- Basrî el-Bâkıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecîzü'l-cehlü bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 16-18.

133 Gölcük, "Bâkıllânî", 4/531-535; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 17; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 16.

kaynaklanması mümkün değildir. Eğer öyle olsaydı cisim hareket halindeyken sükûn haline geçemezdi. Onun hareket halinden sükûn haline geçmesi hareketinin bir sebebe dayandığını gösterir ki bu sebep de hareketin kendisi olurdu. Böylece kendinden olmadığı ortaya çıkmış olur. Nitekim bu durum tüm arazlar için geçerlidir.[134]

Arazların varlığını delillendirdikten sonra hâdis oluşlarını ispata yönelen Bâkıllânî, bir cisme sükûn hali gelmesiyle hareket halinin ortadan kalkmasına dikkat çeker. Ona göre böyle olmasa, tek bir cisimde bu iki zıtlığın aynı anda meydana gelmesi gerekirdi ki bu durum aklen imkânsızdır.[135] O, bu istidlâliyle değişime ve geçiciliğe dayanarak, varlığı mümkün ve sonlu olan şeyin hâdis olmasının gerekliliğinden hareketle arazların hâdis olduklarını da delillendirmiş olur.[136]

Bâkıllânî daha sonra cevherlerin hâdis oluşuna yönelik özel bir delillendirme yapmaksızın direkt olarak cisimlerin hâdis oluşunu ispata yönelir. Nitekim cisimlerin hâdis oluşu ispatlandığında, zorunlu olarak cevherin de hâdisliği ispatlanmış olacaktır. O, delillendirmesini ay üstü âlem, ay altı âlem ve semâvî cisimleri de kuşatıcı bir kapsamda yapmaya çalışır.[137] Cisimlerin hâdis oluşunu, varlıklarının hâdis varlıklardan (cevher ve araz) önce olmayışıyla delillendirir. Çünkü cisim, var olduğunda ya birleşiktir ya da ayrıktır. Üçüncü bir durum söz konusu olamayacağından, onu oluşturan hâdis varlıklardan önce olması da imkânsız olur. Böylece cismin hâdis oluşu da zorunlu olarak ortaya çıkmış olur.[138]

Bâkıllânî âlemin hudûsuna yönelik deliller ortaya koyduktan sonra, âlemin bir yaratıcısının olduğunu ispata yönelir. O, bu hususta Ebû Hanîfe'den itibaren görülen, kelâmcıların "gaibi şahide kıyas" ya da "eserden müessire" şeklindeki istidlâl yöntemini kullanır. Buna göre yazan olmadan yazının, ressam olmadan resmin, bina eden olmadan bir binanın olması mümkün değildir. Yine bir fâil olmaksızın fiilin olması da aynı şekilde imkânsızdır. Ona göre bu bedîhî bir bilgidir.[139] Nitekim o, âlemin hâdis olmasından hareketle bir muhdise olan ihtiyacı delillendirir ve bu konuda aynı cins hâdis varlıkların ortaya çıkışlarındaki öncelik ve sonralığa dikkat çeker. Ona göre önce olan varlığın

[134] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 17-18; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 16-17.
[135] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 22; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 17.
[136] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 82.
[137] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 83.
[138] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 22; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 17.
[139] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 23.

önceliğinin kendisinden olması mümkün değildir. Eğer öyle olmuş olsaydı, bu onunla aynı cins olan diğer varlıklar için de geçerli olurdu. Ancak durumun böyle olmadığı gözlemlenmektedir. Yine sonra olan varlığın sonralığı kendisinden olsaydı, aynı cinsten olup da önce gelen varlıkların neden önce olduğu sorunu ortaya çıkacaktır. Bu sebeple aynı cins olup da önce ve sonra olmalarının kendilerinden olamayışı, önce olanı önceleyen bir iradeyi gerekli kılar. Böylece her hâdisin bir muhdise olan ihtiyacı ispat edilmiş olur.[140]

Bâkıllânî'nin âlemin hudûsuna yönelik ispatında, öncesinde Sünnî kelamda gelenekleşmiş diyebileceğimiz, arazların hudûsuna dayalı bir ispat yöntemini benimsemiş olduğunu söylemek mümkündür. Yine onun, eserlerinde arazların yaratılmış olduklarını ispata geniş olarak yer vermekle birlikte, kümûn teorisinin batıl oluşuna değindiğini ve cisimlerin hâdis varlıklardan hâlî olamayacaklarına yönelik delillere yer verdiğini söyleyebiliriz.[141]

5. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî

Bâkıllânî sonrasında, Eş'arî gelenekte önemli bir konuma sahip olan ve kelâm ilminin sistemleşmesinde öncü olarak kabul edebileceğimiz bir isim de İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). Çoğunlukla Eş'arî görüşleri benimsemekle birlikte, ilâhî sıfatlar, âlemin hudûsu ve Allah-âlem ilişkisi gibi önemli konularda seleflerinden farklı görüşler beyan ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Cüveynî, kelâm ilmine felsefî bir açılım kazandırmış[142] ve müteahhirîn dönemi kelamına zemin hazırlamıştır.[143]

Cüveynî varlığı kadîm ve hâdis olarak ikili bir ayrıma tâbi tutar. Varlığının başlangıcı olmayan kadîm, başlangıcı olan ise hâdistir. Onu bu ayrıma götüren sebep nefy (olumsuzluk) ve ispat (olumluluk) esasına dayanır. Allah ve âlem için kullanılan "varlık" kavramı hem kadîm olan hem de hâdis olan için kullanıldığından, Allah hakkında zihinde hudûsa yönelik bir düşünceye sebebiyet vermemesi bakımından varlıkta kadîm ve hâdis ayrımına gidilmelidir. Çünkü âlem için hudûs ispat olurken, Allah hakkında nefy

---

[140] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 23; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 17.
[141] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 85-86.
[142] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 104.
[143] Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8/141-144.

olmaktadır. Bu ayrımla birlikte Allah ve âlem arasında tam bir ayrım yapılmış olur ve böylece bir benzerlikten de söz edilemez. Bununla birlikte Cüveynî, Eş'arî ve Bâkıllânî gibi kadîm kavramını varlığı şeylerden önce olan hâdis varlıklar için kullanır. Yine hâdis kavramını da varlığı sonradan olan ya da varlığı kadîm olandan sonra gelen varlıklar olarak tanımlar.[144]

Âlemin hudûsu konusunda seleflerinden farklı olarak cismi ele almadan yalnız cevher ve arazların hudûsunu ispata gider. Hâdis varlıkları da var olmak için bir mahalle ihtiyaç duymayan cevher ve ihtiyaç duyan araz olarak iki kısımda ele alır. Dolayısıyla tüm hâdis varlıklar ya cevher ya da arazdır.[145] Ona göre cevher boşlukta yer kaplayan (mütehayyiz) bir varlıktır. Arazlar ise cevherlerle var olabilen sıfatlardır.[146]

Cüveynî cevherin hâdis oluşunu üç ilkeye dayandırır: Bunlardan ilki arazların varlığı ve hâdis olduklarının ispatı, ikincisi cevherlerin arazlardan hâlî olmasının imkânsız oluşunun ispatı, üçüncüsü ise her hâdisin bir başlangıcının olmasının zorunlu olduğunun ispatıdır. Dolayısıyla cevherlerin ancak hâdis olan arazlarla var olabildiklerinden ve hâdis olandan önce varlığı söz konusu olamayacağından hâdis olması gerekir.[147]

Arazların hudûsunu ispat ederken de bazı ilkelere dayanır. Bunlardan biri kadîm olanın yokluğunun imkânsız oluşudur. Ona göre kadîm olanın yokluğu zorunlu oluşunu imkânsızlaştırır. Bu da kadîm olanın sürekli olduğu düşüncesine aykırıdır. Bu sebeple kadîm olanın yokluğu muhaldir (imkânsız). Arazların ise yokluğu mümkündür. O, bunu hareket ve sükûn örnekleriyle izah eder. Bu iki arazın bir cisimde aynı anda bulunamayacağından hareketle, biri varken diğerinin yokluğuna dikkat çeker. Dolayısıyla arazların hâdis oldukları ispatlanmış olur.[148]

Ona göre cevherin, arazlardan ve varsa zıtlarından hâlî olması mümkün değildir. Yine birbirine zıt iki arazın aynı anda bulunamayacağı gibi, cevherin bu zıt arazlardan herhangi birisinden hâlî olması da mümkün değildir. Zıddı olmayan bir araz cinsi düşünüldüğünde ise cevherin, o cins arazdan birini taşıması gerekir. Her durumda da cevher arazdan hâlî olamaz.[149]

---

144 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 106.
145 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 107.
146 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 39-40.
147 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 40-41.
148 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 41-42.
149 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 44.

Cüveynî her hâdisin bir başlangıcının olmasını zorunlu görür. O bu görüşüyle Dehrîler'in bu konudaki tüm iddialarına ve eleştirilerine de cevap vermiş olur ve bu sebeple bu ilkeye ayrıca önem verir ve dikkat çeker.[150] Sonrasında onların savundukları görüşü şöyle aktarır:

> "Onların nerdeyse tamamının savundukları ilke şudur: Âlem olduğu hal üzere devam eder; feleğin, her dönüşünün öncesinde başka bir dönüş vardır; kevn ve fesâd âlemindeki hâdisler de başlangıcı olmayan bir biçimde birbirini takip eder, dolayısıyla bunların her biri kendi cinsinden bir benzeri ile öncelenmiştir. Nitekim her çocuktan önce bir baba, her ekinden önce bir tohum, her yumurtadan önce bir tavuk vardır."[151]

Ona göre bu görüş aklen mümkün değildir. Bu görüşe göre sonsuz hâdis varlığın birbirini takiple ortaya çıkması gerekir ancak bu imkânsızdır. Çünkü o içinde bulunduğumuz bir devir hakkında konuşulduğunu ve eğer bu devirden önce sonsuz devrin geçmiş olduğu kabul edilirse bir sonlarının olduğu da kabul edilir. Nitekim kendisi sonsuz olan bir şeyin, kendi içinde ayrı ayrı sonlulukların olması muhaldir. Yani onların görüşlerine göre her hâdisin varlığı kendisinden önce geçmiş sonsuz hâdis varlığa bağlıdır. Bu ise sonsuz olanın son bulmadan başka bir şeyin var olamayacağı anlamına gelir ki bu zaten aklen muhal olur.[152]

Cüveynî arazların varlığı ve hâdis oluşlarını, cevherlerin de arazlardan hâlî olamayacaklarını ve her hâdisin bir başlangıcının olmasının zorunluluğunu ispat ettikten sonra şu sonuca ulaşır: Cevherler arazlardan hâlî olamazlar. Dolayısıyla cevherin varlığı arazların varlığına bağlıdır. Buna göre varlığı hâdis bir varlığın varlığına bağlı olan bir şeyin varlığı da zorunlu olarak hâdis olur. Ona göre bu bilgi, nazar ve istidlâl olmaksızın ulaşılan zorunlu bir bilgi konumundadır.[153]

Cüveynî âlemin hudûsuna yönelik delillerini ortaya koyduktan sonra, hâdis olanın bir muhdise ihtiyaç duyması bağlamında Eş'arî'nin bu hususta örneğinden hareketle hâdis varlıkların muhassısa olan ihtiyaçlarını ispata yönelir. Eş'arî bu hususta delilini, bir inşa eden ve niteliklerini belirleyen olmaksızın, belirli niteliklere sahip muhkem bir binanın meydana gelmesinin mümkün olamayacağı şeklinde ifade eder. Cüveynî de bir

---

[150] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 46.
[151] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitabü'l-irşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 42.
[152] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 46.
[153] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 47-48.

muhassısın zorunlu olmasından hareketle, Allah'ın varlığını ispata yönelir ve onun cevâz kavramını da kullandığı bu ispatında tahsîs kavramı öne çıkar. Nitekim ona göre hâdis olan bir varlığın, onu tahsîs eden bir muhassıs olmaksızın var olabilmesi mümkün değildir.[154]

Ona göre duyu ya da duyu dışına konu olan âlemdeki tüm varlıklar, var olabilmeleri bakımından eşittirler. Yani varlıkları câiz (mümkün) olur. Bununla birlikte var olan tüm varlıkların bulundukları halin dışında pek çok başka halde olmaları da mümkündür. İşte bu durum göstermektedir ki bir varlığın farklı ihtimaller içinden bir halde bulunması ve var olması onun varlığının cevâz hükmünde olduğuna delildir. Varlığı mümkün olanın da varlığının zorunlu olması imkânsızdır. Buradan hareketle Cüveynî, âlemin varlığı mümkün olduğundan kadîm olması imkânsızdır ve bir muhassısa ihtiyaç duyar sonucuna ulaşır.[155] Cüveynî'nin bu ispatıyla hudûs ve imkân delillerini cem ederek yeni bir metod geliştirdiği söylenebilir.[156]

6. Ebû Hâmid el-Gazzâlî

Mütekaddimîn dönemi Eş'arî geleneğin son temsilcisi kabul edilen ve Cüveynî ile birlikte müteahhirîn dönemine zemin hazırlayan diğer bir önemli isim de Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Onun yaşamış olduğu dönem kelâm tarihi açısından bir dönüm noktası kabul edilir. Kelâm ilmi o dönemde muhteva ve metot yönüyle bir gelişme sürecine girmiştir. Cüveynî'nin kelâma getirdiği felsefî açılımların mantık ilmine zemin hazırladığı, Gazzâlî ile birlikte ise mantık ilminin meşru hale geldiğini söylemek mümkündür.[157] Yine o dönemde yaygın olan Aristocu ve Yeni Platoncu akımlara ve metotlarına karşı kelâm ilminin yetersiz kaldığına dikkat çeken Gazzâlî, bu akımlara karşı daha sağlam bir temel oluşturmaya yönelmiş ve bu akımların görüşlerini doğrudan reddetmek yerine, tetkik ve tahkik edip kavradıktan sonra belirli bir sistem doğrultusunda eleştirmiş ve görüşlerini reddetmiştir.[158]

---

[154] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1948), 11.
[155] Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 11.
[156] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 132.
[157] Mustafa Çağrıcı vd., "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/489-505.
[158] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 134.

Gazzâlî hocası Cüveynî'nin cevâz düşüncesini benimsemekle beraber kendi kullanmış olduğu klasik hudûs delilinin ilk öncülü konumuna getirir.[159] Buna göre delilin temel öncülleri "Her hâdis varlık, var olabilmek için bir sebebe ihtiyaç duyar, âlem de hâdis olduğundan bir sebebe muhtaçtır." şeklindedir. [160] Ona göre ilk önerme son derece açıktır. Hâdis varlık belirli bir zamanda ortaya çıkmakla birlikte, önceliği ve sonralığı da mümkündür. Bu sebeple ona göre zorunlu olarak bu seçimi yapan bir sebep yani kendi ifadesiyle müreccih/muhassıs mevcuttur. İkinci önermede ise âlemin hâdis oluşunu onun maddî bir varlık olduğuna dikkat çekerek açıklar. Ona göre her maddî varlık ancak hareket ve sükûn halinde var olabilir. Hareket ve sükûn da zaman içerisinde varlık kazanır, bu sebeple hâdistirler. Buna göre var olmak için hâdise muhtaç olan şey de hâdis olur.[161]

Gazzâlî kendisinden önceki kelamcıların çoğu gibi âlemi "Allah'ın dışındaki bütün varlıklar" olarak tanımlar. Bütün varlıklarla da cisim ve arazları kastettiğini özelikle belirtir.[162] Onun bu hususta detaylı açıklaması şu şekildedir:

> "Biz varlığın hakikatinden (asl) şüphe etmiyoruz. Sonra her var olan şeyin, mekânda yer kaplayan (mütehayyiz) ya da yer kaplamayan (gayr-i mütehayyiz) şeklinde ayrıldığını da biliriz. Mekânda yer kaplayan her varlığı birleşik değil ise 'cevher-i ferd', bir başkasına birleştiğinde ise 'cisim' olarak isimlendiririz. Mekânda yer kaplayan şeyin varlığı bir cisme bağlı ise 'araz', eğer varlığı hiçbir şeye bağlı değil ise, işte o, yüce olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah'tır."[163]

Bu açıklamada tasnif ettiği mevcutların nasıl bilinebilecekleri üzerinde duran Gazzâlî, cisim ve arazların gözlemle bilinebileceğini, cisim ya da mütehayyiz olan cevher ve araz dışındaki bir varlığın ise herhangi bir duyu ile idrak edilemeyeceğini belirtir. O, bu konuda âlemin varlığını Allah'ın kudretine bağlamış ve bunun duyu ile değil, ancak delil ile idrak edilebileceğini belirtmiştir.[164]

Ona göre "Her hâdisin bir sebebi vardır" önermesi aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir ilkedir. Bunu kabul etmeyen kimsenin bu sözle ne kastedildiğini anlamadığına dikkat

---

159 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 138.
160 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 37.
161 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, thk. Abdülkâdir b. Şeyh el-Ayderûs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/126.
162 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 37.
163 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 37.
164 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 38.

çeker ve "hâdis" ifadesiyle önce yok iken sonradan var olan varlığı kastettiğini özellikle belirtir. Önce yok iken sonradan var olan bir varlığın, var olabilmesi mümkün ya da imkânsız olur. Fakat imkânsız olması muhaldir, çünkü varlığı imkânsız olan bir şey varlık konusu edilemez. Nitekim hiçbir şekilde de var olamaz. O, mümkün olanı ise, var olması ya da olmaması düşünülebilen, aklen mümkün olan ancak henüz var olmayan şey olarak tanımlar. Çünkü varlığı kendinden olmadığı için zorunlu değildir. Dolayısıyla o varlığını yokluğuna tercih eden bir sebebe muhtaçtır. Böylece o, her hâdisin bir sebebe olan ihtiyacını ispat etmekle birlikte, aklın bu bilgiyi zorunlu olarak kabul edeceğine özellikle dikkat çekmiştir.[165]

Gazzâlî daha sonra kendisinin ikinci asıl olarak kabul ettiği "Âlem hâdistir" önermesinin ne anlam ifade ettiğini ve bunun hangi sonuca ulaştırdığını açıklar. Ona göre bu ilke zorunlu değildir. Ancak o, bu ilkeyle cisimlerden ve cevherlerden oluşan âlemi kastettiğine özellikle dikkat çeker. Nitekim hiçbir cisim de hâdis varlıklardan müstağni olamaz. Çünkü cisim hareket ve sükûndan hâlî değildir. Durum böyle olunca ona göre, bu doğrultuda düşünüldüğünde her cismin hâdis olduğu bilgisi zihinde zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.[166]

Âlemin bütünüyle hâdis oluşunu kendi delil kurgusuyla ispat eden Gazzâlî, hâdis varlıkların ilk varlığa gelişinin kendisine dayandığı bir kadîm varlığın zorunlu olduğuna dikkat çeker. Eğer öyle olmasaydı hâdis varlıkların sebepler zincirinin geriye doğru sonsuz bir şekilde devam edeceğini *(teselsül)*, bunun ise muhal olacağını ifade eder.[167] Ona göre cisimlerin hâdis olduğu kabul edilmeden, Allah'ın varlığını ispat imkânsızdır.[168] Nitekim hâdis olduğu ispatlanmış olan âlemden, bir yaratıcıya olan muhtaçlığı sonucuna ulaşılır ve bu bilgi zorunlu olur.[169]

7. Ebü'l-Muîn en-Nesefî

Mütekaddimîn döneminde son olarak, Mâtürîdî geleneğin iki önemli isminden birisi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) görüşlerini aktaracağız. Nesefî, Mâtürîdî'den sonra mezhebin ikinci kurucusu olarak da kabul görür. Nitekim o, Mâtürîdî çizgiye sadık

---

165 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 38.
166 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 39.
167 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1972), 108.
168 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 197.
169 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 127.

kalmakla birlikte, eserlerinde daha sistemli bir metot takip etmiş ve o da bilgi bahislerini öncelemiştir.[170] Ona göre en üstün ve açık bilgiler duyular yolu ile elde edilir. Yine aklın bilgi kaynağı oluşu da zorunlu olarak bilinir ve akılla açık bir şekilde ulaşılan bilgi de duyu ile elde edilen bilgi gibidir.[171]

Nesefî kendisinden önceki kelâmcılar gibi âlemi, Allah'ın dışındaki her türlü varlık olarak tanımlar. Bununla birlikte âlemin çoğunlukla cevherler, cisimler ve arazlar olarak kabul gördüğüne dikkat çeker. Ancak Mâtürîdî bu tasnifi tedâhül gerekçesiyle kullanmaz. Çünkü o, cisimleri cevherlerin birleşiminden oluştuğu için yine cevher türünden kabul eder ve varlığa dair cevherler (a'yân) ve arazlar olarak ikili bir tasnif kullanır. Nesefî de bu tasnifi tercih eder. O, ayn'ı bir mahalde olmaksızın var olabilen, arazı ise var olabilmesi için bir mahalle ihtiyaç olan şey olarak tanımlar. Yine devamında a'yânı da birleşik olan cisimler ve birleşik olmayan cevherler olarak ikiye ayırır. Bu tasnife göre her cisim aynı zamanda cevher olduğundan Mâtürîdî'nin tasnifini isabetli görür.[172]

O, cevheri kendi başına var olabilen ve birbirine zıt özellikleri de taşıyabilen şey olarak tanımlar. Yani bu, cevherin birbirinin zıddı olan arazları ayrı ayrı taşımasının mümkün olmasıdır.[173] Arazı ise hâdis varlıklarda bulunan ve zâtı üzerine zâid olan renk, tat, koku gibi sıfatlar şeklinde tanımlar.[174]

Nesefî delil kurgusunu, cevherlerin varlığının ve hâdis oluşunun ispatı üzerine geliştirir. O, cevherin sonsuza kadar bölünebileceği görüşünü reddeder. Bununla birlikte cisimlerde birleşme arazını yaratanın Allah olduğuna dikkate çekerek, bu arazı kaldırmaya da muktedir olduğunu vurgular. Nitekim ona göre cisimlerden bu birleşme arazı kaldırıldığı düşünüldüğü takdirde ortada bölünebilen bir cüz de kalmayacaktır. Dolayısıyla geriye ancak bölünemeyen cüzler kalır ve o bu cüzleri cevher olarak tanımladığını belirtir. O, böylece cevherin varlığını da ispat etmiş olur.[175]

Arazların ispatını ise şu örnek üzerinden gerçekleştirir: Ona göre bir cismin zâtı sabit olduğu halde siyah iken beyaz ya da beyaz iken siyah olması mümkündür. Bu durum ya onun zâtı gereği ya da zâtı dışında bir mana gereğidir. Eğer bu cisim zâtı gereği siyah ya

[170] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 151.
[171] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/13, 17.
[172] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/44-45.
[173] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/46.
[174] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/49.
[175] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/50-51.

da beyaz olsa, o halde onun zâtı sabit olduğu sürece siyah ise siyahlığın, beyaz ise beyazlığın devam etmesi gerekir. Ancak durum böyle olmadığından anlaşılır ki zâtı gereği değil, bir mana ile siyah ya da beyaz olur. İşte bu da arazların varlığına delildir.[176]

Nesefî cevher ve arazların varlığını ispat ettikten sonra, arazların hâdis olduğunu ispata yönelir. O da bu ispatını hareket ve sükûn üzerinden gerçekleştirir. Bir cisimdeki bu değişkenliğin varlığından hareketle cismin hâdis olduğu sonucuna ulaşır. O, bu ispatını sükûnun kadîm olmasının imkânsızlığını ortaya koyarak destekler. Ona göre kadîm varlığın varlığı zorunlu olduğu için, yokluğu düşünülemez. Eğer kadîm varlığın varlığı zorunlu olmasaydı ya mümkün ya da mümteni‘ (imkânsız) olurdu. Şimdi onun varlığı sabit olduğuna göre mümteni‘ değildir. Onun yokluğu kabul etmesi de muhaldir. O halde mümkün de olamaz. Kadîm olan varlığın, varlığının ve yokluğunun mümkün olmadığı anlaşılınca zorunlu olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla sükûn yokluğu kabul edebildiğine göre, yani yok olması da var olması da eşit olduğundan o mümkün varlıktır. Nitekim varlığı mümkün olan ise kadîm olamaz ve varlığı bir sebebe muhtaç olur. Böylece onun varlığının hâdis olduğu ortaya çıkar.[177]

Nesefî arazların varlığının hâdis olduğunu ispatladıktan sonra cevherlerinde hâdis olduğunu ispata yönelir. Ona göre bunun delili, cevherlerin arazlardan hâlî olmayışıdır. O, bu delili şu şekilde destekler: Birleşme ve ayrışma, hareket ve sükûn varlıkların dışında olan anlamlardır. İki cevher düşünüldüğünde birleşme ve ayrışma ya da hareket ve sükûndan hâlî var olmaları ise imkânsızdır. Çünkü bu anlamlar zaten onlara mahsustur. Birleşme, iki cevherin aralarında boşluk olmaksızın temas halidir. Ayrılma ise birinin diğerinden ayrı olduğu haldir. Bu durum anlaşılınca cevherlerin hâdis olduğu açığa çıkmış olur.[178] Yine o, cevherlerin arazlardan hâlî olmadığından, varlığının da arazlardan önce olamayacağı sonucunu çıkarır. Buradan hareketle de cevherlerin hâdis olduğu ortaya çıkar. Çünkü varlığı hâdisten önce olamayan şey de hâdis olur. O, hâdisi varlığının başlangıcı olan şey şeklinde tanımlar ve bu durumda varlığı başlangıcı olan şeyden önce olamayan şeyin de varlığının başlangıcı olmuş olur. Varlığının başlangıcı olan şey ise

[176] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/53.
[177] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Abdülhayy Kâbîl (Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî‘, 1987), 4; a.mlf. *Tebsıratü'l-edille*, 1/65.
[178] Nesefî, *et-Temhîd*, 5; a.mlf. *Tebsıratü'l-edille*, 1/65.

hâdistir. O, bu şekilde cevherlerin de hâdis olduğunu ispat ederek delil kurgusunu tamamlamış olur.[179]

D. İslâm Felsefesinde Hudûs: İbn Sînâ Örneği

İbn Sînâ temelde Tanrı-âlem tasavvuruna dayanan varlık anlayışıyla İslâm düşüncesindeki geleneklerden ayrışır. Ona göre âlem, varlığı zorunlu ve kadîm olan Tanrının bir ma'lûlü (illetin sonucu veya sebepli olan) olup, aynı şekilde onun varlığı da zorunlu ve kadîmdir. Kelâmcılara göre ise âlem sonlu ve sınırlı olup, bir zaman diliminde zorunlu değil, aksine iradî ve ihtiyarî olarak sonradan yaratılmıştır.[180] Onun bu farklı anlayışı ve kelâmcılara yönelik eleştirileri müteahhirîn dönemi kelâmını etkilemiştir.[181]

Onun varlık anlayışını açacak olursak, temelde varlığı zorunlu ve mümkün olarak iki kısımda ele alır. Zorunlu varlık: Varlığı zâtı gereği zorunlu olup, bir illeti (sebebi) yoktur. Mümkün varlık: Varlığı zâtı gereği zorunlu olmayıp, imkânsız da değildir ve bir illeti vardır.[182] O, zorunlu ve mümkün ayrımını, varlık ve mâhiyet ayrımıyla temellendirir. Mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet ayrımına gider. Zorunlu varlıkta ise bu ayrım söz konusu değildir. Ona göre mümkün varlık zorunlu varlık dışındaki her şeydir ve hakkında varlık ve mâhiyet ayrımı söz konusudur. Mümkün varlıkların zâtı, onların mâhiyetleridir. Bu mâhiyetler zorunlu varlık sebebiyle varlık kazanırlar. Zorunlu varlık ise mutlak ve saf varlıktır.[183] Onun illeti, mâhiyeti ve cinsi yoktur, mâhiyetlere varlık veren ilk sebeptir.[184]

İbn Sînâ varlık ve mâhiyet ayrımıyla mümkün varlıkların, varlıklarından önce mâhiyetler olduğunu ve bu mâhiyetlerin yokluktan varlığa gelişlerinin bir illete dayandığını ortaya koyar. Ancak söz konusu bu illet varlığı zaman bakımından değil, zâtı bakımından öncelemektedir. İşte o hudûs kavramını bu bağlamda da kullanır. Ona göre hudûs zât ve zaman olarak iki kısma ayrılır. Zâtı bakımından hâdis olan şeyde sonralık zamanî değil zâtîdir. Bu tür varlıklarda yukarıda da belirtildiği üzere mâhiyet yokluğun ardından bir illet sebebiyle varlık kazanır. Burada yokluktan sonra kazanılan varlıktaki sonradan oluş

---

179 Nesefî, *et-Temhîd*, 5; a.mlf. *Tebsıratü'l-edille*, 1/69.
180 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 171-172.
181 Robert Wisnovsky, "Sünnî Kelâm'da İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü", çev. Meral Arzu, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 149-177.
182 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 35.
183 M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 207-210.
184 İbn Sînâ, *Metafizik*, 292.

zamanî değil, ona etki eden illetin zâtının, onun varlığını öncelemesindendir. Zaman bakımından hâdis olan şeyde ise sonralık hem zâtî hem de zamanîdir.[185] O bu konuyu kendi ifadeleriyle şöyle açıklar:

> "Bil ki, şey zamana göre sonradan meydana gelmiş olabileceği gibi, aynı şekilde zâta göre de sonradan meydana gelmiş olabilir. Sonradan meydana gelen şey (muhdes) yokluktan sonra meydana gelen şeydir. Öncelik gibi sonralık da zamanla da zâtla da olabilir. Eğer bir şeyin zâtında kendisinden dolayı varlık gerekmezse, hatta tek başına illet olmaksızın var olmazsa, ancak illetle var olur. Bizâtihî olan bizâtihî olmayandan öncedir. Bizâtihî ma'lûl olan her şey için ilk önce yokluk, ikinci olarak ise bir illetten dolayı varlık olur. Böylece her ma'lûl sonradan meydana gelendir. Yani zâtında var olmadıktan sonra kendisi dışındakinden varlığını alır. Böyle her ma'lûl zatında sonradan meydana gelen olur."[186]

Onun zâtî hudûs ve zamanî hudûs ayrımını biraz açacak olursak, bu ayrım onun varlık anlayışındaki ay üstü ve ay altı âlem tasnifiyle ilgilidir. Buna göre ay üstü âlemde var olan akıllar, nefsler, felekler ve göksel hareketlerle varlık kazanan zaman zâtî hudûs bağlamında ele alınır. Bu varlıklar zaman bakımından ezelî olup, varlık sebepleri olan Tanrı ile aralarında zaman yoktur. Araların zâtî olarak bir öncelik ve sonralık söz konusudur. Ay altı âlem ise varlıkları oluşturan hava, su, toprak ve ateş unsurlarının meydana getirdiği oluş ve bozuluş dünyasını temsil eder. İşte bu oluş ve bozuluşa konu olan ve varlık kazanmalarında maddenin devreye girdiği cisimler ve onların hareketlerinden meydana gelen zaman ise zamanî hudûs bağlamında değerlendirilir.[187]

İbn Sînâ'nın hudûs anlayışında zaman kaydının olmaması, onu kelâmcıların hudûs anlayışından ayıran en temel noktadır. Kelâmcılara göre hudûs zaman bakımından yoklukla öncelenen bir şeyin belirli bir zamanda var olması iken, İbn Sînâ'da ise bu, zaman kaydı olmaksızın bir şeyin yokluktan sonra varlık kazanması anlamındadır.[188] Ona göre varlığın bir var ediciye olan ihtiyacının sebebi hudûs değil imkândır. Mümkün olan zâtı ya da mâhiyeti gereği varlıktan yoksunsa, varlık için bir sebebe ihtiyaç duyar. Her mümkün yani hâdis, varlık kazanmadan önce var olma potansiyeline sahiptir. Onun

---

[185] Kaya, *Varlık ve İmkân*, 235.
[186] İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 212.
[187] Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 24-54.
[188] Kaya, *Varlık ve İmkân*, 234-235.

varlığı öncesinde mümkündür, sonra bu imkân bir illet sebebiyle gerçekleşir ve varlık kazanır. Onlara varlık kazandıran şey kadîm olan bir illettir. Onun illet-ma'lûl bağlamında açıkladığı bu varlık kazanma sürecinde, varlığı bir maddeye ya da başka bir aracıya ihtiyaç duymayan ve kendisini yokluğun öncelemediği kadîm nitelikteki varlıkların illeti onları zaman bakımından değil, zâtı bakımından önceler. İşte bu varlıklar zâtî hâdis olarak değerlendirilir.[189]

İbn Sînâ Tanrı dışındaki bütün varlığı mümkün varlık ve ma'lûl olarak kabul eder. Ona göre Tanrı ilk akıl dışındaki ma'lûllerin doğrudan illeti değildir. Tanrı'nın doğrudan illeti olduğu ma'lûl ilk akıldır. Sonrasında diğer tüm mümkün varlıkların yani ma'lûllerin illeti ise ilk akıldır.[190] O, bu durumu ilk örneğini Fârâbî'de (ö. 339/950) gördüğümüz sudûr nazariyesi ve akıllar öğretisiyle temellendirir. Buna göre varlığın nihaî illeti Tanrı olmakla birlikte, varlıktaki çokluk "birden ancak bir çıkar" ilkesince sudûr üzerinden açıklanır. Buna göre Tanrı'nın ilk fiili olarak kendi zâtını akletmesi sonucunda ondan ilk akıl sudûr eder. Sonrasında bu ilk aklın Tanrı'yı düşünmesinden ikinci akıl, kendi varlığını düşünmesinden en uzak ilk nefs ve kendi imkânını düşünmesinden de en uzak ilk felek meydana gelir. Sonra bu süreç hiyerarşik bir düzende ay üstü varlıkların tamamlanması ve ayrık akıl olan ay altını idare eden Faal Akıl'a kadar devam eder.[191]

İbn Sînâ'da mümkün varlık ile hâdis varlık arasında özdeşlik olduğu söylenebilir. Ona göre mümkün varlıklar kadîm/zâtî hudûs ve hâdis/zamânî hudûs olarak iki kısımda ele alınır. Kadîm/zâtî hudûs: Bu varlıklar kadîm nitelikte olup, zâtları bakımından ise mümkün varlıklardır. Bunlar akıllar, nefsler, felekler ve bir bütün olarak âlemdir. Hâdis/zamânî hudûs: Bu varlıklar hâdis nitelikte olup, zâtları bakımından mümkün olmakla birlikte, kendilerini zamanın önceleyiği varlıklardır. Bunlar oluş (kevn) ve bozuluş (fesad) âlemindeki tikel hadiselerdir.[192] Buna göre zâtî hudûsa konu olan varlıklar illet-ma'lûl bağlamında değerlendirildiğinde, illetin onun varlığını öncelemesi zaman bakımından değil yalnız zât bakımındandır. Zamanî hudûsa konu olan varlıklarda ise bu durum, yani illetin onun varlığını öncelemesi hem zaman hem de zât bakımındandır.[193]

---

189 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 174; Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs*, 27.

190 Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs*, 29; Hüseyin Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 103-115.

191 Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 173-175; Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs*, 19-22; Atay, *Yaratma*, 103-115; ayrıca bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, 340-384.

192 Kaya, *Varlık ve İmkân*, 236-237.

193 Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs*, 24-25.

Yine zâtî hudûs için iki özellikten bahsedilmesi mümkündür. Bunlardan ilki kadîm olmaları, ikincisi ise öncelerinde bir madde ya da yokluğun bulunmamasıdır. Zamanî hudûs için ise bunun aksine madde ve yokluk onları önceler ve zaman bakımından varlıklarının bir başlangıcı vardır. Onun yapmış olduğu bu tasnifle kelâmcıların hudûs anlayışına aykırı bir hudûs anlayışı benimsediği anlaşılmaktadır.[194]

İbn Sînâ kelâmcıların "yoktan yaratma" düşüncesine katılmaz ve eleştirir. Ona göre âlemin öncesinde yokluğun olması, Tanrı'nın sebep olma vasfını olumsuz yönde etkiler. Yani o, Tanrı'nın yokluk üzerinde fâil olamayacağını düşünür. Eğer sebep-sonuç ilişkisi bağlamında önceliğin ve sonralığın zâtî değil de zamanî olduğu düşünülürse, sebebin var olduğu ancak sonucun var olmadığı bir zaman söz konusu olacaktır. Ona göre bu durum çelişki olur. Nitekim ona göre kelâmcıların zamanî olan hudûs anlayışları bu sebeple kabul edilebilir değildir.[195]

Ona göre bir şeyin varlığından önce yokluğun onu öncelemesi, onun bir sebebe muhtaç olmasını zorunlu kılmaz. Sebebe olan muhtaçlık, var olan mâhiyetin varlık kazanmasında ortaya çıkar. Yani mümkün olan mâhiyet, ona varlık kazandıracak bir sebebi gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda ona göre de Tanrı dışındaki bütün varlıklar ister kadîm nitelikli olsun ister hâdis, "yokluktan sonra var olma" anlamında hâdistir. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi onun hâdis kavramını kullanışı kelamcılardan farklıdır. Nitekim ona göre, kelâmcıların hâdis kavramını herhangi bir ayrıma (ay üstü-ay altı, kadîm-hâdis, zâtî-zamanî) gitmeden kullanmaları hatalıdır. Yine o, kelâmcıların Tanrı dışındaki her varlığın yani bütünüyle âlemin hem zâtî hem de zamanî bir yoklukla öncelenmesine ve bu yokluk sonrası varlığa gelmelerine dayanarak da bir muhdise olan ihtiyacı, yani Tanrı'yı ispat etmesini de hatalı bulur ve bunu delil olarak kabul etmez. İşte o bu bağlamda delil olarak hudûs yerine imkân delilini öne sürer. Çünkü ona göre Tanrı'nın varlığını ispat etmede sadece ay altı âlem için geçerli olan zamanî hudûs kavramına değil, tüm âlemin ortak vasfı mümkün kavramına dayanarak bir delil oluşturmak daha kuşatıcı ve isabetli bir yoldur. Başka bir ifadeyle, mümkün varlıkların taşıdığı imkân vasfı, bir sebebin varlığını zorunlu kılmaktadır.[196]

---

[194] Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 173-175.
[195] Kaya, *Varlık ve İmkân*, 237-238.
[196] Kaya, *Varlık ve İmkân*, 233-238; ayrıca bk. Kılavuz, *Kozmolojik Delil*, 170-176; Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs*, 63-74; İbn Sînâ, *Metafizik*, 233-238.

E. Müteahhirîn Dönemi Sünnî Kelâmında Hudûs: Fahreddin er-Râzî Örneği

Fahreddin er-Râzî müteahhirîn dönemi kelâmının öncü ismi kabul edilmesiyle birlikte, İbn Sînâ sonrasında İslâm düşünce geleneklerine yön vermiş önemli bir isimdir. Özellikle onun İbn Sînâ felsefesine yönelik tahkîk ve tenkitleri müteahhirîn dönemi kelâmı üzerinde son derece etkili olmuştur.[197] İbn Sînâ sonrası bu dönemde, İslâm düşünce gelenekleri çoğunlukla onun felsefesinden doğan sorunları çözmeye yönelmişler ve bu sebeple onun eserlerini çoğunlukla eleştirel nitelikte ele alarak incelemişlerdir. Kelâm özelinde değerlendirdiğimizde bu bağlamda Râzî öncesi akla gelen ilk isim şüphesiz Gazzâlî olacaktır. Onun felsefecilere yönelik eleştirileriyle başlattığı ve sonrasında mantık ilminin kelâma dâhil olmasıyla sonuçlanan süreç, Râzî'nin özellikle varlık-mâhiyet konusuna yönelik görüşleriyle devam etmiştir.[198]

Bu süreçte kelâm ilmi mantıkî kıyası kabul etmiş, tertip ve içeriğini felsefî konuları da kuşatacak şekilde düzenleme yoluna giderek küllî bir ilim olma iddiası kazanmıştır. Artık felsefe, kelâmla birlikte medreselerde okutulmaya başlanmış ve İslâm düşüncesinde merkezî bir konuma gelmiştir. Özellikle Râzî'nin felsefe ve kelâm konularına yönelik tahkîk sistemi, sonraki yüzyıllarda da muhakkiklerce benimsenmiş ve devam ettirilmiştir.[199] Yine o bu bağlamda, İbn Sînâ felsefesinde karışık bir şekilde işlenen metafizik konuları, sistemli bir şekilde ele almış ve sonraki dönemlere aktarmıştır.[200]

Râzî hudûsu İbn Sînâ'da olduğu gibi zâtî hudûs ve zamanî hudûs olarak iki kısımda ele alır. Zamanî hudûsu "önce yok iken sonradan var olmak" şeklinde tanımlar. Zâtî hudûsu ise "varlığı kendisinden olmayıp, başkasına bağlı olan şey" olarak tanımlar. Fakat ona göre hudûsun doğru olan tanımı, yoklukla öncelenmek anlamına gelen hudûstur. Yine o, kadîm olanı da zaman ve zat bakımından kıdem olarak tanımlar. Ona göre "varlığının zaman bakımından başlangıcı olan şey" zamanî kadîm, "varlığının kendisiyle zorunlu olduğu şey" ise zâtî kadîmdir. [201]

---

[197] Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 429.

[198] Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 644-645.

[199] Altaş, "Fahreddin er-Râzî", 429.

[200] Türker, "Metafizik", 645-646.

[201] Eşref Altaş, *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 74-75; Râzî, *el-Metâlib*, 4/13.

Râzî varlığın kadîm ve hâdis olarak iki ayrıldığını, kadîm olanın varlığının başlangıcı olmadığını ve bunun da Yüce Allah olduğu, hâdis olanın ise varlığının sonradan olup Allah dışındaki her şey olduğu görüşünü kelâmcılara nispetle aktarır.[202] Yine o, asıl hudûsun kendisinden önceki kelâmcıların açıkladığı gibi, önce yok iken sonradan var olan anlamında kullanılan zaman bakımından hudûs olduğunu belirtir.[203] Ona göre kelâmcıların ve filozofların hudûs tanımları iki temel anlayışa dayanır; bunlardan ilki hâdis olanın zaman tarafından öncelenmesi iken, diğeri ise hâdis olanın zaman değil zât bakımından öncelenmesidir.[204]

Hudûs meselesi bağlamında Râzî, kelâmcılara göre faile olan ihtiyacın sebebinin hudûs olduğunu kabul ederken, filozofların ise bu konuda onlara katılmadığını aktarır. O, bu hususta kendi görüşünün hudûs değil imkân olduğunu belirtir. Yani ona göre faile olan ihtiyacın sebebi imkândır. Bu görüşüyle Râzî kelâmcılardan ayrılmış, İbn Sînâ'nın görüşüne yaklaşmıştır.[205] Onun görüşü kendi ifadeleriyle şu şekildedir:

> "Müessire muhtaç olmanın illeti, daha önce geçen gerekçe nedeniyle imkândır, yoksa hudûs değildir. Çünkü hudûs, hâdisin varlığına ait bir niteliktir ve bu nedenle hâdisten sonra gelir. Varlık ise kâdir olanın mümkün üzerindeki etkisinden sonra gelir. Kâdir olanın etkisi, mümkünün kendisine olan ihtiyacından sonra gelir. İhtiyaç ise ihtiyacın illetinden sonra gelir. Şayet illet hudûs olsaydı, bir şeyin kendisinden birkaç mertebe geri kalması gerekirdi."[206]

O, kadîm olanın bir fâile dayandırılmasının imkânsız olduğu hususunda ise kelâmcıların görüş birliği içinde olduğunu aktarır. Filozofların ise bunun aksine mümkün olduğunu düşündüklerini belirtir. Çünkü onlara göre âlem zaman bakımından kadîm olup, yine de Allah'ın fiilidir.[207] O, bu görüş ayrılığının lafzî olduğunu düşünür ve bu konuyu şöyle açıklar:

> "Bana göre bu konudaki görüş ayrılığı lafzîdir. Çünkü kelâmcılar kadîmi, zâtı gereği zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) bir müessire dayandırmaktan kaçınmamışlardır. Bu

---

202 Râzî, *el-Muhassal*, 72.
203 Râzî, *el-Metâlib*, 4/13.
204 Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1982), 1/23.
205 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/230-231.
206 Râzî, *el-Muhassal*, 70.
207 Râzî, *el-Muhassal*, 73.

> nedenle biz Eş‘arîler’den hâli kabul edenler Allah Teâlâ’nın âlimliğinin ve kâdirliğinin -kâdirlik ilim ve kudretle illetli kılınmasına rağmen -kadîm olduğunu iddia etmişledir. (...)”[208]

Râzî âlemin hâdis oluşunun sebebini, yaratıcısının fâil-i muhtâr (fiilleri iradeli olan) olmasına dayandırır. Ona göre kelâmcılar ve filozoflar arasındaki kıdem-hudûs tartışmasının temel sebebi Tanrı’nın mûcib ya da muhtâr olduğu tartışmasıdır. Kelâmcılar mûcib bir illeti kabul etmedikleri için ezelî bir ma‘lûlü reddeder, yine filozoflar da yaratıcının muhtâr oluşunu kabul etmediklerinden hudûsu reddeder. Nitekim ona göre kıdem ve hudûs anlayışları bu iki temel kabule dayanmaktadır.[209] Onun bu hususta ki ifadeleri şöyledir:

> “(…) Filozoflar ise kadîm olan âlemin Bârî Teâlâ’ya dayandırılmasını, kendilerine göre onu zâtı gereği zorunlu kılan (*mûcib bi’z-zât*) olması nedeniyle mümkün görmüşlerdir. Öyle ki, bu konuda var edicinin özgür iradeli fâil (*fâil-i muhtâr*) olduğuna inansaydılar bunu mümkün görmezlerdi. O halde bundan herkesin kadîmin, kadîm bir zorunlu kılana (*mûcib*) dayanmasının mümkün olduğu ve özgür iradeliye (*muhtâr*) dayandırılmasının imkânsız olduğu üzerinde ittifak ettiği açığa çıkmıştır.”[210]

Râzî âlemin zât ve sıfatları bakımından hâdis olduğu görüşünü savunmakla birlikte,[211] kendisinden önceki kelâmcılardan farklı olarak âlemin hâdis oluşunun delilinin doğrudan Kur’ân’dan çıkarılamayacağını düşünür. İlk dönem kelâmcıların âlemin hâdis oluşuna işaret olarak kabul ettikleri Kur’ân’daki “halk” ve benzeri kavramların doğrudan buna delil kabul edilemeyeceğini belirtir.[212] Bununla birlikte müessire olan ihtiyacın dayanağının kelâmcıların aksine hudûs değil, imkân olduğunu savunur.[213] O, âlemin hâdis olduğuyla ilgi görüşünü ve mümkün ile ne kastettiğini şu şekilde açıklar:

> “(…) Âlem sonradan meydana getirilmiştir (*muhdes*). Sonradan meydana getirilmiş olan her şeyin bir varlığa getiricisi (*muhdis*) vardır. (…) Sonradan meydana getirilen mümkündür. Her mümkünün bir müessiri vardır. Sonradan meydana getirilmiş olanın (*muhdes*) mümkün olduğunun gerekçesi ise şudur: Sonradan meydana

[208] Râzî, *el-Muhassal*, 73.
[209] Altaş, “Fahreddin er-Râzî”, 458.
[210] Râzî, *el-Muhassal*, 73.
[211] Râzî, *el-Muhassal*, 103.
[212] Râzî, *el-Metâlib*, 4/29-30.
[213] Râzî, *el-Mebâhis*, 1/230-231; Râzî, *el-Muhassal*, 70.

getirilen (*muhdes*), yok iken daha sonra var demektir. Özelliği böyle olanın mâhiyeti, yokluğu da varlığı da kâbildir. Biz mümkün ile sadece bunu kastediyoruz. (…)"[214]

Sonuç olarak Râzî bu meselelerin zor olduğuna vurgu yapar ve daha önce bu hususta peygamberlerin açık bir ifadelerinin olmadığına da dikkat çeker.[215]

Bu bölümde Semerkandî'nin hudûs anlayışını kavrayabilmek amacıyla hudûs düşüncesinin tarihsel süreci dönem ve ekoller dikkate alınarak, bu süreçte etkili olmuş ve sürece yön vermiş isimlerin hudûs düşünceleri özetle aktarılmaya gayret edilmiş, böylece Semerkandî öncesi hudûs düşüncesine yönelik bir tarihî zemin oluşturmak hedeflenmiştir. Sonraki bölümde ise Semerkandî'nin hudûs düşüncesi ve anlayışı ele alınacaktır.

[214] Râzî, *el-Muhassal*, 126.
[215] Râzî, *el-Metâlib*, 4/33.

İKİNCİ BÖLÜM

SEMERKANDÎ'NİN HUDÛS GÖRÜŞÜ

A. Semerkandî'de Hudûsun Zemini: Varlık Tasavvuru

1. Varlık-Mâhiyet

a. Varlık

Semerkandî varlığı zihinde ve dış âlemde hakikatlerin oluşu olarak tanımlar. Ona göre varlık "*hâsıl*" kavramının karşılığıdır. Hâsıl ise "*kevn (oluş)*" ile aynı manadadır.[216] Buna göre o, zihnî varlığı zihinde oluş olarak tanımlarken, haricî varlığı ise hariçte (dış âlemde) oluş olarak tanımlar. Ona göre zihinde olan şeyin dış dünyada da gerçekliği olması gerekmez. Çünkü zihinde olan şey bizâtihî dış dünyada da var olsaydı, aynı şekilde mümkün ma'dûm şeylerin de dış dünyada gerçekliği söz konusu olurdu ki bu muhaldir.[217]

Ona göre var olan her şeyin zâtı bakımından bir hakikati vardır. Bu hakikat zihnî ve haricî oluşumu kapsar. Bu hakikatin zihnî ve haricî olarak iki hali söz konusu olur. Dış dünyadaki hali haricî varlığı, zihindeki hali ise zihnî varlığı oluşturur.[218] Ona göre lafzî ve kitâbî (yazıya dökülmüş/yazı suretinde var olan) varlıklar zihnî varlığa, zihnî varlık da haricî varlığa delâlet eder. O, buna örnek olarak bir lafız işitildiğinde zihinde oluşan imgenin zihnî varlık, bu imgenin zihin dışına çıkmasıyla varlık kazanması, yani dış dünyadaki varlıkla örtüşmesinin ise haricî varlık olduğunu belirtir.[219]

Semerkandî'ye göre varlık mefhumu (anlamı), bütün varlıkları kuşatan ve müşterek (ortak) olarak mâhiyet üzerine zâid (sonradan eklenen) yegâne mefhumdur. Ona göre bunun delili "*Bir şeyi irade ettiği zaman, O'nun emri 'ol' demekten ibarettir; hemen*

---

[216] Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 83-84; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/391-392; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 82-83.

[217] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 72-73, 82-83; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/383-384, 427-428.

[218] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 82-83; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/429-430.

[219] Semerkandî, *el-Maârif*, 1/230-231.

oluverir."[220] âyetidir. Nitekim yokluğun bilgisi de bununladır. Çünkü yokluk, vücûdun (varlık) olmaması ya da ortadan kalkması anlamındadır.[221]

Semerkandî varlığı insan aklının tasavvur ettiği her şeyi haricî olana nispetle -ister hakiki yönüyle olsun ister başka bir yönüyle olsun- zâtı gereği zorunlu (vâcib), zâtı gereği mümkün ve yine zâtı gereği mümteni' olarak üçe ayırır. Zâtı gereği zorunlu varlık; varlığı kendinden olandır. Çünkü onun zâtı varlığını gerektirir. Semerkandî zâtı gereği zorunlu varlığın Yüce Allah olduğunu vurgular. Zâtı gereği mümkün varlık; varlığı da yokluğu da eşit olandır. Çünkü onun zâtı varlığını ya da yokluğunu gerektirmez. Semerkandî'ye göre bu gökler, yer ve bu ikisi arasındaki şeylerdir. Zâtı gereği mümteni' varlık; var olması mümkün olmayan varlıktır. Çünkü onun zâtı yokluğunu gerektirir. Semerkandî'ye göre iki zıddın bir araya gelmesi bunun örneğidir.[222]

Semerkandî'ye göre haricî olsun ya da olmasın zorunlu, mümkün ve mümteni' varlıklar zâtlarının gerektirdiği şeylerden hâlî olamaz.[223] Onun bu hususta ki ifadeleri şöyledir:

> "Vâcib, mümteni' ve mümkün olan bir şeyin diğer bir duruma dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü vâcib zâtı itibariyle kendi varlığını gerektiren, mümteni' zâtı itibariyle yokluğunu gerektiren, mümkün ise zâtı ne varlığını ne yokluğunu gerektirendir. Zâtın gerektirmesi zâtın ayrılmaz öğesidir. Şayet bu üç varlık türünden herhangi biri, bir diğerine dönüşürse, ayrılmaz öğesi ortadan kalktığı için zâtın da ortadan kalması gerekir. Evet, mümkün olanın var olmasını gerektirecek küllî sebep ortaya çıktığında, bu mümkün bazen başkasıyla zorunlu, var olmasına engel bir durum ortaya çıktığında da bazen başkasıyla mümteni' olabilir. Lâkin bu durumlar onu mümkün olmaktan çıkarmaz."[224]

Semerkandî sebeplerin oluşması durumunda mümkün varlığın bir illet sebebiyle var olmak bakımından varlığının vâcib (zorunlu) olabileceğine dikkat çeker. Fakat ona göre bu zorunluluk onun zâtı gereği (*li-zâtihî*) değil, onun dışından bir illet (*bi-gayrihî*) nedeniyledir. Aynı şekilde mümteni' olan da kendisi dışında bir nedenden ötürü

---

[220] Yâsîn 36/82

[221] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 75-76; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/391-392.

[222] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 67-68, 123-126; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/357-358, 580-582; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 76, 83-87.

[223] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 67-68, 123-126; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/357-358, 580-582; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 76, 83-87.

[224] Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 86; ayrıca bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 123-126; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/580-582.

(*mümteni‘ bi-gayrihî*) mümteni‘ olmuştur. Aslında onun zâtı mümkündür fakat birtakım engeller sebebiyle varlığı mümkün olmaz. Nitekim engellerin ortadan kalkmasıyla onun varlığı mümkün olur.[225]

Semerkandî vâcib, mümkün ve mümteni‘ olan varlıkların zâtı hakkında şu açıklamaları yapar:

> “Bil ki: ‘Mümteni‘ zâtının yok olmasını gerektirir.’ şeklindeki sözümüzden zihnin haricindeki zâtı, bunu îcab ettirir anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü bunun hariçte bir varlığa asla söz konusu olmaz. Ancak bu zihinde olur. Bu durumda orada bir şey nasıl olabilir? Bu şekilde söylemekten amaç, zihindeki varlığı gerekli kılar demektir. Yani zihinde bir varlığı söz konusu ise, onun içinde bahsi geçen bu gereklilik bulunur. Zihinde varlığı olmazsa gereklilik de olmaz.
>
> Mümkün ve vâcibin zâtı, zihinde imkân ve vücûbu gerektirmektedir. Hariçte de durum böyledir. Vâcibin zâtı, zihnin haricindeki varlığı, sürekli olması kaydına sahiptir. Mümkünün zâtı ise, yine hariçte mevcut olma şartına bağlıdır.
>
> Eğer bunu anladıysan deriz ki: Zâtî olan zorunluluk (vücûb), zâtından dolayı olması zorunludur. Zâtî mümteni‘lik ise zâtı sebebiyle olması mümkün olmayandır.
>
> Zâtî olan imkân ise, özü nedeniyle vâcib ve mümteni‘ tarafından bir şeyin gerektirmemesidir. Zâtı itibariyle varlığı zorunlu olunca, bundan dolayı, zâtî vücûbu da gerçekleşmiş olur. Eğer zâtı açısından zorunlu olmazsa, zâtî zorunluluğu da söz konusu olmaz. Mümteni‘ ve mümkün için de böyledir. Buradan vâcib, mümteni‘ ve mümkün kavramları itibârî (göreceli) olmakla birlikte nisbet söz konusudur. Yani Allah vardır, Muhammed vardır sözü gibi. (…)’’[226]

Semerkandî’ye göre zâtı gereği zorunlu (vâcib) olan Yüce Allah’ın[227] hakikati bilinemez. Bu hususta filozofların ve Ehl-i sünnet’in muhakkik âlimlerinin ittifak ettiğini belirtir. Çünkü O’nun bilgisi ancak vücûd, vücûb, ilim ve kudret gibi sıfatlardır. Bunlar ise O’nun zâtını tarif etmez.[228] Onun, Allah’ın hakikati hakkındaki ifadeleri şöyledir:

> “Yüce Allah’ın hakikati mürekkeb (bileşik) değildir. Çünkü her mürekkep cüz‘üne muhtaçtır ve kendisinden başkadır. Başkasına muhtaç olan ise mümkün varlıktır.

---

225 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 123-126; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/580-582; Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 86.
226 Semerkandî, *es-Sahâif*, 2017, 67; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 123-126; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/580-583.
227 Semerkandî, *el-Maârif*, 1/357; Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 88.
228 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 367-369; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1204-1208; Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 102.

Ayrıca eğer onun cüz‘ü vâcib olursa, vâcibin birden çok olması gerekir ve cüz‘ü mümkün olursa başkasına ihtiyaç duyardı. Çünkü her mümkün vâcib olana muhtaçtır. Böylece burada devir gerekir.

Vâcib, hiçbir şeyin cüz‘ü olamaz. Çünkü bu bir kemâl sıfatı değilse onun vâcibden nefyedilmesi gerekir. Eğer bu noksan sıfatı olursa Allah’ın zâtı itibariyle nâkıs ve başkasıyla kemâl bulmuş olması lâzım gelir. Buradan, O’nun hiçbir şeye hulûl etmeyeceği ortaya çıkar.

Vâcib her yönden vâcibdir. Yani vâcib hakiki sıfatlarının hiçbirinde kendisine bitişecek başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Çünkü Allah’ın sıfatları kemâl sıfatlardır. Bunlardan birisi başkası sebebiyle var olsaydı, Allah’ın zâtının başka bir şeyle kemâl bulması gerekirdi. Bunlar hakiki sıfatlarla kayıtlanmıştır. Çünkü birliktelik, uzaklık, yaratıcılık, rızık vericilik gibi izâfî sıfatların zâttan soyutlanması ve zâtın da bu şekilde varlığını devam ettirmesi câizdir. Çünkü bunlar göreceli durumlardır.

Hâdislerin, Yüce Allah’ın zatıyla kâim olması câiz değildir. Eğer Allah’ın zâtında herhangi bir hâdis meydana gelmiş olsaydı, bu durumda meydana gelen o şey ya vâcibin zâtına veya vâcibin zâtından kaynaklanan sıfatlardan birine ait ise hâdis varlığın kadîm olması, aksi takdirde vâcibin o hâdis şey hususunda kendi zâtından ayrı bir şeye ihtiyaç duyması gerekirdi. Böyle olunca da vâcibin her yönden vâcib olması gerçekleşmiş olmazdı.

Yüce Allah mütehayyiz (mekânda yer kaplayan) değildir; eğer öyle olsaydı bir mekâna ihtiyacı olması sebebiyle mümkün varlık olurdu. Çünkü mekânda yer kaplayan varlıkların herhangi bir mekân olmadan var olmaları mümkün değildir. O hâlde Allah hiçbir yönde değildir. Aksi hâlde ya mekânda yer kaplayan ya da o mekâna hulûl eden olurdu.

Vâcib olan başkasıyla birleşmez. Eğer Allah başkasıyla birleşmiş olsaydı bu birleşme ya yalnız mâhiyette olup vücûdda olmayacak veya vücûdda olup mâhiyette olmayacak yahut her ikisinde olacaktır. Birinci ve üçüncü durum maddeden mücerret, mürekkeb olmayan ve varlığı zâtının gereği olan bir varlığın kendisinin cismânî bir bileşik olması veya mümkün bir varlık olmasını gerektirir. İkincisi ise tek bir arazın aynı anda iki mahalde bulunmasını zorunlu kılar.

Yüce Allah araz değildir. Eğer araz olsaydı bir mahalle ihtiyacı olurdu. O, cevher de değildir. Eğer öyle olsaydı diğer cevherlerle cevherlik bakımından ortak olurdu.

Cevherlik de zâtla ilgili bir durum olduğuna göre bu, vâcib olanın bileşik olmasını gerektirir."[229]

Yukarıda aktarılan pasajlardan da anlaşıldığı üzere Semerkandî, Allah'ın hakikatinin bilinemez olduğunu sebep ve delilleriyle izah etmiştir. O'nun bu izahı doğrultusunda Allah'ın hakikatine yönelik görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Ona göre Allah, mürekkeb ve mütehayyiz olmadığı gibi herhangi bir şeyin cüz'ü de değildir ve hiçbir şeye hulûl etmemiştir. O, her yönüyle vâcibdir ve hiçbir şeye muhtaç değildir, her şey O'na muhtaçtır. Hâdis varlıklar onun zatıyla kâim değildir. O, cisim, cevher yahut araz değildir.[230]

Semerkandî mümkün varlığın taksimini, kelâmcılar ve filozofların taksimi olarak iki şekilde aktarır. Kelâmcılara göre mümkün varlık[231] ya mütehayyiz ya da mütehayyize yerleşen (*hulûl*) araz yahut her ikisi de olmayan bir şeydir (soyut arazlar). Mütehayyiz de cevher, cisim ya da cevher-i ferd olur. Mütehayyize yerleşen ise araz olur. Bu arazlar da canlıya mahsus olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Canlıya mahsus olanlar; hayat, kudret, itikâd, nazar (düşünce), kelâm (*kelâm-ı nefsî*), irade, kerâhet, şehvet, nefret ve elemdir. Canlıya mahsus olmayanlar ise, beş duyuya mahsus olan ve olmayan şeklinde

---

[229] Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 102-104; ayrıca bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 369-370; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1207-1028.

[230] Semerkandî, *es-Sahâif*, 2017, 369-370; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1207-1208; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 102-104.

[231] Semerkandî kelâmcıların görüşünü şu şekilde aktarır: "Kelâm âlimlerinin değerlendirmesine göre ise mümkün varlık, ya mütehayyizdir (yer tutan) ki hayyizde, boşlukta yer kaplar veya mütehayyize hulul eden ya da hiçbirisi olmayan şey demektir. Mütehayyiz, cevherdir. Eğer parçalanma ve bölünmeyi kabul ederse buna cisim denir. Bu niteliklere sahip olmazsa, cevher-i ferd denir. Mütehayyize hulûl eden ise arazdır. Bu da ya canlı ve diri olan için olur veya olmaz. Birincisi on çeşittir. Bunlar, hayat, kudret, itikâd, nazar (düşünce), kelâm, irade, kerâhet ve şehvet, nefret ve elemdir. Bir kısım kimseler, ölüm, âcizlik ve zevk gibi arazların karşıtını yok olarak kabul ettiler. Bazı âlimler buna ölümü de katarak ona tamamladılar. Ancak bazıları, '*Allah sizi sınava tâbi tutmak amacıyla hayat ve ölümü yarattı*' (el-Mülk 67/2) âyeti doğrultusunda, ölümü de vücudî kabul ettiler. Zira onlara göre muallel olan (bir sebebin sonucu olarak var olan), vücûdîdir. Canlıya ait olmayan arazlar ya beş duyunun birisi ile algılanır ya da algılanmaz. İkincisi te'lif, ağırlık ve hafiflik gibi i'timâd ve oluş arazlarıdır. Oluş dört kısım olup bunlar: Hareket, sükûn, ayrıklık ve birleşme şeklinde sıralanır. Zira cevherin bir yerde oluşması, eğer sonunda onun var olmasından sonra gerçekleşir ise bu, hareket olur. Eğer o, var olduktan sonra orada bulunursa bu, sükûn olur. Zira eğer üzerinde bir yerde aynı bulunma hali geçmişse, buna sükûn denir. İki yerde iki cevher bulunduğunda ikisi arasında üçüncü bir olgu meydana gelir ki buna da iftirâk (ayrılık) denir. Bunun zıddı ise ictimâ' (birliktelik) olur. Yani ictimâ', iki cevherin iki yerde aralarında bir üçüncüsü söz konusu olmaksızın gerçekleşmesi demektir. Bazı kimseler buna bekâ ve fenâyı da eklemişlerdir. Duyuya mahsus olanlar, renk ve ışıkta olduğu gibi gözle; ses ve harfler gibi kulak ile, kokularda olduğu gibi koklama duyusuyla; yakıcılık, acılık, tuzluluk, tatlılık, ekşilik, yağlılık, kekrelik, yavanlık gibi dokuz farklı türüyle tatma ile; soğuk, sıcak, nem ve kurulukta olduğu gibi dokunmayla gerçekleşir. Mütehayyiz olmayan veya mütehayyize hulûl etmemiş olana gelince, bunu kelâmcılar reddederken filozoflar kabul etmişlerdir." Bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 2017, 36; ayrıca bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 67-71; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/357-382; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 76-80.

ikiye ayrılır. Beş duyuya mahsus olanlar; görülen (renkler ve ışıklar), duyulan (sesler ve harfler), koklanan (kokular), tadılan (yakıcılık, acılık, tuzluluk, tatlılık, ekşilik, yağlılık, burukluk ve yavanlık), dokunma (soğuk, sıcak, nem ve kuruluk) şeklindedir. Beş duyuya mahsus olmayanlar ise; te'lif, i'timâd (ağırlık ve hafiflik) ve oluştur. Oluş da dörde ayrılır; hareket, sükûn, ayrılma (iftirâk) ve birleşmedir (ictimâ').[232]

Filozoflara göre ise mümkün varlık[233] ya cevherdir ya da araz. Bir mahalde bulunur ve mekân tutmazsa cevher, bir mahalde bulunursa araz olur. Cevher vaz'î (konumsal) ya da

---

[232] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 67-71; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/357-382; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 76-80; şematik sunumu için ayrıca bk. Tarık Tanrıbilir, Şemsüddîn es-*Semerkandî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 99.

[233] Semerkandî filozofların görüşünü şu şekilde aktarır: "Filozoflara göre mümkün, ya cevher veya arazdır. Eğer mümkün bir yerde bulunmaz ve mekân tutmazsa cevher olur. Eğer bir mahalde bulunursa o zaman araz olur. Cevher ise, vaz'î (konumsal) ve gayr-i vaz'î olmak üzere iki türlüdür. Cevherin vaz'î olması demek, duyulara hitap edecek şekilde var olmasıdır. Vaz'î, ya konan, hulûl eden anlamında veya onsuz meydana gelir. Hâll şeklinde olan, türe ait eserlerin sebebi olursa, bu türsel sûrettir. Çünkü tür bununla gerçekleşir. Eğer bu form, gelişim ve değişim tarzında vukû bulursa, bu bitkisel nefis boyutu (*nebatî nefis*) anlamına gelir. Diğer türlü bu form duyu, hareket ve iradî bir niteliğe sahip olmuş olur. Bu da hayvanî nefis (*nefs-i hayvânî*) aşaması demektir. Islaklık, şeffaflık ve akıcılık özelliklerine sahip su gibi olan tabiî nefis (*nefs-i tabîiyye*), bu özelliklere sahip olmazsa, bu durumda uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde üç boyutlu bir cisim olarak, o varlığın zâtı ile ortaya çıkar. Hulûl edici olmayan vaz'î cevhere gelince, bu da ya mekân (mahal) olarak vardır veya hem mekân hem de hâll ile birlikte mevcuttur. Herhangi bir yere sahip olmadan var olan hâll heyûlâ olmaktadır. Heyûlâ, kendisine girenle varlık kazanan mahal anlamına gelmektedir. Bir mekâna sahipse, o zaman, kendisine girenle varlık elde etmeyen mahal anlamında olan mevzû olmuş olur. Mürekkeb olan varlık, cisimdir. Cisim, bitki ve hayvan gibi farklı tabiattaki varlıkların bir araya gelmemesiyle oluştuğunda basit; farklı tabiata sahip varlıkların birlikteliğiyle oluştuğunda mürekkeb olur. Basit varlığın tikeli (cüz'), adlandırma ve tanımlamada tümel (kül) gibi ise buna basit unsurî, değilse basit felekî varlık denir. Mürekkeb varlık büyüme ve gelişme niteliklerine sahip değilse ona cansız (*cemâdî*) denir. Büyüme ve gelişme özelliklerine sahip olup da duyu sahibi olmazsa, o zaman o bitkisel (*nebâtî*) olur. Duyuya sahip olup da muhakeme gücü olmayan, hayvanî olur. Hem fizikî hem hissî hem de aklî niteliklere sahip olana da insan denir. Gayr-ı vaz'î olan, cisimlerle bağlantılı tedbirle ilintili olarak var ise nefis; canlı bir varlıkta mevcut ise, insan nefsi; her ikisinden de mahrum ise, felekî nefis olarak adlandırılır. Herhangi bir şeyle bağlantılı olarak hareket etmezse, ona akıl denir. Kendisi ile vâcib varlık olan Allah arasında bir aracı olmazsa, ona küllî (tümel) akıl adı verilir. Eğer, varlık âlemindeki oluşumlara etki ediyorsa ona, faal akıl denir. Böyle değilse mütevassıt akıl denir. Araza (ilinti) gelince o ya bölünebilir ya nispet edilebilir ya da hiçbiri olmaz. Birincisi kemiyettir (nicelik). O, zâtı itibarıyla bölünebilir. İkincisi keyfiyettir. O ise, mahiyeti itibarıyla bir başka varlık ile karşılaştırılamaz ve de tat, koku ve renk gibi zâtı itibarıyla parçalanıp bölünemez. Geri kalan arazlar yedi kısımda ele alınmaktadır: *Muzâf* (görelilik), baba ve oğul gibi karşılıklı bir nispete sahip olandır. *Eyn*, bir mekânda olmak demektir. *Metâ*, eski ve yeni olmak gibi bir zamanda olmak demektir. *Vaz'*, cisme ait bir durum olup bazı parçalarının diğerlerine veya yer ve gök gibi haricî olguların oturma ve ayakta durma şeklindeki ilintileri sebebiyle cisimde hâsıl olur. Mülk, bir şeyin ilintili olduğu şeye nispetidir. Elbise giymek ve sarık bağlamak gibi onun hareketiyle bu da intikal eder. Yapmak (*fiil*), etki anlamına gelip kesmek gibi bir eylem gerçekleştirmektir. Yapılmak (*infiâl*), kesilmek gibi kendisine yapılan bir şeyden etkilenmek demektir. İstikrâ dışında sınırlamaya yönelik bir delil yoktur. Bazı âlimler yukarıda anlatılanları, keyfiyet (nitelik), kemiyet (nicelik) ve nispet olmak üzere üç bölümde incelemişlerdir. Bu tanım doğrultusunda bu olguları sınırlandırmak mümkündür. Kemiyet ve nispetten her birisi, bir mahal (yer) için gerekli olabilir veya olmayabilir. Gerekli olduğu takdirde buna yer de lazım gelirse, bu varlık (vücûd) için gerekli olmuş olur. Nitekim bir zenci için siyahlığın zorunluluğu böyle bir mülahazanın sonucudur. Yine keyfiyet ve nispetin bir yer için gerekliliği ile ilgili bir başka örnek de mahiyet bağlamında üçün tek olmasıdır. Vücûd için keyfiyet ve nispetin gerekli olmaması ile ilgili olarak da utangaçlıktan kaynaklanan yüz kızarıklığının

vaz‘î olmayan şeklinde iki çeşittir. Vaz‘î olan duyulur olandır veya hulûl eden olarak olur ya da onsuz olur. Vaz‘î olmayan cevher ise hulûl edici değildir. O ya mahal ya da mahal ve mahalde bulunanın (hâll) bileşimi olarak mevcuttur. Mahal bir mekâna sahip değilse heyûlâ (ilk maddî unsur), bir mekâna sahipse mevzû olur. Mahalde bulunan hâll ise basit ve mürekkeb olur. Mürekkeb olan varlık cisimdir. Eğer o tabiatı farklı olanlardan bir araya gelmemişse basit, aksi durumda mürekkeb olur. Basit olan unsurî (elemental) ya da felekî (göksel) olur. Mürekkeb varlık ise cemâdî (cansız), nebâtî (bitkisel), hayvan (duyu yetisi olup muhakeme gücü olamayan) ve insan (muhakeme gücü olan) olur.[234]

Semerkandî’ye göre mümkün varlığın varlığı, varlığı vâcib (zorunlu) olan Allah’ın zâtıyla zorunludur. Ona göre vâcibü’l-vücûd (zorunlu varlık) bu anlama gelir.[235] Varlığı mümkün olan varlık, varlığında da yokluğunda da bir sebebe muhtaçtır. Çünkü onun zâtı varlığını ya da yokluğunu gerekli kılmaz. Bu sebeple mümkün varlık her iki durumda da bir sebebe muhtaçtır.[236] Dolayısıyla ona göre mümkünün varlığı, Allah’ın varlığını gerektirir. Yani mümkün varsa, vâcib de vardır.[237] Ona göre mümkün varlığın sebebi vâcib olan Allah olduğu takdirde -ki onun görüşü budur- sorun yoktur. Nitekim onun için sonuç budur. Çünkü eğer mümkün varlığın sebebi yine bir mümkün varlık olursa, onun için de bir sebep gerekecektir. Eğer ki o sebep vâcib olan Allah değil de yine mümkün olursa, o zaman aynı durum söz konusu olacağından, bu sebep vâcib olan Allah’a ulaşmadığı takdirde “*devr*” (kısırdöngü) ve “*teselsül*” (sonsuz gidiş) olacaktır ki ikisi de bâtıldır (gerçekdışı).[238]

b. Mâhiyet

Semerkandî mâhiyeti “bir şeyi o şey yapan şey”[239] olarak tanımlar. İster küllî (tümel) olsun ister cüzî (tikel) onu o şey yapan bir hakikati vardır. Küllî olanın hakikati mâhiyet,

---

kaybolması gibi hızlı ve gençlik gibi yavaş yok olan türleri vardır. Bu yaklaşım, filozofların tercihidir." Bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 2017, 34-35; ayrıca bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 69-71; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/357-358; Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 76-80.

234 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 67-71; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/357-383; Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 76-80; Şematik sunum için ayrıca bk. Tanrıbilir, *Semerkandî’de Varlık*, 100.

235 Semerkandî, *el-Maârif*, 81; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/409.

236 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 66; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/354; Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 88, 108.

237 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 306; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/1065; Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 88; Ergül, “Şemsüddîn es-Semerkandî’nin Risâle fî mezhebi Ehli’s-sünne ve’l-cemâa İsimli Akâid Metni”, 58.

238 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 306-309; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1064-1066; Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 88-92.

239 Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 83.

cüzî olanın hakikati ise hüviyet olarak isimlendirilir.[240] Ona göre mâhiyet kendisi itibariyle -onunla birlikte bir şey olsun ya da olmasın- mâhiyet olarak isimlendirilir. Mâhiyete onunla birlikte olan bir şey ile itibar edildiğinde ise ona "o şey açısından mâhiyet" denir.[241] Ona göre hakikat olarak kabul edilen her şey, kendisiyle var olan şeylerin dışında bir hakikate sahiptir. Çünkü onun kendisi hakikattir.[242] Semerkandî örnek olarak bir hayvanın (canlı) varlığının ya da yokluğunun, küllî ya da cüzî oluşunun, zihnî ya da haricî olmasının, mâhiyete ilişkin anlamlar olmadığını ifade eder. Hayvanın varlığı bu hususlara bağlı değildir, çünkü onun hakikati kendisidir.[243] Onun bu hususta ki kendi ifadeleri şöyledir:

> "Deriz ki: Örneğin insan gibi küllî veya Zeyd (insan cinsinden bir kişi olarak) gibi cüzî olarak kabul edilen her şeyin, onu o yapan bir hakikati vardır ve bu da hakikatin tanımına bir işarettir. Çünkü 'us (akıl ve idrak yetisi)' sahibi kimseler bir şeyin hakikatinin 'onu o yapan şey' olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. (…) Nitekim küllî olan şeyin hakikati 'mâhiyet', cüzî olanın ise 'hüviyet' olarak isimlendirilir ve şöyle denir: İnsanın mâhiyeti, Zeyd'in hüviyeti."[244]

Semerkandî mâhiyeti varlığa nispetle mutlak, mukayyed ve mücerred olarak taksim etmiştir. Mutlak mâhiyet; başka bir şeyle şartlandırılmayıp, kendisi bakımından mevcûd olan mâhiyettir. Mukayyed mâhiyet; varlığı başka bir şeyle şartlandırılan mevcûd mâhiyettir. Mücerred mahiyet ise; varlıktan soyutlanmış, varlığı olmayan ma'dûm mâhiyettir.[245] Yine bununla birlikte o, mâhiyetin basit ve mürekkeb (bileşik) olduğunu, bunların da hakiki ve itibarî olarak ayrıldığını ve itibarî olanın da vücûdî (varlığa dair) ve ademî (yokluğa dair) olarak ayrıldığını ifade eder. Ona göre hakiki olan bir şeyin kendisi (*nefsü'l-emr*) bakımından olandır. İtibarî olan ise aklın varsaymasıyla olan şeydir. Vücûdî, anlamında nefy (olumsuzluk) içermeyen şey olup, ademî ise nefyi içeren şeydir.[246] Onun bu hususta ki ifadeleri şöyledir:

> "Mâhiyet, bazen vücûdî (varlıkla ilgili) olabilir ki bu bizzat kendi mefhumunda bir şeyi olumsuzlamaz. Görme ve ışık buna örnektir. Bazen de ademî (yoklukla ilgili)

---

240 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 97; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/483-484.
241 Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 83.
242 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 97; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/483-484.
243 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 97-98; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/483-484.
244 Semerkandî, *el-Maârif*, 1/483.
245 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 97-98; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/483-484.
246 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 97-100; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/490-491.

olabilir. Bu bizzat kendi mefhumunda bir şeyi olumsuzlar. Körlük (görmenin yokluğu) ve karanlık (ışığın yokluğu) buna örnektir.

Hakiki mâhiyet, ev ve insan mefhumlarında olduğu gibi, o şeyin kendinde bulunduğu duruma uygun olandır. Îtibârî/göreceli mâhiyet ise, sıfatın mevsufla birlikte olması gibi aklın tasarımıyla olan şeydir."[247]

Semerkandî'ye göre hakiki mâhiyet sadece varlığa dair olabilir. Dolayısıyla yokluk için söz konusu değildir. Fakat itibarî olan mâhiyette ise bu durum her iki türlü de olabilir. Nitekim basit ya da mürekkeb olsun, itibarî mâhiyet hem varlığa hem de yokluğa dair varsayılabilirken, hakiki mahiyet ise yalnız varlığa dair varsayılabilmektedir.[248]

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere Semerkandî mâhiyeti; hakiki basit, hakiki mürekkeb, vücûdî itibarî basit, ademî itibarî basit, vücûdî itibarî mürekkeb, ademî itibarî mürekkeb şeklinde altı kısımda ele alır.[249] O, hakiki basit mâhiyet için vâcip ve nokta örneğini verir. İtibarî basit mâhiyet için ise vücûdun vücudu (varlığın varlığı) örneğini verir. Ona göre akıl varlıkta mâhiyetin dışında bir varlığın olduğunu bilir. Dikkatli düşünüldüğünde varlığın varlığının yine varlığın kendisi olduğu anlaşılır. Yani varlığın varlığı ile varlık aynı şeydir. Diğer bir ifadeyle varlıkta varlık var olmaktır. Nitekim ona göre varlığın hakikati, varlığın kendisi olduğundan başka bir hakikate ihtiyaç duymaz. Onun hakikati kendisidir. Bunun aksi olsaydı, her hakikat için başka bir hakikat gerekirdi ki o zaman da teselsül oluşurdu. Ona göre bu durum sıfatla (nitelikle) mevsufun (nitelenenin) aynı anlamı taşıdığı her durum için geçerlidir; olanın olması, birin birliği, kıdemin kadîm oluşu gibi.[250]

Semerkandî hakiki mürekkeb mâhiyet için beden ve onu oluşturan parçalarını örnek verir.

İtibarî mürekkeb mâhiyeti ise cins ve fasıldan meydana gelen bir şey olarak tanımlar. Nitekim ona göre akıl cins ve fasılın varlığını ve onların birleşmesiyle türün var olduğunu bilir. O, bu kavramların küllî olması nedeniyle hariçte değil zihinde meydana geldiğine dikkat çeker. Nitekim ona göre bir şey hakiki de olabilir, itibarî de olabilir.[251]

---

247 Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 83.
248 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 99-100; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/490-491.
249 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 97-100; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/490-491.
250 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 99-100; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/490-491.
251 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 99-100; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/490-491, 493-495.

Mâhiyet konusu, özellikle "mâhiyetlerin yaratılmışlığı" tartışmaları bağlamında Tanrı-âlem anlayışı ve ilişkisine yönelik tasavvurların oluşmasında belirleyici bir konuma sahiptir. Nitekim filozoflar ve Mu'tezile kelâmcıları ile Ehl-i sünnet kelâmcıları bu hususta farklı görüşlere sahip olup, Tanrı-âlem hakkındaki tasavvurlarını da bu görüşleri üzerine kurgulamışlardır. Filozoflar bu hususta bir ve tek olan Tanrı'dan, vücûd ve mâhiyet gibi çokluğun varlığa gelmesini -birden ancak bir çıkar ilkesince- kabul etmemişlerdir. Mu'tezile kelâmcıları da mâhiyetlerin yaratılmışlığını zâtlarıyla birlikte var olması gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Ancak Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın irade ve kudretine nispetle mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu savunurlar. Semerkandî'ye göre ise mâhiyetler, basit ya da bileşik olması fark etmeksizin yaratılmışlardır. Ona göre varlık mâhiyetin ya aynıdır ya da gayrıdır (başkasıdır). Aynı olduğu taktirde ma'lûl olması zorunlu olur ve bu durumda yine mâhiyet olur. Aynı olmadığı takdirde de kendi varlığıyla kâim olamayacağından yine varlığı için başka bir varlığa ihtiyaç duyar. Ona göre sebebin hakiki anlamda etkisi, mâhiyetin hariçte var oluşuyla mümkündür. O, bu duruma bir marangozun masayı tasarlayıp, sonra onun parçalarını bir araya getirmek suretiyle ortaya çıkartmış ya da üretmiş olduğu masayı örnek verir. Nitekim marangozun fiili ile masa hariçte belirli bir eşya olarak varlık kazanmıştır. Ona göre failin etkisi olmaksızın mâhiyetin hariçte oluşumu mümkün değildir. Ona göre mâhiyeti yaratan ve ona varlık kazandıran failin bir ve aynı olması gerekir. Filozoflar ve Mu'tezile ise bu hususta mâhiyetin failin etkisinden bağımsız olduğunu düşünürler. Çünkü onlara göre mâhiyetler hariçte varlık kazanmadan önce de varlık konumundadır.[252]

2. İllet-Ma'lûl

a. İllet

Semerkandî illeti kendisine ihtiyaç duyulan şey olarak tanımlar. Ona göre illet[253] tam ve nâkıs (tam olmayan) şeklinde iki türlüdür. Tam illet kendisine ihtiyaç duyulan şeyin

[252] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 105-108; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/513-523.

[253] Semerkandî'de illetin detaylı taksimi şu şekildedir: "İllet, kendisine ihtiyaç duyulan demektir. İllet, bir şeyin var olması için kendisine ihtiyaç duyması gibi ya tam olur veya gayr-i tam olur. Bu ise beş şekilde gerçekleşir. Ya o şeyin bir parçası olur veya olmaz. İlki mâhiyetin nedenidir (illet), ikincisi ise vücudun illetidir. Mâhiyetin nedeni, "maddî illet" denilen bir şeyde kuvvet halinde bulunur ya da "sûrî illet" denilen bi'l-fiil halinde bulunur. Vücudun illeti ya vücutla bulunur veya bulunmaz. İlki, "illet-i fâiliyye" dir. İkincisi ise, eğer vücûd onunla gerçekleşiyorsa, "illet-i gâiyye" denir. Aksi takdirde o illet, şart olur. Bu konuda birçok örnek verilebilir. Sözgelimi aletle ilgili olarak, boyacı için elbise, marangoz için torna bıçağı; vakit bağlamı için yaz, çağrışım anlamında yemek için açlık; engellerin ortadan kalkması şeklinde, elbise bakımcısı için yağmurun kesilmesi ve ateş yakmak için ıslaklığın kaybolması gibidir.

tamamını ifade eder. Nâkıs illet ise kendisine ihtiyaç duyulan şeyin tamamı olmayan şeyi ifade eder. Ona göre illet ma'lûlün parçası olur ya da olmaz. Parçası olduğu takdirde o illete "mâhiyet illeti" denir. Parçası olmadığı takdirde ise ona "varlık illeti" denir. Mâhiyet illeti varlıkta bi'l-kuvve (etken halde olmayan potansiyel) olursa "maddî illet", bi'l-fiil (etken halde olan potansiyel) olursa "sûrî illet" denir. Varlık illetine gelince o, varlıkta bulunur ya da bulunmaz. Bulunursa "fâil illet" denir. Varlıkta bulunmaz fakat varlık kendisiyle gerçekleşirse ona da "gâî illet" denir. Varlık kendisiyle gerçekleşmiyorsa "şart"olarak isimlendirilir. Şart ise fâil illetin tamamlayıcı bir mâhiyeti kabul edilir.[254]

Semerkandî'ye göre fâil illet, bir şeye varlık kazandıran sebeptir. Ona göre fâil illet fâil-i muhtâr ya da mûcib bi'z-zât olur. Fâil-i muhtâr; fiillerinde ancak dilediğini yapandır ki bu fâilin özgür oluşuna delâlet eder. Mûcib bi'z-zât; fiillerinde zorunlu olandır. Yani kendisinden eserin ya da sonucun meydana gelmesi zorunludur. Ona göre bu iki illet ya bir varlığın nedeni (fâil illeti) yahut varlığın devamlılığıdır (bekâ illeti).[255]

Ona göre fâil illet tam illet olduğu takdirde onun eseri başka bir illete ihtiyaç duymaz. O, bu hususa ateşi yakma fiilini örnek verir, ateşi yakma fiili hem ateşin meydana gelmesi hem de devam etmesi için yeterli bir illet olur. Tam illet olmadığı takdirde ise başka bir illete ihtiyaç duyulur. O, bu hususa ise bir binanın inşasında mimar olan kimsenin, ancak o binanın oluşumunda illet olduğunu örnek verir. Binanın devamlılığı başka bir illete ihtiyaç duyar; inşasında kullanılan malzemelerin, temel ve sütunlarının dayanıklı olması gibi. Nitekim bu durumda bekâ illeti gerekir. Bekâ illeti ise bazen oluşla birlikte bazen

---

Öznelik görevi yapan illetin tamamlamasına yönelik olduğunda bunlar, filozoflar tarafından fâil olan illet türünden değerlendirilmiştir. Bu nedenle onlar illetleri dört tür olarak kabul etmişlerdir. İllet, mutlak anlamda kaydedilirse, bu özne neden (fâil illet) olur. Bunun dışındakiler de niteliklerine göre anlam kazanır veya başka adlara sahip olurlar. Nitekim mahiyet illetine, 'cüz', 'rükn', 'zâtî' ve 'mukavvim'de denilmiştir. Maddî illete, suretle birlikteliği söz konusu olduğu için, 'madde' ve 'tıynet' denmiştir. İllet-i gâiyye'ye de amaç (gaye) ve kasıt (garaz) denilir. Engellerin ortadan kalkması gibi ademînin (yoklukla bağlantılı), tam illetin bir parçası olması uygun görülmüştür. Zira ademî, tam illet içerisinde değerlendirilen şartlardan birisidir. Ademî, fâil illetin bir parçası olarak değerlendirilebilir mi? sorusuna farklı yanıtlar verilmiştir. Bazıları, "Yokluk herhangi bir engelle ilişkilendirilemez" demiştir. Ancak isabet edenler, "Yokluk bir engelle bağdaştırılabilir" diyenlerdir. İsabet etmelerinin nedeni, illetin (neden) yokluğu, illetlenenin (nedenli) de yokluğunu gerekli kılar. Nitekim güneşin doğmaması, gündüzün de gelmemesi sonucunu doğurur. Böylece güneşin gündüze delil olma özelliği de ortadan kalkar. Yokluğun kendisi bir neden olunca, illetin bir parçası olması daha uygun olur." Bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 2017, 73; ayrıca bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 131-133; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/604-606.

254 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 131-133; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/604-606; şematik sunum için ayrıca bk. Tanrıbilir, *Semerkandî'de Varlık*, 108.

255 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 132-132; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/608.

oluştan sonra olur. O, bu hususu da bir gazyağı lambasının fitilini yakmayı örnek verir. Nitekim ateşin devamlılığı fitilin yanmasından sonradır.[256]

Semerkandî'ye göre âlemin yaratıcısı olan Yüce Allah fâil-i muhtârdır.[257] O, filozofların Allah'ın mûcib bi'z-zât olduğu görüşünü reddeder. Ona göre eğer ki Allah, onların iddiaları[258] gibi mûcib bi'z-zât olsaydı, o halde değişkenlik söz konusu olmazdı. Fakat durumun aslı böyle olmadığından anlaşılır ki bu görüş bâtıl (geçersiz) olur.[259] O, bu durumu şu şekilde delillendirir:

> "(…) Şayet vâcib olan (aynı zamanda) mûcib bi'z-zât olsaydı, o takdirde onun zâtı ve zâtının ma'lûlüne olan gerekliliği sabitleşir ve zâtının başlangıçta gerektirdiği değişim olmazdı. Zira ma'lûl, sabitlik ve değişkenlik konusunda tam illete tâbidir. (…)"[260]

> "(…) Derim ki: '(Bir fiile) gücü yetene lâzım gelen ve onun kendine has özelliği fiile etki etme, ona yönelme ve ondan kaçınma gibi değişik durumların daima yenilenmesidir ki böylece ondan değişiklikler ortaya çıkabilsin. Daha önce açıkladığımız gibi sabit bir mûcibden her zaman sabit bir tesirin (etki) meydana gelmesi mümkün değildir. İşte bu Yüce Allah'ın kâdir ve muhtâr oluşunun burhanıdır (kesin delil)."[261]

---

256 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 133-134; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/609-610.

257 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 324; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1115; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 96.

258 Bu hususta filozofların ileri sürdüğü delil ve Semerkandî'nin cevabı şu şekildedir: "İlk filozoflar birçok zayıf yoldan delil getirmiştir. Delillerinin en güçlüsü şöyledir: Eğer Allah (fiillerinde) muhtâr olsaydı yapmanın yapmamaktan daha evlâ olması veya olmaması söz konusu olurdu. Şayet yapmak yapmamaktan Allah'a daha lâyık ise Allah için fiilin meydana gelmesi bir kemâl olur. O zaman da O'nun, zâtı itibariyle noksan ve kendinden fiilin meydana gelmesi itibariyle bu eksikliği ikmal etmiş olması gerekir. Bu ise Allah hakkında câiz değildir. Eğer yapmak yapmamaktan daha evlâ değilse o zaman da fiili yapması abes olur. Hâlbuki gereksiz bir iş yapmak hikmet ve kudret sahibi için câiz değildir. Buna cevap şöyledir: Bir işi yapan bazen, bu işi yapmak kendisine daha uygun olduğu için yapar, zira bu işle daha kâmil olacaktır. Ama işi yapan bazen de işi yapmak veya yapmamak kendisi bakımından değil kendinde (mutlak olarak) uygun olduğu için ya da yapma veya yapmama seçenekleri kendinden başkası açısından zorunlu olduğu için yapmaktan veya yapmamaktan hangisi uygunsa onu seçer. Zira bu işi yapması veya yapmaması (bu açıdan) gereklidir. Bu durumda da yapma veya yapmama seçeneklerinden daha uygun olanı seçmesi hikmet ve kemâlin ta kendisidir. Eğer ilk şık kastediliyorsa, bu durumun abes olduğunu kabul etmiyoruz, çünkü iki seçenekten herhangi biri daha uygun değilse bile ikinci mâna açısından daha uygun olacaktır. Eğer ikinci şık kastedilirse, işi yapmanın veya yapmamanın kemâl getireceğini kabul etmiyoruz. Zira yapmak veya yapmamak daha uygun olsaydı daha önce söylediğimiz gibi olurdu." Bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 98.

259 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 318-329; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1089-1118; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 96.

260 Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 96.

261 Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 98.

Semerkandî kelâmcıların bekâ illetini kabul etmediklerini, onlara göre mümkünün bekânın bir boyutu olduğunu belirtir. Bu nedenle onlara göre mümkün bir sebebe muhtaç değildir.[262] Buradan anlaşılıyor ki kelâmcıların müessire muhtaç olmanın illeti olarak imkân delilini kabul etmeme sebebi bu hususa dayanmaktadır. Nitekim onlara göre mümkün bek3anın bir boyutu olduğundan sebebe de muhtaç değildir. Bu nedenle de müessire muhtaç olmanın illeti hudûs olur. Bu husus hudûs bahsinde ele alınacaktır.

Semerkandî fâil illeti açıkladıktan sonra, maddî illet, sûrî illet ve gâî illeti de aynı başlık altında açıklar. O, maddî illeti "bir şeyin kendisiyle olduğu zorunlu şey" olarak tanımlar. Bu illete koltuk veya döşek için gerekli olan ahşabı ve bir daire için gerekli yüzey ve onu kuşatan çizgiyi örnek verir. Nitekim bu unsurlar bir araya geldiğinde daireyi oluşturur. Ona maddî illet denilmesinin sebebi madde kapsamında oluşu veya başka bir ifadeyle maddî bir unsur olmasındandır; ahşap, yüzey ve çizgi gibi. Ona göre bu maddî unsur hakiki ve hükmî olabilir. Hakiki madde; heyûlâ (ilk maddî unsur) veya ahşap ve demir gibi mürekkeb olan ikincil maddî unsurlardır. Hükmî madde ise; daireyi oluşturan yüzey ve çizgidir. O, sûrî illeti ise "bir şeyin kendisiyle bir bütün olduğu parça" olarak tanımlar. Buna örnek olarak koltuğun sûretini (görünüş, biçim, şekil), yüzeyin ve çizginin birleşmesiyle elde edilen dairenin sûretini ve suyun sûreti gibi olan basit sûreti örnek verir. O, son olarak gâî illeti ise "îcâdın nedeni/gayesi" olarak tanımlar. Ona göre bu illet, akılda ma'lûlden önce oluşundan ötürü mâhiyeti illet olur. Ancak onun varlığı bir ma'lûle dayandığından ötürü de varlık bakımından ise ma'lûl olur. Ona göre bir hedef belirleyip sonra o hedefe yönelmek "illet yönü", hedefi belirleyecek kimseye olan ihtiyaç ise "ma'lûl yönü" olur.[263]

b. Ma'lûl

Semerkandî'ye göre ma'lûl, tam olan illetin zorunlu sonucudur. Eğer zorunlu olmasaydı ya mümkün ya da mümteni' olurdu ki bu muhaldir (imkânsız). Çünkü ma'lûl mümkün kabul edilip varlığı da tam illete dayandırıldığı takdirde, illetin tam olup olmadığı sorgulanır. Nitekim illet tam olduğunda ma'lûl mümkün olamaz. Çünkü tam illet ma'lûlün varlığı için yeterlidir. Mümkünün varlığının tam illete dayanmadığı varsayıldığı takdirde ise tercih edici olmadan tercih edilmek (tereccüh bilâ müreccih) gibi bir durum

[262] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 134; Semerkandî, *el-Maârif*, 610.
[263] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 139-141; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/632-636.

oluşur ki bu da muhaldir. Onun mümteni‘ olması da aynı şekilde muhal olur. Çünkü bu durumda ma‘lûl ya zâtı gereği mümteni‘ olurdu ya da başka bir nedenle mümteni‘ olması gerekirdi. Zâtı gereği mümteni‘ olması muhaldir, çünkü bu mümkün varlık mümteni‘ varlığa dönüşmez. Nitekim ma‘lûl zâtı gereği mümkündür. O, başka bir nedenle de mümteni‘ olamaz, çünkü bu durumda bir engel söz konusu olurdu ki tam illet için engel söz konusu değildir. Sonuç olarak ona göre ma‘lûlün varlığı tam illeti gerekli kılar.[264]

B. Semerkandî’de Hudûs: Kavramlar ve Tanımlar

1. Hudûs ve Kıdem

Semerkandî hudûs ve kıdem kavramlarını, filozof ve kelamcıların tanımları üzerinden değerlendirir. O, filozofların hudûsu “varlığı yoklukla öncelenen şey” olarak, kıdemi ise “varlığı yoklukla öncelenmeyen şey” olarak tanımladıklarını aktarır. Kelâmcıların ise hudûsu “yokluktan varlığa çıkış” olarak tanımladıklarını aktarır. Fakat o, kelâmcıların bu tanımının mecazî olduğunu belirtir. Çünkü ona göre “çıkış (hurûc)” yokluğa değil, varlığa dair bir sıfattır. Nitekim yokluk, yok olan şeyin kaplamı değildir. Yokluk için zarf (kaplam) ya da mazruf (içlem) olma durumu söz konusu değildir. Bu nedenle bu tanım mecazî bir belirlemedir. O, bu tanımların “us (akıl ve idrak yetisi)” sahibi kimseler için kötü ve kusurlu olduğunu belirtir. Semerkandî hudûsun en açık ve belirgin tanımının “hiçlikten sonra (*ba‘de mâ lem yekün*) meydana gelen şey” olduğunu ifade eder.[265]

Semerkandî hudûsu, izâfî, zamanî ve zâtî olarak üç kısımda ele alır. İzâfî hudûs; “varlık geçmişi başka bir varlığın geçmişinden daha az olan şey”dir. O, buna baba ve oğlunun varlıklarını örnek verir. Nitekim babasına göre oğlunun varlığının geçmişi daha azdır. Zamanî hudûs; “bir şeyin varlığını yokluğun öncelemesi”dir. O, zamanî hudûsun, izâfî hudûsa nispetle “mutlak hudûs” olduğunu vurgular. Zâtî hudûs; “varlığı başkasından olmak”tır. Zira onun zâtı var olmak için, varlığında başkasına muhtaç olmayana muhtaçtır.[266]

---

[264] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 151-152; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/671-672; Semerkandî, *İlmü’l-âfâk*, 96.
[265] Semerkandî, *el-Maârif*, 1/571-572; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 12; Ömer Sadıker, “Şemseddîn Semerkandî’nin Filozoflara Yönelik Eleştirisi: Hudûs Teorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2023), 340-342.
[266] Semerkandî, *el-Maârif*, 1/572; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 121.

Semerkandî hudûsa karşılık kıdemi de aynı şekilde üç kısımda ele alır. İzâfî kıdem: "varlık geçmişi başka bir varlığın geçmişinden daha çok olmak"tır. Yine o, buna baba ve oğlunun varlığının, bu sefer babanın varlığının oğluna kıyasla çok olmasını verir. Zamanî kıdem; "bir şeyin varlığını yokluğun öncelememesi"dir. Yine hudûsta olduğu gibi zamanî kıdemin de izâfî kıdeme nispetle "mutlak kıdem" olduğunu belirtir. Zâtî kıdem; "varlığı başkasından olmamak"tır. Yani zâtî kadîm, varlığında başkasına muhtaç olmayan şeydir. Semerkandî onun Yüce Allah olduğunu vurgular.[267]

Semerkandî hudûs ve kıdem hususunda özelden genele doğru bir tasnif yapar. Ona göre izâfî hudûs, zamanî hudûsa göre daha özel olup, zamanî hudûs da zâtî hudûsa göre daha özeldir. Kıdemde ise bu sıralama hudûsun karşıtıdır. Zâtî kıdem, zamanî kıdeme göre daha özel olup, zamanî kıdem ise izâfî kıdeme göre daha özeldir.[268]

Semerkandî bazı kimselerin hudûs ve kıdem kavramlarının her ikisinin de yokluğa dair olduğunu iddia ettiklerini aktarır. Onların iddialarına göre hudûs varlığa dair olsaydı, onun varlığı ya hâdis olurdu ya da kadîm. Bu durumda hâdis olursa onun hudûsu için başka bir hudûs gerekirdi ki bu teselsülü gerektirir. Kadîm olması durumunda ise hâdisin kıdemi gibi bir durum olması gerekir ki bu durum muhaldir; çünkü hudûs, hâdisin sıfatıdır. Fakat kadîm olması durumda ise kıdem, hâdisin sıfatı olmuş olur. Buna göre kadîm olması durumunda da kıdemi için başka bir kıdem gerekirdi ki bu da teselsüle götürür.[269] O, bu iddialara karşı şu şekilde cevap verir*:* "Hudûsun hudûsu ve kıdemin kıdemi durumu her ikisinin de kendi zâtlarındandır. Bu sebeple teselsül gerekmez"[270] Yani ona göre hudûs zâtı gereği hudûs, kıdem zâtı gereği kıdemdir.

2. Cevher, Araz ve Cisim

Semerkandî'ye göre mümkün, mütehayyiz (mekânda yer kaplayan/tutan) olursa o, "cevher" olur. Cevher mürekkeb (bileşik) ise "cisim", eğer bölünmeyen basit ise "cevher-i ferd" olur. Mümkün mekânda yer kaplayana -ki o cevherdir- hulûl (sirayet) etmişse ya da onda bir hâl ise o, "araz" olur.[271]

---

[267] Semerkandî, *el-Maârif*, 1/573; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 121.
[268] Semerkandî, *el-Maârif*, 1/573-574; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 121-122.
[269] Semerkandî, *el-Maârif*, 1/574-575; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 121-122.
[270] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 122; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/575.
[271] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 67-71; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/361-372; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 76-78.

Semerkandî'nin cevher, araz ve cisim hakkındaki[272] kendi ifadeleri şu şekildedir:

> "(…) Eğer mümkün mekânda (uzamda) bir yer kaplıyor ise 'cevher'dir. Cevher eğer üç boyut bakımından bölünmeyi kabul ediyor ise 'cisim'dir. Eğer hiç bölünemez ise 'cevher-i ferd'dir. Cevher-i ferd, bölünemeyen en küçük parçadır. (…)"[273]
>
> "Mümkün mekânda (uzamda) yer kaplayana hulûl etmişse o 'araz'dır. Araz ise nicelik (keyfiyet), nitelik (kemiyet) veya görecelik (nisbet) olabilir. Çünkü arazın kavramı başka bir şeye kıyasla olmayıp, zâtı itibariyle bölünmeyi kabul ederse nicelik olur; çizgi, yüzey ve sayı gibi. Eğer böyle olmazsa, yani bilme, beyazlık ve tatlılık gibi olursa nitelik olur."[274]
>
> "Bileşik olana cisim denir. Cisim ise ya tabiatları itibariyle birbirlerinden farklı cisimlerden bir araya gelmeyen anlamında basit veya bunlardan bir araya gelen anlamında bileşik olur. (…)"[275]

Semerkandî'ye göre Allah'ın dışındaki her şey cevher veya araz olur. Cevher ve arazlar da tesir etme kuvveti bakımından bir başka kuvvete muhtaçtır. Yine aynı şekilde devamlılıkları hususunda da bir mukîm (sabit ve sürekli) olana muhtaçtırlar. Ona göre bu her şeye gücü yeten, hikmet sahibi, cevher ve araz olmayan, hiçbir şeye muhtaç olmayan Yüce Allah'tır. Aksi halde bu muhtaçlık sonucu devir ve teselsül gerekir.[276]

Ona göre Allah'ın dışında her şey, varlığında ve varlığını devam ettirme hususunda yahut sahip olduğu tesir bakımından O'na muhtaçtır. O hiçbir zaman tesir sahibi varlıklardan kudretini esirgemez. Nitekim varlıklardaki tesir ve sonucunda oluşan her şey O'nun kudretine dayanır. Onun ifadesiyle fâil-i hakiki olan Yüce Allah'tır.[277]

C. Semerkandî'de Müessire Muhtaç Olmanın İlleti: Hudûs-İmkân

Semerkandî bu hususla ilgili öncelikle kelâmcıların görüşünü aktarır. Kelâmcıların çoğu müessire muhtaç olmanın illeti olarak hudûsu savunur. Nitekim onlara göre hudûs

---

[272] Semerkandî'nin cevher, araz ve cisim kavramlarını filozofların ve kelâmcıların görüşleri üzerinden değerlendirdiği ve aralarındaki ihtilafları aktardığı detaylı izah için bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 67-71; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/361-372.

[273] Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 76.

[274] Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 78.

[275] Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 80.

[276] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 379; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1241-1242; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 106.

[277] Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 108; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 379-380; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1241-1248.

yokluktan varlığa çıkış anlamındadır. Müessire olan ihtiyacın illeti de bu anlamda hudûs olur. O, bazılarının ise hem hudûsu hem de imkânı illetin birer yanı olarak kabul ettiğini ve birtakım kimselerin de illetin imkân olduğunu kabul edip, hudûsu illetin bir şartı olarak gördüklerini aktarır. Sonrasında ise filozofların ve muhakkiklerin (müteahhir dönem kelâmcıları) illeti imkân olarak kabul edip, hudûsu illetin bir şartı ya da bir yanı olarak da göremeyip, onlara göre hudûs için bir yer olmadığını aktarır.[278]

Semerkandî kelâmcıların bu hususta ileri sürdüğü delili aktarır. Onlara göre mümkün, varlıktan yokluğa çıkmak için bir illete ihtiyaç duyar. Bu ise hudûsun karşılığı olur. Mümkün varlık kazandığında ise bu muhtaçlık sona erer. Onlar bu durumu inşa edilen bir binanın mimarının sonradan yok olsa da binanın bu durumdan etkilenmeyeceğini örnek vererek geçerli delilin hudûs olduğunu savunmuşlardır.[279]

Semerkandî kelâmcıların ileri sürdüğü delili aktardıktan sonra hem hudûs hem de imkânı illetin birer yanı olarak kabul edenlerle, illet olarak imkânı kabul edip, hudûsu illetin bir şartı olarak görenlerin ileri sürmüş oldukları delili aktarır. Onlara göre imkân iki taraftan birine tercihi gerektirmez. Bu ancak hudûs ile birlikte gerçekleşebilir. Nitekim mümkünün muhtaç oluşu hudûs nedeniyledir.[280]

Semerkandî bu ileri sürülen delillerin eğer illet ile kastedilenin "illet-i gâiyye (îcâdın nedeni/gayesi)" değil de "illet-i fâiliyye (varlık kazandıran illet)" ise iki yönden geçersiz olacağını belirtir. İlki; bu illet ihtiyaç illeti olduğu takdirde ihtiyaç, hudûsdan sonra olurdu. Ancak onlara göre hâdis olduktan sonra muhtaçlık kalkar. Bu sebeple bu görüş geçersiz olur. İkinci olarak, ihtiyacın hudûstan sonra olduğu varsayıldığı takdirde ise, hâdisin hudûsdan sonra olması, hudûsun muhtaç olmayıp zatıyla gerçekleşmesi gibi bir durum söz konusu olurdu ki bu da geçersizdir.[281]

Semerkandî'ye göre fâil illet imkândır. Gâî illet ise iki taraftan birini seçerek imkânı gerçekleştirir. O kelâmcıların muhtemelen buradaki illet ile gâî illeti kasdettiklerini ve onların bu sebeple filozoflardan ayrıştıklarını belirtir. Nitekim filozoflar illet ile fâil illeti

[278] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 157; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/689-690.
[279] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 158; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/690.
[280] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 158-159; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/690-69.
[281] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 159; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/691.

kasdetmişlerdir. Bu sebeple kelâmcılar illeti hudûs, filozoflar ise imkân olarak kabul eder.[282]

Semerkandî bu hususstaki ihtilafın temelde iki nedene dayandığını belirtir. İlki; mümkün bekâ (devamlılık) hâlinde bir sebebe muhtaç mıdır? Değil midir? İkincisi ise; bir şeyin eserinin hâdis olması gerekir mi? Gerekmez mi? Ona göre illeti hudûs kabul edenler için bu soruların cevabı evet olur.[283] Nitekim o, daha önce kelâmcıların bekâ illetini kabul etmediklerini, mümkünü bekânın bir boyutu olarak gördüklerini ve bu sebeple mümkünün bir sebebe muhtaç olmadığını kabul ettiklerini aktarmıştı.[284] Ona göre illeti imkân kabul edenler için ise bu soruların cevabı hayır olur. Nitekim filozofların görüşü budur.[285]

Semerkandî varlık ve varlığın bekâsı bağlamından hareketle, mümkün varlık, cevher ve araz, fâil illet, müessirin mâhiyeti ve fâil-i muhtâr (fiilleri iradeli olan) gibi önemli hususlara dair görüşlerini şu şekilde aktarır:

> "Bütün mahlûkatın varlığı ve varlıklarının bekâsı Yüce Allah'ın kudret ve dilemesi ile gerçekleşir. Çünkü varlık içinde bir şeyin herhangi bir şey üzerinde bir te'sîri olmaz ise her şey Yüce Allah'ın kudreti ile olur. Şayet bir şeyin herhangi bir şey üzerinde bir te'sîri olacak olursa bu te'sîrin kuvveti, Yüce Allah'ın kudret ve iradesiyle olması gerekir. Çünkü bütün mümkün varlıklar ister tam hakikat veya

---

[282] Semerkandî, *el-Maârif*, 1/693.
[283] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 120.
[284] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 134; Semerkandî, *el-Maârif*, 1/610.
[285] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 120. Bu konu bağlamında Tarık Tanrıbilir'in değerlendirmeleri şöyledir: "Mümkün varlığın bir etkene ihtiyaç duymasındaki neden düşüncesi, farklı teolojik sonuçlara yol açmaktadır. Söz konusu nedenin 'imkân' olarak belirlenmesi durumunda bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olması gerekmeyeceği gibi bizâtihî imkân durumuna sahip olan mümkünün, varlığına ek olarak devamlılık halinde de bir etkene ihtiyaç duyacağı ortaya çıkar. Dolayısıyla evrenin, yalnız varlıkta değil, devamlılıkta da Tanrı'ya ihtiyaç duyması ve zamansal açıdan kadîm olması gündeme gelir. Söz konusu nedenin hudûs olarak belirlenmesi durumunda ise bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olması ve hâdisin, devamlılık halinde bir etkene ihtiyaç duymayacağı ortaya çıkar. Dolayısıyla evrenin, zamansal açıdan hâdis olması ve devamlılıkta Tanrı'ya ihtiyaç duymaması gündeme gelir. Zira hudûs hâli, imkân gibi zâtî bir duruma işaret etmediği için yalnızca varlığa çıkış esnasında defaten tahakkuk etmektedir. Bu görüş, evrenin bir kez yaratıldıktan sonra artık Tanrı'ya ihtiyaç duymamasını gerektirebileceği endişesiyle filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Kelâmcılar, hudûsun bir kez değil, her an meydana geldiği sürekli yaratılış tezini ileri sürerek bu eleştiriyi savmaya çalışmışlardır. Oysaki Semerkandî kelâmcıların bu iddiasını aklî ve naklî açıdan yeterli kabul etmemektedir. O, probleme eklektik bir yaklaşım sergileyerek müessire ihtiyacın etken nedenini imkân, ereksel nedenini ise hudûs olarak belirlemiştir. Semerkandî etken nedeni imkân olarak belirlemek suretiyle mümkün varlığın devamlılık halinde de bir müessire ihtiyaç duyduğunu kanıtladığı gibi ereksel nedeni hudûs olarak belirlemek suretiyle de bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Semerkandî, bu sentezle bir anlamda kelâmcıların eksik gördüğü taraflarını tamamlayarak sürekli yaratmaya alternatif bir çözüm üretmektedir." Bk. Tanrıbilir, *Semerkandî'de Varlık*, 131.

hakîkatin parçası ya da hakikatin bir sıfatı yahut o ikisinden mürekkeb bir şey olduğu farz olunsun o, ya cevher ya araz ya bu ikisinden mürekkeb ya yalnız iki arazdan mürekkeb veya daha fazlasından mürekkeb olur. Bu te'sîrin kuvveti cevherin zâtından olmaz. Aksi halde bütün cevherler böyle olurdu. Oysaki böyle değildir. Bu te'sîrin kuvveti arazın zâtından kaynaklı da olamaz. Aksi halde onun cinsinden olan bütün arazlar öyle olurdu. Bu te'sîrin kuvveti zikrettiğimiz aynı gerekçelerden dolayı mezkûr birleşiklerden birinin zâtı sebebiyle de olamaz. Bu kuvvet, bu kısımlardan bir şeyin zâtından kaynaklı olmadığından ve bu kısımların dışında da hiçbir mümkün kalmadığına göre bütün müessirlerin te'sîr kuvveti kadîm ve kadîr yaratıcının iradesi ile tahsis ettiği te'sîrinden meydana gelmektedir. Bu müessir ne cevher ne de arazdır. O her şeyde hakiki fail olan Yüce Allah'tır. Nitekim müessir kuvvetin faili te'sîr hâlinde, eserde hakikaten faildir. Buradan anlaşılan, 'bilgi, iyilik ve helâl Yüce Allah'tan; cehalet, kötülük ve haram mahlûkattandır' diyen Mu'tezile mezhebinin görüşünün geçersiz olduğudur. Basiret sahibi kimse Yüce Allah'ın hidayetiyle bilir ki bu burhan arzu edilen hususları izah ettiği gibi, Yüce Allah'ın mevcûd olduğunu, fâil-i muhtâr oluşunu ve de cevher ve araz olmadığını ispat etmiştir."[286]

D. Semerkandî'de Âlemin Hudûsu

Semerkandî âlemin hudûsu meselesini yine öncelikle kelâmcıların ve filozofların bu hususta görüşlerini aktararak ele alır ve değerlendirir. O, öncelikle kelâmcıların görüşlerini aktarır. Onlara göre âlem; Yüce Allah'ın dışındaki her şeydir. Onlar âlemin hâdis oluşu üzerinde de ittifak etmişlerdir. Filozofların aksine kelâmcılara göre mümkün (vâcib olmayan), cisimlere ve onun parçaları olan cevher-i ferd ve arazlara özgü bir niteliktir. Nitekim onlara göre âlem bütünüyle mümkün olup hâdistir. Ancak bu konuda filozoflar kelâmcılardan ayrışarak, akıllar, soyut nefisler ve heyûlâyı (ilk maddî unsur) sabit kabul etmişlerdir. Bu nedenle onlar genellikle cisimlerin hudûsunu açıklamakla yetinmişler, dolayısıyla da cevher-i ferdin hâdis olduğuna dair deliller ileri sürmüşlerdir. Nitekim bundan da onun arazlarının hâdis olmasının gerekeceği sonucuna varmışlardır.[287] Semerkandî'ye göre de âlem, Allah'ın dışında her şeydir ve bütünüyle hâdistir. O bu hususta kelâmcıların görüşünün doğru olduğunu vurgular.[288]

---

[286] Ergül, "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metni", 63-64.
[287] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 399-400; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1207-1209.
[288] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 128; Ergül.

Semerkandî, ilim ehlinin cisimlerin hudûsu hakkında dört görüşe ayrıldıklarını belirtir. İlk görüşe göre; âlem zât ve sıfatlarıyla hâdistir. Bu görüş Müslümanların, Yahudilerin, Hristiyanların ve Mecusilerindir. İkinci görüş; felekler ve onların arazları olan şekilleri, çapları, tabiatları, onlara ait olan özellikleri ve heyûla sabittir. Onlara göre unsurların heyûlâları bizzat kadîmdir. Feleklerin hareketleri ve unsurların cisimleri türü yönüyle kadîmdir. Feleklerin konumları ve türlerin formları cins yönüyle kadîmdir. Bu görüş Aristo ve takipçilerine aittir. Üçüncü görüş; cisimler zâtları yönüyle kadîm, sıfatları yönüyle hâdistir. Bu görüş Aristo öncesi filozoflara ve Seneviyye'ye (düalistler) aittir. Dördüncü görüş ise; Calinus ve ekolüne ait olup onlar cisimler hakkında yorum yapmamayı tercih etmişlerdir.[289]

Semerkandî aktarmış olduğu bu görüşlerin ardından kendi görüşünü beyan eder. Ona göre cisimler, parçaları ve arazlarıyla birlikte bütünüyle hâdistir. Çünkü onlar fâil-i muhtâr (fiilleri iradeli olan) olan Yüce Allah'a dayanır. O'nun fiilleri ise hâdistir. O doğru görüşün bu olduğunu da vurgular.[290]

Kelâmcılar âlemin hudûsunu, cisimlerin hâdis oluşunu ispat ederek delillendirirler. Nitekim onlara göre âlem; cevher, araz ve onların terkibiyle meydana gelen cisimlerden ibarettir. Cisimlerin hâdis oluşunu ise hareket ve sükûna olan bağımlılıklardan hareketle ispat ederler. Nitekim bir cisimde hareket ve sükûn aynı anda bulunamayacağından ötürü birinin sonradan oluşu zorunlu olur. Ancak ikisi de eşit hâl ve derecede olduğundan biri diğerini varlık bakımından önceleyemez. Bu sebeple her ikisi sonradan olur. Dolayısıyla onlara bağımlı olan cismin de hâdis olması zorunlu olur.[291]

Semerkandî de âlemin hudûsunu ispat etmede kelâmcıların yolunu izler. O da bu hususta öncelikle cisimlerin hâdis oluşunu ve ezelî olamayacağını ispata yönelir. Ona göre cisimlerin ezelî olduğu varsayıldığı takdirde, hareket veya sükûn halinde olmaları gerekirdi. Çünkü cisim eğer bir yerden başka bir yere intikal ediyorsa hareket, bir yerde sabit duruyorsa sükûn halinde olur. Ona göre bu ikisinin dışında üçüncü bir halden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü mekânda ya da boşlukta başka bir durumdan söz

---

289 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 400-404; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1309-1315.

290 Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 121.

291 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 451; Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiyye*, 63; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76; Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 17-18; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 16-17; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/156; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 41-42; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 11; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 39; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/65.

edilemez. Fakat cisimlerin ezelde hareket ya da sükûn halinde olmaları bâtıldır (geçersiz).[292] O, bu hususu ispata yönelik yedi ayrı delil arz eder:

> "İlki: Hareket, mâhiyeti bakımından başka bir hareketin ardından gelmeyi (onu geçmeyi) gerektirir. Hareket bir konumdan (halden) diğer bir konuma (hale) geçiş olduğu için önceki konumun (halin) ardından (sonrasından) gelmiş olur. Ezelî olmak ise bir şeyin ardından gelmeye (sonradan olmaya) aykırıdır. Dolayısıyla hareketin ezelî olması muhaldir.
>
> İkincisi: Hareketin varlığı, geçmiş hareketlerin tükenmesine bağlıdır. Geçmiş hareketler tükenmeden (son bulmadan) hareket meydana gelmez (yani önceki hareket sona ermeden sonraki hareket oluşmaz). Geçmiş hareketler sonsuz olsaydı bunların tükenmeleri muhal olurdu. Çünkü sonsuz olanın tükenmesi muhaldir. Geçmişteki sonsuz hareketlerin tükenmesi gibi muhal olan bir varsayıma bağlı olan hareketin varlığı da muhaldir. Dolayısıyla cisimlerin ezelde hareketli bir şekilde bulunmaları mümkün değildir.
>
> Üçüncüsü: Hareketin parçacıkları, birbirini takip eden hâdis parçacıklardır. Bunların her birinin öncesinde bir yokluk durumu söz konusudur. Bu yokluk durumlarıyla beraber varlık durumları da bulunsaydı zıtların bir arada bulunması gerekirdi ki bu çelişkidir.
>
> Dördüncü: Hareketin parçacıkları ezelde var olmaktan ya da olmamaktan soyutlanmaz (yani ezelde var olması ya mümkündür ya değildir). Burada ulaşılmak istenen hüküm ikincisidir. Birinci hüküm ise muhaldir. Çünkü hareket başka bir hareketin ardından gelir ya da gelmez (yani başka bir hareketi geçer ya da geçmez). Her iki durumda da hareketin ezelî olmaması gerekir. Birinci durumda başka bir hareket ile öncelendiği için ezelî olamayacağı açıktır. İkinci durumda ise başka bir hareketin ardından gelmeyen hareketin (yani başka bir hareketi geçmeyen hareketin) yoksunlukla öncelenmesi söz konusu olur. Çünkü varlıklarını ancak bir an sürdürebilen hareket parçacıklarının devamlılığı imkânsızdır (dolayısıyla hâdis olur).
>
> Beşinci: Bütün hareket parçacıkları başka bir hareket parçacığının ardından gelir ya da gelmez (yani biri diğerini geçer ya da geçmez). Başka bir hareket parçacığının ardından gelmez ise hareket parçacıkları öncelenmemiş ve hareketin ilki olur. Dördüncü delilde anlatıldığı üzere öncesiz olanların hâdis olması gerekir. Bu

[292] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 404; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1315-1316.

parçacıklar başka bir şeyle öncelenmiş olursa tamamı başka bir şeyin ardından gelmiş olur. Hareketlerden öne alınan bu şeyin, hareket parçacıklarından birisi olması mümkün değildir. Aksi takdirde delilde sözü edilen parçacıklar, bütün hareket parçacıklarını kapsamazdı. Oysaki delilin başında bütün hareket parçacıklarından söz edilmişti. Bu durumda bütün hareket parçacıkları başka bir parçacığın ardından gelmek hâdis olur.

Altıncı: Satürn bir döngü hareket ettiğinde Güneş otuz döngü hareket eder. Satürn'ün döngülerinin sayısı Güneş'in döngülerinin sayısından daha azdır. 'Bir başka şeye göre az olan her daim sınırlı ve sonludur.' Sonlu ve sınırlı bir şeyden sonlu ve sınırlı miktarda fazla olan şey de sınırlı olmak durumundadır. Dolayısıyla hem Satürn'ün hem de Güneş'in miktarı, boyutu ve ölçüsü sınırlıdır.

Yedinci: Bugünün ve dünün geçmiş hareket ve devinimlerinden birer grup olduğu varsayılır. Daha sonra bu iki grubun en sonundan başlayarak devinimler birbirleriyle karşılıklı olarak eşleştirilir. Eşleştirme sonucunda hiçbir eksik kalmazsa farklı sayıdaki devinimlerden oluşan gruplar birbirleriyle eşit duruma düşer. Bu açıkça bir çelişkidir. Eşleştirme sonunda gruplardan biri (dün) diğerinden (bugün) eksik çıkarsa dünden sınırlı sayıda fazla olan bugünün de sınırlı sayıda hareket devinimlerinden oluşması gerekir. Nitekim sınırlı bir şeyden sınırlı ölçüde fazla olan da sınırlıdır."[293]

Semerkandî yukarıda aktarılan pasajlarda cismin ezelde hareket halinde olmasının geçersiz ve imkânsız oluşuna yönelik delillerini ortaya koymuştur.[294] O, sonrasında cismin sükûn halinde olamayacağına yönelik delilini arz eder. Ona göre cismin sükûn halinde olması da imkânsızdır. Çünkü sükûn olma hali varlığa dairdir. Bu nedenle ezelî olduğu kabul edilen bir şeyin ise yokluğu ya da yok olması düşünülemez. O, sükûnun yokluğunun açık ve gözlemlenebilir olduğunu belirtir. Ona göre bu onun ezelî olmadığının delilidir. Sükûnun varlığı ezelî kabul edildiği takdirde vâcib ya da varlığı vâcibe dayanan mümkün olması gerekir. Vâcib olduğu kabul edildiği takdirde yokluğu imkânsız olurdu. Fakat onun yok olma hali kesin ve açıktır. Mümkün olduğu varsayıldığı takdirde ise varlığı mûcib olana dayanacağından bu durumda da onun yokluğu mûcib olanın yokluğunu da gerektirir ki bu durum muhaldir.[295]

---

[293] Sadıker, "Semerkandî Âlemin Hudûsu", 343-345; ayrıca bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 404-408; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1316-1320.

[294] Bu delillerin uzanımları ve detaylı izahları için ayrıca bk. Sadıker, "Semerkandî Âlemin Hudûsu", 343-345.

[295] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 408-409; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1320.

Bu şekilde Semerkandî, cismin ezelde hareket ve sükûn halinde olmasının imkânsız oluşuna yönelik ortaya koyduğu delillerle cismin ezelî olamayacağını ispat etmiştir. Sonrasında o, cisimlerin hâdis oluşunu ispat etmek için, onların sonlu ve sınırlı oluşunu delillendirir.

Ona göre bütün cisimler sınırlı ve sonlu olup, varlığı sınırlı ve sınırlı olan her şeyin de aklen artması ve eksilmesi mümkün olur. Cismin bu durumu bir tercih ediciyi gerektirir ve bu ise mûcib değil, muhtâr olur. Muhtâr olanın fiili hâdistir. O, bu delil ile cismin hâdis oluşunu ispat etmiş olur. Buna ek olarak cisimlerin mürekkeb olmalarından ötürü mümkün varlık olduklarını ve bu sebeple de bir müessire muhtaç olduklarını belirtir. Müessir de cisimlere hudûs halinde ya da bekâ halinde yahut adem (yokluk) halinde etki eder. Hudûs halinde etki etmesi muhaldir. Çünkü bu var olanı var etmek olur (mevcûdun icâdı). O halde ya bekâ ya da adem halinde etki eder ki bu ikisi de ezelî olmaya aykırıdır. Dolayısıyla cisimlerin hâdis olduğu ortaya çıkar.[296]

[296] Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 409-410; Semerkandî, *el-Maârif*, 2/1322-1324.

SONUÇ

Semerkandî varlığı kevn (oluş) olarak tanımlar. Ona göre varlık zihinde ya da hariçte (dış âlemde) oluşun ifadesidir ve her bir oluşun hakikati vardır. O, varlık mefhumunu bütün varlıklarda müşterek kabul eder. Ona göre varlık mâhiyete zâid (sonradan eklenen) bir sıfattır ve bir şeyin mâhiyeti varlığından öncedir. Çünkü her şey varlığından önce bir mâhiyete sahiptir. O mâhiyeti "bir şeyi o şey yapan şey" olarak tanımlamıştır. Ona göre küllî (tümel) ya da cüzî (tikel) olsun onun bir hakikati vardır. Küllî olanın hakikatine mâhiyet, cüzî olanın hakikatine ise hüviyet denir.

Semerkandî varlığı aklî hükümler açısından ele alarak, filozoflarda olduğu gibi vâcib (zorunlu), mümkün ve mümteni' (imkânsız) olarak üçe taksim eder. Ona göre varlıklar zâtları gereği vâcib, mümkün ya da mümteni' olup, zâtlarının bu gerekliliğinden bağımsız olamazlar. O, vâcib olan varlığın; zâtı varlığını gerektiren ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Yüce Allah olduğunu belirtir. O'nun dışında her şey zâtı varlığını ya da yokluğunu gerektirmeyen, her ikisine de eşit nispette olan mümkün varlıktır. Mümteni' ise zâtı yokluğunu gerektirendir. İki zıt özelliğin birleşmesi gibi imkânsızın ifadesidir. Bu hükümlerin onların zâtına ait olduğu sabittir. Mümkün bazen başka bir nedenden ötürü zorunlu ya da mümteni' olabilir. Ancak bu durum onun zâtında bir değişikliğe neden olmaz, mümkün yine mümkündür.

Semerkandî mümkün varlığı cevher ve araz olarak taksim eder. Ona göre mümkün mütehayyiz (mekân/yer kaplayan/tutan) ise cevher, cevher mürekkeb (bileşik) ise cisim, eğer basit (bileşik olmayan) ise cevher-i ferd olur. Mümkün cevhere hulûl (sirayet) etmiş ise ya da onda bir hâl yahut nitelik ise araz olur. Yani araz cevherle kâim olan şeydir. O filozofların aksine cevher-i ferdin varlığını kabul eder.

Semerkandî'ye göre müessire olan ihtiyacın sebebi imkândır. O imkân ile fâil illeti kasdettiğini özellikle belirtir. O kelâmcıların bu hususta imkân değil de hudûsu kabul etmelerinin nedenini, hudûs ile fâil illeti değil de gâî illeti (icâdın nedeni/gayesi) kastediyor olmalarına bağlar. O bu hususstaki ihtilafın lafzî olduğunu da düşünür. Ayrıca kelâmcıların bekâ illetini kabul etmemelerinin bu hususta etkili olduğunu vurgular.

Semerkandî hudûsu "hiçlikten sonra meydana gelme'' olarak tanımlar. O özellikle hiçlik (*mâ lem yekün*) kavramına vurgu yapar. Ona göre kelâmcıların "yokluktan varlığa çıkış"

şeklindeki hudûs tanımı kusurludur. Çünkü o, bu tanımda geçen çıkış (hurûc) kavramının yokluğa değil varlığa dair olduğu ve bu nedenle de bu tanımın ancak mecazî bir belirleme olabileceği görüşündedir.

Semerkandî âlemin hudûsunu ispat ederken kendisinden önceki kelâmcıların yolundan gider. Nitekim kelâmcıların üzerinde ittifak ettiği gibi o da âlemi "Allah'ın dışındaki her şey" olarak tanımlar ve ona göre de âlem bütünüyle hâdistir. O, âlemin hâdis oluşunu kelâmcılar gibi cisimlerin hâdis oluşunu ortaya koyarak ispatlar. Ona göre cisimler hareket ve sükûndan bağımsız olamazlar, hareket ve sükûn ise hâdistir. Dolayısıyla cisimler de hâdis olmuş olur. Yine o, cisimlerin sonlu ve sınırlı olmaları nedeniyle muhtaç olduklarını ortaya koyar. Aynı şekilde cisimlerin mürekkep oluşları üzerinden de onların bir müessire olan muhtaçlığını ortaya koyar. Müessir ise cisimlere ya bekâ (devamlılık) ya da adem (yokluk) halinde etki eder. Çünkü hudûs halinde etki etmesi, var olanı var etmesi gibi muhal bir durum olurdu. Bekâ ve adem ise ezelî olmaya aykırı haller olduğundan zorunlu olarak cisimler de hâdis olur. O bu bağlamda özellikle âlemin yaratıcısının fâil-i muhtâr (fiilleri iradeli olan) olduğunu vurgular. O filozofların mûcib bi'z-zât (fiilleri zorunlu olan) Tanrı anlayışını ve âlemin ezelî oluşu görüşlerini reddeder. Nitekim onların bu görüşlerini geçersiz kılacak deliller ortaya koymuş ve izah etmiştir.

Sonuç olarak Semerkandî'ye göre varlığı zâtı gereği zorunlu olan yegâne vâcib varlık Yüce Allah'tır. Onun dışındaki bütün varlıklar, var olmalarında, varlığını devam ettirmede ve varlıklarındaki etki kuvvetinde; hakiki fâil, fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak olan Yüce Allah'a muhtaçtır. Zira mümkün varlıklardaki her bir mefhum, O'nun sıfatlarına delâlet eder. Nitekim mümkün olanın varlığı, O'nun varlığına; mümkün olanın imkânı, O'nun vücûbiyetine; mümkün olanın hudûsu, O'nun kadîmliğine; mümkün olanın fâniliği, O'nun bekâsına; mümkün olanın muhtaçlığı, O'nun zenginliğine (muhtaç olmadan münezzeh oluşuna) delâlet eder.

KAYNAKÇA

Alousi, Husam Muhi Eldin. *The Problem of Creation in Islamic Thought, Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam*. National Print. and Publishing Company: Cambridge Universty, 1965.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M.Cüneyt Kaya. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 9. Basım, 2020.

Altaş, Eşref. *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Altaş, Eşref. "Hudûs Teorisi". *İslâm Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Atay, Hüseyin. *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniveristesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed . *el-Fark beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.

Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1. Basım, 1928.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el- Basrî . *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecîzü'l-cehlü bihî*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Basım, 2000.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el- Basrî . *et-Temhîd fi'r-redd 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.

Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/357-360. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

Bulğen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2009.

Claude, Tresmontant. "Les problemés de l'athéisme: Ateizmin İlk Kaynakları". çev. Hayrani Altıntaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 437-460.

Cürcânî, Seyyid Şerif . *Şerhu'l-mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri).* çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2021.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Matba'âtü'l-Envâr, 1948.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî . *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtı'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Es'ad Temîm. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1985.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî . *Kitabü'l-irşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Basım, 2016.

Çağrıcı, Mustafa vd. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/530-534. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

Çağrıcı, Mustafa vd. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/324-332. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.

Çelebi, İlyas. "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi". *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2014), 5-35.

Çuhadar, Cengiz vd. (ed.). *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: -Hanefîlik-Mâturîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.

Dahanani, Alnoor. *Kalâm and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu'tezilî Atomism*. Harvard University, Doctoral Dissertation, 1991.

Dîb, Abdülazîm Mahmûd . "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Erdem, Engin. *İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Ergül, Ömer. "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 11 (2023), 1-71.

Eş'arî, Ebü'l- Hasen . *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1963.

Eş'arî, Ebü'l- Hasen . *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen . *el-Lüma' fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kasûlikiyye, 1952.

Gazzâlî, Ebû Hâmid . *İhya'u 'ulûmiddîn*. thk. Abdülkâdir b. Şeyh el-Ayderûs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983.

Gazzâlî, Ebû Hâmid . *İtikadda Orta Yol: el-İksitisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.

Gazzâlî, Ebû Hâmid . *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1972.

Gölcük, Şerafettin. "Bâkıllânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Günaltay, Mehmet Şemsettin. "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi". *Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 1 (1925), 58-119.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osmân . *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Nasri Nader Albert. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kasûlikiyye, 1957.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1986.

İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2022.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, 1971.

Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî . *Kitabu'l-Makalat*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2018.

Kâdî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.

Karadaş, Cağfer. "Allah-Âlem İlişkisi:Yaratma". *Kelâm: El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 273-295. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. baskı., 2015.

Karadaş, Cağfer. "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002).

Karadaş, Cağfer. *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları: Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 1. Basım, 2022.

Karadaş, Cağfer. "Kelâm İlminde Istılah ve Medeniyet Tasavvuru". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006), 205-223.

Karadeniz, Osman - Yavuz, Yusuf Şevki. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/294-296. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

Kaya, M.Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kılavuz, Ahmet Saim - Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâma Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 3. Basım, 2017.

Kılavuz, Ulvi Murat. *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil: (Hudûs-İmkân)*. Bursa: Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniveristesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 193-218.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 4. Basım, 2020.

Kutluer, İlhan. "Halâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/221-225. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1957.

Kutluer, İlhan. "Mebde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/210-211. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Kutluer, İlhan. "Senerkandî, Muhammed b. Eşref". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/475-477. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Kutluer, İlhan - Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-123. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr . *Kitâbü't-tevhîd: Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 15. Basım, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr . *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.

Nesefî, Ebu'l-Muîn . *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*. thk. Abdülhayy Kâbîl. Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1987.

Nesefî, Ebu'l-Muîn . *Tabsiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*. thk. Claude Salamé. 2 Cilt. Dımeşk: Ma'hedü'l-'ilmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1990.

Neşşâr, Ali Sami . *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2019.

Râzî, Fahreddin . *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1982.

Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiyyât*. thk. Muhammed Muktası el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddin . *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1987.

Râzî, Fahreddin . *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: el-Müştehiru bi't-tefsîru'l-kebîr ve mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.

Sadıker, Ömer. "Şemseddîn Semerkandî'nin Filozoflara Yönelik Eleştirisi: Hudûs Teorisi Bağlamında Bir İnceleme". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2023), 335-351.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref . *el-Me'ârif fî şerhi's-sahâif*. thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd - Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1. Basım, 2015.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref . *es-Sahâifü'l İlâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. thk. İlyas Çelebi. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref . *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1985.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref . *İlmü'l-âfak ve'l-enfûs*. çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Sezen, Melikşah. *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2020.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn . *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1975.

Taftazani, Sadettin. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2013.

Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddîn es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.

Topaloğlu, Bekir. "Hâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/303-304. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib*. Ankara: DİB Yayınları, 11. baskı., 2012.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2010.

Türker, Ömer. "Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)". *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M.Cüneyt Kaya. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 9. Basım, 2020.

Ulutürk, Veli. *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1995.

Wısnovsky, Robert. "Sünnî Kelâm'da İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü". çev. Meral Arzu. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), 149-177.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/256. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/552. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Yurdagür, Metin. "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/330-332. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Yücedoğru, Tevfik. *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. baskı., 2015.

Yücedoğru, Tevfik. *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2006.

Kurân Yolu, 2023. https://kuran.diyanet.gov.tr