



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Kelâmcıların Meşhur Hudûs Delili:
Fahreddin er-Râzî Bağlamında Bir İnceleme**

Yüksek Lisans Tezi

Yasin Öztorun

Haziran 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Kelâmcıların Meşhur Hudûs Delili:
Fahreddin er-Râzî Bağlamında Bir İnceleme**

Yüksek Lisans Tezi

Yasin Öztorun

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Yasin Özturun tarafından hazırlanan "Kelâmcıların Meşhur Hudûs Delili: Fahreddin er-Râzî Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Eşref Altaş
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali Koca
Yalova Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 26 / 06 / 2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İSNAD 2. Edisyon yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun dipnot kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkelerine Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Yasin Özturun

ÖZET

Kelâmcıların Meşhur Hudûs Delili: Fahreddin er-Râzî Bağlamında Bir İnceleme

Yasin Özturun

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran 2025

Bu tez, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kelâm geleneğinde merkezî bir yere sahip olan *meşhur hudûs delili*ne yaklaşımını ve bu delil etrafında gelişen tartışmaları Râzî'nin külliyyatı ekseninde incelemeyi amaçlamaktadır. Delil, ilk olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından formüle edilmiş olup, cisimlerin hudûsunu, onlardan ayrılmaz kabul edilen ekvân (hareket ve sükûn) türü arazlara dayandırmaktadır. Bu yönüyle ekvân merkezli bir yapı arz eden delil, zamanla kelâm geleneğinde cismin hudûsunun ispatında başat yöntem hâline gelmiştir. Klasikleşmiş biçimiyle delil şu şekilde bir kıyas ile sunulur: (i) Cisimler hâdislerden ayrılmaz, (ii) hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir, (iii) o halde cisimler de hâdistir. Çalışmanın giriş bölümünde, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan Râzî'ye uzanan süreçte delilin yapısının geçirdiği dönüşüm ortaya konulmaktadır. Birinci bölümde ise, Râzî'nin delile yaklaşımı, delilin külliyyatındaki yeri, ontolojik dayanakları, argümantatif örgüsü ile Râzî'nin özgün katkı ve eleştirileri başlıkları üzerinden incelenmektedir. Bu bölümün son kısmında, doğrudan hudûsun ontolojisiyle bağlantılı olan eleştiriler seçilerek, müteahhir dönem kelâmında hudûsun ontolojik temelleri daha açık biçimde ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu eleştiriler arasında Râzî'nin delili hem bütün âlemin hudûsunu ispatta yetersiz bulmasına hem de formel açıdan sorunlu görmesine neden olan tenkitleri öne çıkarılmıştır. İkinci bölümde ise hudûs tezinin bizzat kendisine yöneltilen iki temel felsefî problem ele alınmaktadır. Bu çerçevede ilk olarak İbn Sînâ'nın tekaddüm-teahhur kategorileri üzerinden hudûsun makuliyetini tartışmaya açan eleştirisi incelenmektedir. Ardından, "imkânın ezelîliği" ve "ezelîliğin imkânı" sorunsalı,

Râzî'nin yaklaşımları ışığında ele alınmakta ve hudûsun vücûbunu tahkim edecek bir cevabın imkânı soruşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, Hudûs, Ontoloji, Araz, Kelâm

ABSTRACT

The Famous Hudūth Argument in Kalām: A Study in the Context of Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Öztorun, Yasin

Master's Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Eşref Altaş

June 2025

This thesis aims to examine the approach of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) to the famous argument from temporal origination (*ḥudūth*), which holds a central position in the Kalām tradition, and to analyze the debates surrounding this argument through al-Rāzī's corpus. The argument was first formulated by Abū al-Hudhayl al-ʿAllāf (d. 235/849–50 [?]) and grounds the temporal origination of bodies on accidents (*aʿrāḍ*) of the *akwān* type (*motion* and *rest*), which are considered inseparable from them. Characterized by this focus on *akwān*, the argument eventually became the predominant method within the Kalām tradition for demonstrating the temporal origination of bodies. In its classical formulation, the argument is presented as the following syllogism: (i) Bodies are inseparable from originated phenomena (*ḥawādith*), (ii) Whatever is inseparable from originated phenomena is itself originated, (iii) Therefore, bodies are also originated. The introduction of this study outlines the transformation of the argument's structure in the period from Abū al-Hudhayl al-ʿAllāf to al-Rāzī. The first chapter examines al-Rāzī's approach by focusing on the place of the argument in his corpus, its ontological foundations, its argumentative structure, and al-Rāzī's original contributions and critiques. The final part of this chapter selects critiques directly related to the ontology of *ḥudūth* in order to more clearly reveal the ontological foundations of temporal origination in the later Kalām period (*mutaʾakhkhirūn*). Among these are al-Rāzī's criticisms that led him to deem the argument both insufficient for proving the origination of the entire cosmos and formally problematic. The second chapter addresses two fundamental

philosophical problems directed at the thesis of ḥudūth itself. In this context, it first analyzes the critique by Ibn Sīnā, who challenges the intelligibility of ḥudūth through the categories of priority and posteriority (*taqaddum-ta'akhkhur*). Subsequently, the problem of “the eternity of possibility” versus “the possibility of eternity” is discussed in light of al-Rāzī’s approaches, and the possibility of a response that would fortify the necessity (*wujūb*) of temporal origination is investigated.

Keywords: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Hudūth, Ontology, Accident, Kalām

ÖNSÖZ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أجمعين.

Hudûs problemi, kelâm ilminde *aslu'l-usûl* mesabesinde olan temel meselelerden biridir ve Allah Teâlâ'nın varlığının ispatı bağlamında kelâmın en hayatî konularından birini teşkil eder. Bu çalışmanın odağındaki *kelâmcıların meşhur hudûs delili* ise, kelâm geleneğinde âlemin kadîm değil, bilakis hâdis olduğunu göstermek üzere başvuru ana delillerden biridir. Bu delili, müteahhir dönem kelâmının önde gelen isimlerinden Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) (*rahimehullah*) külliyyâtı içinde incelemeyi hedefledik.

Bu vesileyle, çalışmanın bu hâle kavuşmasında ilmî rehberlikleri ve mânevî destekleri bulunanları anmayı bir vefa borcu sayıyorum. Her şeyden önce, tez danışmanım Prof. Dr. Eşref Altaş hocama, süreç boyunca gösterdiği sabır, yapıcı yönlendirme ve ilmî titizlik için teşekkür ederim. Tezin çerçevesinin netleşmesi, olgunlaşması ve düşüncelerimin yön bulmasında sağladığı rehberlik ve destek, bu çalışmanın temel taşlarından biri olmuştur.

Tez savunma jürisinde bulunma nezaketi gösteren ve kıymetli mülâhazalarıyla metnime yön veren Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali Koca hocalarıma da teşekkür ederim. Süreç boyunca vaktini esirgmeden en ince meseleleri dahi benimle sabırla müzâkere eden Selman Sucu ağabeye hususen müteşekkirim. Yine gece gündüz demeden muhtelif konuları birlikte tartışma imkânı vererek düşüncelerimin berraklaşmasına vesile olan kıymetli dostlarım Yasin Seven ve Furkan Kayacan'a ayrıca şükran borçluyum.

Lisans yıllarımdan bu yana mensubu olmaktan onur duyduğum İstanbul Araştırma ve Eğitim Merkezi'ne (İSAR), ilim tahsiline elverişli şartlar ve mümbit bir çalışma ortamı sunduğu için minnettarım. Ayrıca yıllardır ilim tahsilimde müstesna bir yeri bulunan kıymetli üstadım Rıdvan Ciru hocama ve birlikte ilim yolculuğunu paylaştığımız İstanbul İlim Halkası'na, tahsil serüvenime yaptıkları kalıcı katkılar için müteşekkirim.

Duaları, fedakârlıkları ve destekleriyle her daim yanımda olan aileme de teşekkür borçluyum. Nihayet, bu yolculuk boyunca sabrı, anlayışı ve sahici desteğiyle yükümü

hafifleten kıymetli refikama kalbî teşekkürlerimi sunarım; bu metnin görünmeyen en büyük paylarından biri ona aittir.

Hatalar nefsimden, tevfik Cenâb-ı Hak'tandır.

Yasin Özturun
26 Ağustos 2025 | Üsküdar

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1
FAHREDDİN ER-RÂZÎ ÖNCESİ KELÂMDA ARGÜMANIN TARİHİ	14
BİRİNCİ BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE MEŞHUR HUDÛS DELİLİNİN TARTIŞMASI VE ELEŞTİRİSİ.....	29
1.1 Argümanın Râzî Külliyyatındaki Yeri	30
1.2 Hudûs Deliline Zemin Hazırlayan Çerçeve: Mevcutların Tasnifi	33
1.3 Meşhur Hudûs Delilinin Yapısı	37
1.3.1 Küçük Öncülün İspatı: Cisimler Hâdislerden Ayrılmaz	38
1.3.1.1 Birinci Tez: Ekvânın Varlığının İspatı	38
1.3.1.2 İkinci Tez: Cismin Arazdan Ayrılmasının İmkânsızlığı.....	43
1.3.1.3 Üçüncü Tez: Ekvânın Hudûsunun İspatı	44
1.3.1.3.1 Hareket ve Sükûnun Ezelî Olmasının İmkânsızlığı.....	45
1.3.1.3.2 <i>Ezelî olan Zâil Olmaz</i> İlkesinin Tatbiki Delili	46
1.3.1.3.2.1 <i>Ezelî olan Zâil Olmaz</i> İlkesinin Tatbiki Delili: Küçük Öncülün Tahlili	48
1.3.1.3.2.2 <i>Ezelî olan Zâil Olmaz</i> İlkesinin Tatbiki Delili: Büyük Öncülün Tahlili	56
1.3.1.3.2 Kümûn-Zuhûr ve Arazların İntikâlinin İmkânsızlığı	63
1.3.2 Büyük Öncülün İspatı: Teselsülün İmkânsızlığının İspatı	63
1.4 Kelâmcıların Meşhur Hudûs Deliline Yönelik Eleştiriler ve Eleştirilerin Tartışması.....	67
1.4.1 Mevcutların Tasnifi Eleştirisi ve <i>Hudûsun Eklendiği İmkân Delili</i> Çözümü	68
1.4.2 Hareket ve Sükûn Nasıl Varlar? Mekânın Hakikatine Dair Eleştiri	69
1.4.3 Ezelî Olan Zâil Olmaz İlkesi Tatbiki Delilinin Eleştirisi ve Tartışması.....	71
1.4.3.1 <i>Ezelî Olan Zâil Olmaz</i> İlkesi: Ezelî Olan Zâil Olur Mu?	71
1.4.3.2 <i>İlzâmî Karakterli Ezelî Süreklilik Deliline</i> Yönelik 1. Eleştiri: Müessire Olan İhtiyacın İleti Hudûstur.....	77
1.4.3.3 <i>İlzâmî Karakterli Ezelî Süreklilik Deliline</i> Yönelik 2. Eleştiri: Müessire Olan İhtiyacın İleti İmkândır	79
1.4.3.5 <i>İlzâmî Karakterli Ezelî Süreklilik Delilinin</i> Eleştirilerine Cevap: Müessire Olan İhtiyacın İleti Ne İmkândır Ne Hudûstur	81
1.4.3.5 <i>Hayyiz ve Modal Kavramlar Temelli Delil</i> in Eleştirisi: <i>Mütemâsiller Zorunlu Olarak Bütün Hükümlerinde Eşittir</i> İlkesinin Eleştirisi	84
1.4.4 Delilin Mantıksal Yapısına Yönelik Orta Terim Eleştirisi	85
İKİNCİ BÖLÜM: HUDÛS TEZİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE TARTIŞMASI	94
2.1 Tekaddüm-Teahhur Problemi.....	95

2.1.1 Râzî Öncesi Tekaddüm ve Teahhur Problemi	95
2.1.2 Râzî’de Tekaddüm ve Teahhur Problemi	103
2.1.2.1 Râzî’de Tekaddüm-Teahhur Eleştirisi	103
2.1.2.2 Zamanın Parçaları Arasındaki Öncelik-Sonralık İlişkisi	110
2.2 İmkânın Ezelîliği ve Ezelîliğin İmkânı Problemi.....	115
2.2.1 Gazzâlî’de İmkânın Ezelîliği ve Ezelîliğin İmkânı	116
2.2.2 Râzî’de Hudûsun İmkânı-Ma’dûm Zâtların Reddi	120
2.2.3 Râzî’de İmkânın Ezelîliği ve Ezelîliğin İmkânı Problemi.....	122
SONUÇ.....	132
KAYNAKÇA	143

GİRİŞ

“Neden hiçbir şey yok da bir şeyler var; dahası, neden tam da bu hâlde varlar da başka türlü değil?” sorusu, insanın merakını kamçılar, bakışlarını gökyüzüne çevirir ve yıldızların titrek ışıltısı altında iki zıt duyguyu bir arada uyandırır: Bir yanda sonsuzluğun büyüleyici çekimi, öte yanda nihayetsizliğin akla yatkın olup olmadığına dair derin bir tereddüt. Kimi düşünürler, bu ikilemi evrenin ezelî olduğunu savunarak aşmaya çalışırken, kimileriye evreni bir “ilk kıvılcım”a dayandırdı. İşte bu karşıt iki cevabın etrafında süregelen arayış, metafiziğin ana omurgasını oluşturan “Tanrı’nın varlığı” meselesini doğurur. “Neden hiçbir şey yok da bir şeyler var?” sorusuna verilen her cevap -ister evrenin ezelîliği ister bir “ilk kıvılcım” varsayımı olsun- Tanrı’nın varlığına dair esaslı bir soruşturmayı tetikler ve nihayetinde bu soruşturma bir ispat çabasına dönüşür.

Tanrı’nın akıl yoluyla kanıtlanabileceğini savunan düşünce gelenekleri, ontolojik, teleolojik ve kozmolojik argümanlar olmak üzere üç ana ispat yolu geliştirmiştir. İslâm düşüncesi geleneğinde bu kanıtlara *isbât-ı vâcib* delilleri de denir. Burada odaklanacağımız kozmolojik argüman, evrene dair kimi varsayımsal olgulardan hareketle Tanrı’nın varlığına ulaşan genel bir akıl yürütme modelidir. Kozmolojik argüman, üzerine kurulu olduğu olgulara göre farklı türlere ayrılmaktadır. Bu varsayımsal olgular arasında şunlar öne çıkar:

- i. Evrendeki belirli varlık ve olayların zorunlu değil, mümkün (*contingent*) olması.
- ii. Evrenin, mümkün varlıkların toplamı olarak, başka türlü olabileceği yahut hiç var olmayabileceği ihtimali.
- iii. Evrenin mutlak bir başlangıcının bulunması.

İşte bu tür olgulardan yola çıkılarak, tümdengelimli, tümevarımlı veya abdükatif çıkarımlarla evreni var eden bir *ilk neden*, *sürdürücü neden*, *hareketsiz hareket ettirici* veya *zorunlu varlık* sonucuna ulaşılır. Dikkat edilirse, evreni var eden “aşkın”ı ispat etme tarzının kendisi, onun hangi nitelik veya sıfatla (ilk neden, hareketsiz hareket ettirici, fâil-i muhtâr veya mûcib bi’z-zât vb.) düşünüleceğini de doğrudan tayin eder.¹

¹ bk. “Cosmological Argument”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2022).

Kozmolojik argümanın, evrenin bir başlangıcı olduğunu ve sonsuz geriye gidişin (*teselsül*) imkânsızlığını savunan türü, hem felsefe tarihinde hem de İslâm kelâm geleneğinde farklı temellendirme biçimleriyle karşımıza çıkar. William Lane Craig, bu temellendirmeleri iki ana başlıkta toplar: *a priori* ve *a posteriori*. *A priori* kanıt, bilfiil (*aktüel*) bir sonsuzluğun imkânsız olduğu tezine yaslanır. *A posteriori* kanıt ise, evrenin başlangıcını *Büyük Patlama* (*Bing Bang*) modeli gibi çağdaş bilimsel verilere dayandırır.²

İşte tezimizin konusu olan, *kelâmcıların meşhur hudûs delili* bu tasnifte *a priori* kategorisine dâhildir. Ancak bu delil, Craig'in salt akla dayalı, *a priori* kanıt kategorisinin bir parçası kıldığı ispatlardan ayrılarak, varlıkların "sürekli değişime maruz kalması" gibi daha sağduyusal ve gözleme dayalı bir temele oturur. *Meşhur hudûs delilinin* kıyası şu şekilde formüle edilir:

- (1) “Hiçbir cisim hâdislerden ayrılmaz (*küllü cismîn lâ yehlû ani 'l-havâdis*).^{küçük öncül}
- (2) “Hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir (*küllü mâ lâ yehlû ani 'l-havâdis fehüve hâdis*).^{büyük öncül}
- (3) O halde bütün cisimler hâdistir (*küllü cismîn fehüve hâdis*).^{sonuç}

Bu kıyas, evrenin zorunlu bir başlangıcı olduğunu ortaya koyarken, teselsülün imkânsızlığı tartışmasını da mündemiçtir.

Hudûs problemi ve ona bağlı *meşhur hudûs delili*, ontolojiden ilahiyata uzanan kelâm ve felsefenin pek çok aslî bahsiyle çok katmanlı bir problem ağı içinde iç içe geçmiştir. Hudûs delilinin çevresinde şekillenen bu geniş “problem haritası”na, başta nedensellik, sonsuzluk tartışmaları, imkân-zorunluluk, cevher-araz teorisi, zamanın mâhiyeti ve mekânın ontolojik statüsü olmak üzere pek çok mesele dâhildir. Bununla irtibatlı olarak, kelâm literatüründe Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50[?]) formüle ettiği kabul edilen argümanın iskeleti ve ana öncülleri tarihsel serencamda büyük ölçüde sabit kalsa da, özellikle ontolojik kabullerdeki değişimler ile diyalektik muhatapların farklılaşması, bu öncüllerin temellendirilme biçiminde önemli dönüşümlere yol açmıştır.

² bk. William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London and Basingstoke: The Macmillan Press, 1980), 227.

Tezimiz, hem Mu'tezilî, hem Eş'ârî, hem de Mâtürîdî ekolleri tarafından ortaklaşa kabul gören *meşhur hudûs delilini* mercek altına almaktadır. Çalışma, bu delilin argümantatif yapısını, kendisine yöneltilen eleştirileri ve bu eleştiriler etrafında gelişen tartışmaları Fahreddin er-Râzî'nin eserleri bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu araştırmanın odaklandığı temel soruları şöyle özetleyebiliriz:

1. Râzî öncesi dönemde *kelâmcıların meşhur hudûs delili* hangi aşamalardan geçti?
2. Râzî'nin külliyatında *meşhur hudûs delili* nasıl bir yer tutar ve Râzî'nin delile dair nihai görüşü nedir?
3. Râzî ile birlikte delilin öncüllerinin temellendirilmesinde ne tür bir dönüşüm yaşandı?
4. Râzî, hudûs olgusunu tekaddüm-teahhur kategorileri çerçevesinde nasıl konumlandırıldı ve bu konumlandırma Râzî öncesi yaklaşımlardan hangi noktalarda ayrıldı?
5. İmkânın ezeliyeti, ezeliyetin imkânını zorunlu kılar mı? İmkânın ezeliyeti, hudûsun zorunluluğu iddiasını zedeler mi? Râzî'nin bu konudaki pozisyonu nedir?

Bu sorular ışığında bu çalışmanın temel hedeflerinden biri, müteahhir dönemin ontolojik perspektifinin *kelâmcıların meşhur hudûs delilini* hangi yönlerden dönüştürdüğünü ve Râzî'nin Meşşâîlerle girdiği diyalektik karşılaşmanın delilin tartışma zeminini nasıl yeniden yapılandırıldığını ortaya koymaktır. Bu durum, mütekaddim dönem kelâmının en merkezi argümanlarından birinin farklı ontolojik “gözlüklerle” nasıl yeniden ele alındığını ve tartışma biçiminin hangi açılardan değiştiğini göstermesi açısından önem taşır. Ayrıca, Râzî'nin hem *meşhur hudûs deliline* hem de kendisinden önceki âlimlerin geliştirdiği temellendirme biçimlerine yönelttiği eleştirileri tespit etmek, kelâm tarihi boyunca bu denli merkezi bir argümanın geçirdiği dönüşümü izlemek adına özel bir önem taşımaktadır. Delile dair tartışmaların incelenmesi sırasında, Râzî'nin kendi felsefesinde, Meşşâî felsefî araçları kendi düşüncesi lehine ne şekilde uyarlayıp kullandığını tespit etmek de mümkün olacaktır.

Bu çalışmanın kapsamı belirlenirken, *meşhur hudûs delilinin* oldukça geniş bir problem ağıyla bağlantılı olduğu göz önünde bulundurulmuştur. Ancak, bu sorun ağının tamamını

ele almak, çalışmanın sınırlarını aşacağından, Râzî'nin eserlerinde delilin tartışılması bağlamında ele aldığı meselelere ve belirlediği çerçeveye büyük ölçüde bağlı kalınacaktır. Söz gelimi, imkânın ezeliyeti ve ezeliyetin imkânı problemi ile tekaddüm-teahhur problemi gibi meseleler, Râzî'nin külliyatında delilin tartışması bağlamında ele alındığından, bu çalışmada da incelenmektedir. Bununla birlikte, delilin argümantatif yapısını ve tartışma akışını incelerken, Hristiyan ve Yahudi düşünürlerin delile olan katkıları ve etkileri genel kapsam dışında tutulacaktır. Râzî'de argümanın incelemesi, argümanın tarihinde önemli rol oynayan Bâkılânî (ö. 403/1013), Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), İmam Cüveynî (ö. 478/1085) ve İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi isimlerin değerlendirmeleriyle yer yer karşılaştırmaları şeklinde yürütülecektir. Bununla birlikte bu mukayese, söz konusu isimlerin delilin tüm öncül ve alt-öncüllerindeki tespit ve soruşturmalarını aktarmaktan ziyade, Râzî'nin dönüştürücü veya eleştirel müdahalelerini belirginleştirmek amacıyla belli başlı noktalara odaklanacaktır. Delilin tartışması sırasında diyalektik muhatap kabul edilen Meşşâî düşünürlerin görüşleri de zaman zaman karşılaştırmalı olarak incelenecek ve özellikle İbn Sînâ'nın tutum ve yaklaşımları irdelenecektir.

*Kelâmcıların meşhur hudûs deliline dair yapılan çalışmaları iki ana grupta toplamak mümkündür: (i) Fahreddin er-Râzî özelinde bu delile odaklanan çalışmalar ve (ii) Râzî öncesi döneme ilişkin delile odaklanan çalışmalar. Literatürde Râzî özelinde bu delile hasredilmiş bir çalışmaya rastlamamaktayız. Bununla birlikte, Râzî'nin hudûs delilleri ve bu konudaki tartışmalarını genel hatlarıyla ele alan bir çalışmaya rastlamak mümkündür. Bu çerçevede, Yunus Emre Çil'in *Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib Delilleri: Hudûs ve İmkân* başlıklı yüksek lisans tezinin zikredilmesi gerekir.³ Çil, tezin ilk bölümünde *meşhur hudûs delilinin* Râzî öncesi serencamını Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin yaklaşımları doğrultusunda özetlemektedir. İkinci bölümde *meşhur hudûs deliline* Râzî bağlamında yalnızca kısaca temas edilmekte, ayrıca onun “öncelik-sonralık” tartışmasına ve “müessire olan ihtiyacın illeti” meselesine getirdiği katkılar özetlenmektedir. Ancak delilin ayrıntılı argümantatif çözümlemesine çalışmada yeterli düzeyde yer verilmemiştir.*

Ayrıca birinci gruba dâhil edilebilecek bir başka çalışma, Abdullah Arca'nın “*Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin er-Râzî'nin Âlemden Getirdiği Deliller*” başlıklı

³ bk. Yunus Emre Çil, *Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib Delil: Hudûs ve İmkân* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

makalesidir.⁴ Bu makalede Râzî'nin eserlerinde kullandığı çeşitli hudûs delilleri ele alınmaktadır. Çalışmanın *meşhur hudûs deliline* yer vermemiş olması, eksikliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, tezimizde problematize edeceğimiz “imkânın ezeliliği ve ezeliliğin imkânı” meselesini ele alan önemli bir kaynak, Kübra Sümeyye Bahçi'nin “*Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkân: Fâil-i Muhtâr Nazariyesinin Modalite ve Doğa Felsefesindeki Tezammunları*” başlıklı doktora tezidir. Bahçi'nin çalışması, Râzî'nin imkânın ezeliliğiyle ilgili yaklaşımını değerlendiren literatürdeki önemli çalışmalardan biridir.⁵ Bunun yanı sıra, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World* başlıklı çalışmanın “*Other Arguments for the Temporal Creation of the World*” başlığı altında, *el-Metâlibü'l-âliye*'deki takririne dayanılarak *meşhur hudûs delilinden* söz edilmektedir.⁶ Ayrıca Râzî'nin bir diğer hudûs delili tartışmasının bağlamında da *el-Erbâin* ve *el-Metâlib* özelinde teselsülün iptali tartışmalarına da yer verilmektedir.

Bundan sonraki bölümde ise, daha çok ikinci kategoriye dâhil edilebilecek çalışmalara temas edilecektir. Türkçe literatürde, Tanrı'nın varlığının ispatına yönelik geliştirilen delilleri genel hatlarıyla derleyip sunan ve *meşhur hudûs delilini* ise yalnızca belirli âlimlerin takrirleri üzerinden özetle ele alan çalışmaları kısaca sıralayarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Bu noktada Şemseddin Günaltay'ın “*Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi*” adlı makalesi karşımıza çıkmaktadır. Müslüman araştırmacılar arasında İslam atomculuğu konusundaki ilk çalışmalardan sayılan bu makalenin sadeleştirilmiş ve genişletilmiş hâli, İrfan Bayın'ın “*Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*” adlı kitabının ilk bölümüdür.⁷ Günaltay çalışmasında “kelâmda atom teorisi”, “kelâmda anti-determinizm”, “kelâmda boşluk kavramı” ve “kelâmda isbât-ı vâcib” gibi problemleri ele almaktadır. “Kelâmda isbât-ı vâcib” başlığı altında ise, atomculuk ile isbât-ı vâcib arasındaki bağlantıyı irdelerken, *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* çok ayrıntılı bir analizde bulunmadan yer verir.⁸ Bir diğer çalışma, Bekir Topaloğlu'nun *İslam*

⁴ bk. Abdullah Arca, “Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî'nin Âleminden Getirdiği Deliller”, *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2022), 1-19.

⁵ bk. Kübra Sümeyye Bahçi, *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkân: Fâil-i Muhtâr Nazariyesinin Modalite ve Doğa Felsefesindeki Tazammunları* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 218-219.

⁶ bk. Muammer İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World* (Leiden: Brill, 2002).

⁷ bk. Mehmet Şemsettin Günaltay, *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*, ed. İrfan Bayın (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 27-112.

⁸ bk. Mehmed Şemseddin Günaltay, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1 (1925), 68,72,81,82.

Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib) başlıklı eseridir. *Meşhur hudûs delili*, eserde “cevâhir ve a‘râz metodu” olarak adlandırılmakta ve delil, dört tezli yapısıyla kısaca ele alınmaktadır. Çalışmada esasen delilin en özlü ve icmâlî formu sunulmuştur.⁹ İbrahim Agâh Çubukçu'nun *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*¹⁰ isimli eseri de, *meşhur hudûs deliline* özellikle Bâkılânî ve Gazzâlî'nin yaklaşımları üzerinden kısaca temas etmektedir. Benzer şekilde, Macit Fahri'nin *İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları* başlıklı makalesinde ise, kelâmcılar ve İslam filozofları tarafından ortaya konan çeşitli hudûs delilleri tasnif edilerek aktarılmakta.¹¹ Bu çerçevede *meşhur hudûs deliline*, yine Bâkılânî ve Gazzâlî bağlamında atıfta bulunulmakta. Ayrıca Râzî'nin de *el-Erba'in*'de Allah'ın varlığının ispatı için sunduğu dört delil üzerinde durulmakta ve teselsülün imkânsızlığına dair *el-Erba'in*'de zikredilen deliller özetlenmekte. Aynı şekilde Mehmet S. Aydın'ın da *Din Felsefesi* isimli eserinde *meşhur hudûs deliline* değinilmekte.¹² Aydın, öncelikle şu kıyası aktarmaktadır: (i) Her hâdisin hudûs bulması için bir sebebe ihtiyaç vardır. (ii) Âlem hâdistir. (iii) O hâlde onun da hudûsunun bir sebebi olması lâzımdır. Ancak Aydın, delilin bu ilk formunu hatalı bir şekilde Gazzâlî'ye isnat eder ve (ii) öncülünün temellendirilmesi niteliğindeki *meşhur hudûs delilini* Gazzâlî'deki formuyla ve kısa ispatlarıyla sunar.

William Lane Craig'ın *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* ve *The Kalâm Cosmological Argument* adlı eserleri de bu noktada önemlidir. Craig, ilk çalışmasında kozmolojik argümanın Platon'dan Leibniz'e kadar çeşitli düşünürler tarafından nasıl ele alındığını inceler. Bu bağlamda kelâmcılar arasında Gazzâlî'nin *meşhur hudûs delilini* ve bu delilin temel tezlerinin sunum tarzını ele alır.¹³ Craig, (i) tahsis ilkesine dayalı deliller, (ii) nedensellik ilkesine dayalı deliller ve (iii) yeter sebep ilkesine dayalı deliller şeklinde bir tasnif yapar ve kelâmın cevher-araz merkezli hudûs delillerini birinci kategoriye, yani tahsis ilkesine dayalı argümanlar arasına yerleştirir.¹⁴ Craig'ın *meşhur hudûs delilinin* tartışmasındaki özgün katkısı, bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığını modern küme teorisi

⁹ bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 90-94.

¹⁰ bk. *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 11,21.

¹¹ bk. Macit Fahri, “İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtlanması”, çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1996), 53-67.

¹²bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 46-47.

¹³ Gazzâlî'de delilin incelemesi için bk. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, 98-104.

¹⁴ bk. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, 283; Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 16.

perspektifiyle ele alıp, bu konudaki klasik argümanları çağdaş matematikle desteklemesidir. Ayrıca âlemin hudûsuna dair aklî delilleri, güncel bilimsel teorileri de dâhil ederek takviye etmiştir.¹⁵

İkinci kategoride zikredilebilecek bir başka çalışma, Harry Austryn Wolfson'un *The Philosophy of the Kalam* adlı eseridir. Wolfson burada argümanı “*Argument from the Createdness of the Accidents of the Component Parts of the World*” başlığı altında kapsamlı biçimde inceler.¹⁶ İncelemenin ilk bölümünde delil, özellikle Bâkılânî ve İmam Cüveynî gibi önde gelen kelâm âlimlerine atıfla ele alınmakta, ardından İbn Rüşd gibi eleştirmenlerin yaklaşımlarıyla birlikte değerlendirilmektedir. Wolfson argümanın kökenine dair bir tartışma yürütmeden önce, kronolojik olarak kelâmcıların çağdaşı olan veya onlardan sonra yaşayan Hristiyan ve Yahudi filozofların delili nasıl kullandığını ortaya koymaktadır. Delilin gelişim çizgisinin incelenmesinde asıl odak noktası, delilin öncüllerini oluşturan tezlerin ayrıntılı olarak irdelenmesinden ziyade, delilin farklı varyantlara ayrılmasını beraberinde getiren ve “değişime konu olan” temel taşın dönüşümüdür. Buna göre, “değişime konu olan” temel taş; kimi zaman cisim, kimi zaman atom (*cevher-i ferd*), kimi zaman da her ikisinden daha genel bir kategoridir. Wolfson, erken dönem Hristiyan geleneğinde, Aristoteles’in ezeliyet tezine karşı geliştirilen benzer argümanın serencamını izler ve bununla irtibatlı olarak *kelâmcıların meşhur hudûs delilinin* temellerinin Hristiyan geleneğine dayanmasının muhtemel olduğu tezini serd eder.

Herbert Davidson'un *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* adlı eser de delilin tarihine dair önemli bir kaynaktır.¹⁷ Kelam ve İslam felsefesi gelenekleriyle, Hristiyan felsefe geleneğinde geliştirilmiş hudûs delillerinin ele alındığı bu çalışmada, “*Kalam proofs for creation*” başlığı altında “*The standart kalam proof for creation: the proof from accidents*” başlığı altında *meşhur hudûs delili* ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Davidson, Ebü'l-Hüzeyl'den başlayıp Bâkılânî, Kâdî Abdülcebbar ve Cüveynî gibi isimler üzerinden delilin yapısının ve temellendirilme

¹⁵ Bu değerlendirmeler, Erasmus'un konuya dair yaklaşımlarına dayanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Jacobus Erasmus, *Kelam Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Albaraka, 2022), 103.

¹⁶ bk. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 397-399.

¹⁷ bk. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), 134-146.

biçiminin tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümü ele alır. Çalışmanın önemi ise özellikle delilin dört tezi yapısına ilişkin evrimi titizlikle incelemesinde yatmaktadır.

Râzî öncesi döneme ait kelâmcıların *meşhur hudûs delilini* inceleyen çalışmalardan biri, Daniel Gimaret'in *La Doctrine d'al-Ash'arî* adlı eseridir.¹⁸ Daniel Gimaret çalışmasının *Tanrı'nın varlığına dair deliller* başlıklı ikinci bölümünde, *dört teoremle ispat* başlığı altında *meşhur hudûs delilini* incelemektedir. Gimaret'in çalışmasını önemli kılan husus, delili Eş'arî ekolü merkezli olarak Furekî (ö. 478/1085) üzerinden İmam Cüveynî'ye kadar olan gelişimini dikkate alarak incelemesidir.

Sâid Abdullatif Fûde'nin *el-Edilletü'l-akliyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife* adlı çalışması, hem klasik dönemde hem de modern dönemde ortaya konan hudûs delilleri genel olarak ele alır ve *kelâmcıların meşhur hudûs delilini* detaylı bir biçimde inceler.¹⁹ Fûde, bu eserinde *meşhur hudûs delilinin* öncüllerinin temellendirilmesini ve tarihsel seyrini, özellikle Bâkılânî, Cüveynî ve İmam Gazzâlî gibi isimler üzerinden ayrıntılı olarak tartışır.

Ulvi Murat Kılavuz'un *Kelâmda Kozmolojik Delil* adlı eseri, *meşhur hudûs delilinin* tarihî gelişimini ve istidlâl yapısının evrimini literatürde en kapsamlı biçimde ele çalışmalardan biridir.²⁰ Kılavuz, John Philoponus'tan (ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı) Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) kadar uzanan süreçte delilin geçirdiği evreleri ve öncüllerinin temellendirilme biçimindeki dönüşümleri ayrıntılı şekilde inceleyip analiz eder. Üçüncü bölümde ise "Kozmolojik Delil Eleştirisi" başlığı altında, İbn Sîvâr, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün bu delile yönelik eleştirilerini tartışır.

Nazif Muhtaroglu'nun "*al-Bâqillânî's cosmological argument from agency*" isimli makalesi, Bâkılânî'de *meşhur hudûs delilinin* argümentatif yapısını analiz etmektedir.²¹ Muhtaroglu, bu çalışmasında Bâkılânî'nin kozmolojik delilinin kendine özgü bir tür teşkil ettiğini ve bu delilde Tanrı'nın fâil oluşunun ispatının özellikle ön plana çıkarıldığını savunmaktadır.

¹⁸ bk. Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Cerf, 1990).

¹⁹ bk. Said Abdullatif Fûde, *el-Edilletü'l-akliyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife* (Kahire: el-Asleyn, 2016), 218-243.

²⁰ bk. Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 40-211.

²¹ bk. Nazif Muhtaroglu, "Al-Bâqillânî's Cosmological Argument from Agency", *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016), 271-289.

Hudûs çerçevesinde öncelik-sonralık kategorilerinin dakik bir şekilde ele alındığı önemli bir çalışma, Andreas Lammer'ın *Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners on Creation and Divine Eternity: al-Šahrastānī and Abū l-Barakāt al-Bağdādī on God's Priority over the World* başlıklı makalesidir.²² Lammer, bu makalede Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152 [?]), âlemin varlığıyla yokluğu arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin kelâmcılar tarafından açıklanamayacağı yönündeki eleştirisini merkeze almakta ve Şehristânî'nin bu probleme getirdiği çözümü ayrıntılı biçimde incelemektedir. Meşşâiler cephesinden kelâmcılara yöneltilen tekaddüm-teahhur eleştirisini Şehristânî'nin cevabını, bu ayrıntı ve incelikte işleyen literatürdeki tek çalışma olduğunu söylemek mümkündür.

Bu bağlamda Jacobus Erasmus'un *Kelâm Kozmolojik Argümanın: Yeniden Değerlendirilmesi* adlı eserini de anmak gerekir.²³ Erasmus, çalışmasında argümanın kökenlerini geriye doğru izleyerek John Philoponus'un yaklaşımının kelâmcılar üzerindeki belirgin etkisini detaylı biçimde ele alır. Philoponus'un ardından bu argümanın kelâm literatürüne nasıl sirayet ettiğini ve hangi yönleriyle kelâmî tartışmaları şekillendirdiğini kapsamlı biçimde inceler. Özellikle İmam Gazzâlî bağlamında, kelâmcıların meşhur hudûs delilinin argümantatif yapısının nasıl inşa edildiği ve Gazzâlî'nin bu yapıyı nasıl formüle ettiği üzerinde ayrıntıyla durur. Ayrıca, çağdaş filozofların Gazzâlî'ye yöneltebileceği eleştiriler de eserde kapsamlı bir şekilde tartışılmaktadır. Son olarak, William Lane Craig'in kelâm kozmolojik argümanına dair incelemeleriyle birlikte, meşhur hudûs delilinin büyük öncülünü temellendiren sonsuzluk temelli argümanlar analiz edilmekte ve mesele modern kozmolojik eleştiriler bağlamında yeniden değerlendirilmekte.

Bir diğer önemli çalışma ise, Ayman Shihadeh'in *Kelâmda Mereoloji: Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması* başlıklı makalesidir.²⁴ Shihadeh bu çalışmasında *kelâmcıların meşhur hudûs delilinin* “büyük öncül”ünün temellendirilmesini teselsül tartışmaları ekseninde değerlendirir ve tarihsel süreçte delilin teselsülün iptaline yönelik temellendirmesinin nasıl yeniden yapılandırıldığını gösterir. Makalenin temel

²² bk. Andreas Lammer, “Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners on Creation and Divine Eternity: al-Šahrastānī and Abū l-Barakāt al-Bağdādī on God's Priority over the World”, *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen: Bonn University Press and V&R unipress, 2018).

²³ bk. Erasmus, *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*.

²⁴ bk. Ayman Shihadeh, “Kelâmda Mereoloji: Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması”, çev. Güvenç Şensoy, *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 347-376.

iddiası şudur: İmam Cüveynî öncesi dönemde *meşhur hudûs delilinin* dördüncü tezi büyük ölçüde *mereolojik ilkeye*²⁵ dayanıyordu. Bu görüş, Herbert Davidson'un “kelâmcıların Kādî Abdülcebbar'a gelinceye dek teselsülün iptaline dair yerleşik bir delilleri olmadığı” yönündeki savına bir karşı tez olarak sunulmaktadır. Shihadeh'e göre söz konusu *mereolojik ilke* tarihsel süreçte eleştirilmiş ve özellikle İmam Cüveynî'den sonra terk edilmiştir. Bunun yerine teselsülün imkânsızlığına dayalı farklı argümanlar kullanılmaya başlanmıştır.

Eşref Altaş'ın *Hudûs Teorisi* başlıklı makalesi de, literatürde bu alana katkı sağlayan önemli çalışmalar arasında sayılabilir.²⁶ Altaş, söz konusu makalede hudûs teorisini, çözmeye çalıştığı temel problem, ortaya koyduğu ana iddia, kavramsal çerçeve ve temel önermeler bakımından ele almaktadır. Bu doğrultuda, *kelâmcıların meşhur hudûs delilinin* (i) cisim ve (ii) cevher-i ferd temelli iki farklı formülasyonu masaya yatırılmakta, ayrıca müteahhir dönemde geliştirilen hudûs delillerine de değinilmektedir.

Bir diğer dikkate değer çalışma olan, *Cüveynî'de Âlemin Hudûsu* başlıklı yüksek lisans tezinde, *kelâmcıların meşhur hudûs delili*, Cüveynî'nin düşünce sistemi çerçevesinde ele alınmaktadır. Delil, arazların varlığının ispatı, arazların hudûsu, cevherlerin arazlardan ayrı olamayacağının gösterilmesi ve sonsuzluğun reddi gibi temel tezler üzerinden incelenmektedir.²⁷

Delilin tarihsel evrimini ve öncüllerinin temellendiriliş biçimini ele alan çalışmalar arasında Mehmet Bulgen'in “*Mebde ve Me'âd: Kelâm İlmi ve Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu*” makalesi de öne çıkar. Yazar, makalenin “1. *Mebde*: *Klasik Dönem Kelâmcılarına Göre Evrenin Başlangıcı*” başlıklı bölümünde hudûs, tehayyüz gibi kavramların nasıl tartışılıp, anlaşıldığını inceledikten sonra, *meşhur hudûs delilinin* iki öncülünü de kısaca incelemektedir.²⁸

²⁵ *Mereolojik ilkenin* temel varsayımı, bütünün parçaları hakkındaki hükmün, zorunlu olarak o bütün için de geçerli olmasıdır.

²⁶ bk. Eşref Altaş, “Hudus Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 2: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 599-621.

²⁷ Kübra Emen, *Cüveynî'de Âlemin Hudûsu* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

²⁸ bk. Mehmet Bulgen, “*Mebde* ve *Me'âd*: Kelâm İlmi ve Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 907-966.

Literatür değerlendirmesi göstermektedir ki, Râzî özelinde *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* odaklanan kapsamlı bir çalışma mevcut değildir. Delilin Râzî öncesi dönemdeki ele alınışı ve tartışmaları üzerine dikkate değer araştırmalar bulunmakla birlikte, Râzî'nin külliyyatında bu delilin nasıl formüle edildiği, temellendirildiği ve eleştirildiği konularını ayrıntılı biçimde inceleyen bir çalışma yapılmamıştır.

Bu çalışmanın giriş bölümü, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile başlayan ve Fahreddîn er-Râzî'ye kadar uzanan süreçte, Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî çizgideki âlimlerin katkılarıyla şekillenen *meşhur hudûs delilinin* tarihsel evrimine odaklanmaktadır. Burada delilin temel yapısı, öncülleri, formülasyonü ve bilhassa dörtlü tez örgüsü içerisindeki gelişim süreci incelenmektedir.

İki ana bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümü, Râzî'nin *meşhur hudûs deliline* yaklaşımını dört ana başlık altında ele almaktadır. İlk olarak, Râzî'nin *meşhur hudûs delilini* benimsediği ve tartıştığı eserlerle, bu delile hiç değinmediği metinler tespit edilerek, delilin Râzî'nin külliyyatındaki yeri ortaya konulmaktadır. Ardından, kelâm geleneğinde hudûs delilinin dayandığı varlık tasnifi incelenmekte ve ontolojik kapsamı netleştirilmektedir. Üçüncü aşamada, kelâm literatüründe dört tezli bir bütün olarak biçimlenen *meşhur hudûs delilinin* argümantatif örgüsü çözümlenmektedir. Bu bağlamda, delilin küçük öncülü üç temel tezin ispatı etrafında şekillenir: Arazların varlığının kanıtlanması, cevher ile arazın birbirinden ayrılmazlığının gösterilmesi ve ekvânın hudûsunun ispatı. Râzî, bilhassa ekvânın hudûsunu temellendirirken kendisinden önce de kullanılan “ezelî olan zâil olmaz” ilkesini benimsemekle birlikte, kümûn-zuhûr ve arazların intikâli olgularının imkânsızlığını ispatlamaya yönelik özgün bir kanıtlama yöntemi ortaya koyar. Bölümün son kısmında ise, büyük öncülün temellendirilmesine odaklanılmaktadır. Bu çerçevede Râzî'nin kendisinden önceki kelâmcıların kullandığı *mereolojik ilkeye* yönelttiği eleştiriler ve teselsülün imkânsızlığına dair delilleri özetlenmektedir.

Birinci bölümün dördüncü kısmında ise Râzî'nin *meşhur hudûs deliline* yönelttiği eleştiriler incelenmektedir. Râzî, delili tartıştığı eserlerinde bu başlık altında değerlendirilebilecek daha kapsamlı tartışmalar yapmış olsa da, burada özellikle ontoloji ile bağlantısı daha güçlü olan bazı eleştiri ve tartışmalar ön plana çıkarılmıştır. Bu eleştirilerden ilki, *meşhur hudûs delilinin* “ne mütehayyiz olan ne mütehayyize âriz olan”

mevcutların hudûsunu ispat etmede yetersiz kaldığı düşüncesidir. Bu nedenle Râzî, *miks* ontolojik varlık tasnifine dayanan *hudûsun eklendiği imkân delilini* geliştirerek, âlemin bütünü hudûsunu temellendirmeye çalışır. İkinci olarak, “Hareket ve sükûn nasıl varlar? Mekânın hakikatine dair eleştiri” başlığı altında, Râzî’nin mekânın mâhiyeti konusundaki yaklaşımının hudûs tartışmalarına nasıl yansıdığı analiz edilmektedir. Üçüncü olarak ise “ezelî olan zâil olmaz” ilkesinin kapsam ve sınırına dair Râzî’nin değerlendirmeleri tartışılmaktadır. Bu bağlamda, ilkenin ispatı için Râzî’nin geliştirdiği ve Meşşâî kabullere dayanan *ilzamî karakterli ezeli süreklilik delilinin* tartışmasına yer verilir. Bu noktada Râzî’nin gündeme getirdiği eleştiriler, müessire olan ihtiyacın illeti meselesindeki yaklaşımını ve müessir-tesir-hudûs ilişkisine dair düşüncelerini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Takip eden kısımda, ekvânın hudûsunun ispatında kullanılan *ezeli olan zâil olmaz ilkesinin tatbiki delilinin* küçük öncülünü oluşturan ve ekvân hakkında yokluğun düşünülebileceğini temellendiren, *hayyiz ve modal kavramlar temelli delil* ele alınır. Bu noktada, söz konusu argümanın dayandığı “mütemâsiller zorunluk olarak bütün hükümlerinde eşittir” ilkesinin geçerliliği tartışılır. Son olarak, Râzî’yi *meşhur hudûs delilini* geçersiz kabul etmeye sevk eden ve *el-Metâlibü’l-âliye’de* detaylandığı *orta terim eleştirisi* ele alınmaktadır. Bu eleştiri, Râzî’nin delilin genel geçerliliğine ilişkin nihai tutumunu yansıtır. Çalışmamızda, bu eleştirinin geçerliliğini sınavan ve üç farklı gerekçeye dayanan bir karşı argüman sunulmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, *meşhur hudûs delilinin* öncüllerine değil, bizzat hudûs tezinin kendisine yönelik iki temel eleştiriye odaklanmaktadır. İlk olarak, “tekaddüm-teahhur” problemi çerçevesinde, İbn Sînâ’nın kelâmcılara yönelttiği ve hudûsun makuliyetini sorgulayan eleştiri tartışılacaktır. Bu çerçevede öncelikle İbn Sînâ’nın tekaddüm-teahhur türlerine dair geliştirdiği sınıflandırma ortaya konulmakta, ardından bu eleştirinin Râzî öncesi kelâm gelenğinde Şehristânî tarafından nasıl karşılandığı incelenmektedir. Ayrıca, Şehristânî’den önce de kelâmcıların âlemin hudûsu meselesine dair bu eleştiriye karşı bir hareket noktasına sahip olup olmadıkları sorgulanmaktadır. Son olarak, Râzî’nin bu probleme ilişkin geliştirdiği özgün çözüm ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir.

Bölümün ikinci temel meselesi ise “imkânın ezelîliği” ve “ezeliliğin imkânı” problemidir. Problemi şu şekilde somutlaştırabiliriz: İmkânın ezelîliği şayet ezeliliğin imkânını gerektiriyorsa, bu durum kelâmcıların “âlemin zorunlu olarak hâdis olduğu ve kıdemın

onun için imkânsız olduğu” tezini zayıflatacaktır. Kelâm geleneğinde filozoflar cihetinden dillendiren bu problemi, ilk defa açık biçimde tartışan isim, İmam Gazzâlî’dir. Öncelikle, Gazzâlî’nin bu problemle nasıl hesaplaştığı ve imkânın ontolojik durumuna ilişkin tutumunun ne olduğu ıncelecektir. Ardından Râzî’nin aynı probleme dair getirdiğı çözüm önerisi tahlil edilerek, imkânın ezeliğinin,, kelâmcıların hudûsun zorunluluğuna ilişkin iddiasını zedeleyip zedelediğii tartışılacaktır.

Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâmda Argümanın Tarihi

Kelâm ilminde Tanrı'nın varlığını aklî yollarla temellendirmek amacıyla birkaç farklı hudûs delili geliştirilmiştir. Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) *zamanın ve cisimlerin sonluluğu delili*²⁹ ve *terkip delili*,³⁰ *sıfatların hudûsuna dayalı deliller* başlığı altında (i) afakî deliller³¹ (ii) enfüsî deliller,³² İmam Eş'ârî'nin (ö. 324/935-36) *beş hipotezli hudûs delili*,³³ *araz esaslı hudûs delili*,³⁴ İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *zıtların değişimi delili*,³⁵ *hacim ve*

²⁹ bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, 108-109. Zamanın sonluluğu delilinin kısa takriri şu şekildedir: Geçmiş zamanın sonsuz olduğu varsayımında, bugüne ulaşmak sonsuz bir süreyi “kat etmek” anlamına geleceğinden imkânsızdır. Dolayısıyla geçmiş zaman zorunlu olarak sonludur. Cisimlerin sonluluğu delili ise şu şekilde takrir edilebilir: Bir cisim ve genel anlamda sonsuz olamaz. Çünkü sonsuz kabul edilen bir bütünden sonlu bir parça çıkarıldığında geriye kalan kısım ya sonlu olur (ki bu durumda bütünü sonsuz saymak çelişkili olur) ya da yine sonsuz kalır (ki bu da “bir sonsuzun başk bir sonsuzdan daha büyük olması” sonucunu doğurur). Her iki ihtimal de aklen imkânsızdır. Bu nedenle cisimler ve âlem sonludur. Bu delil örneğin İmam Mâtürîdî tarafından da kullanılmıştır. Bk. Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 102; Craig'in Kindî'nin delillerine dair incelemesi için bk. William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (London: The Macmillan Press, 1979), 20-22.

³⁰ Bu delil özetle şu şekilde formüle edilir: Her bileşik varlık, bir araya getirilmiş unsurlardan oluşur ve terkip, zorunlu olarak bir değişim ve hareketi gerektirir. Terkip bir “değişim” olduğu için, bileşik olanın ezelden beri var olması mümkün değildir. Bu geçiş zamanın sonlu olduğunun ispatını esas alır ve nihai kertede terkip edilen her şeyin bir başlangıcı olması gerekir. Bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, 111.

³¹ Bk. Râzî kâinattaki varlıkların belirli bir ölçü ve gayeye göre hareket ettiğini, bu ölçü ve gayenin cisimlerde kendiliğinden ortaya çıkamayacağını, dolayısıyla bir fâil-i muhtâr tarafından sağlanmış olması gerektiğini savunur. Arca, “Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî'nin Âlemde Getirdiği Deliller”, 14-15.

³² Bu tür deliller, insanın ana rahminde geçirdiği yaratılış evrelerinden, bedenindeki ince düzen ve sırların incelenmesinden, organlarının işlevlerinden ve nefsanî kuvvelerindeki hayret verici durumlardan hareketle, insanoğlunda bir nizam ve gayenin bulunduğunu göstermeye yöneliktir. Bk. Arca, “Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî'nin Âlemde Getirdiği Deliller”, 16.

³³ Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arî*, 228. Daniel Gimaret'in “la preuve par les cinq hypothèses” (beş hipotezli delil) olarak adlandırdığı bu argüman, klasik kelâmdeki “sebr ve taksîm” yöntemine dayalı bir delildir. Delilin çıkış noktası, her varlığın ya ezeli ya da hâdis olması gerektiği yönündeki temel ilkedir. Eğer cevherin ezeli olduğu kabul edilirse, bu durumda beş ihtimal söz konusudur: Cevher ya ezelden beri birleşiktir (müctemî'), ya ayrıdır (müfterik), ya ne birleşik ne de ayrıdır, ya hem birleşik hem de ayrıdır, yahut bazen birleşik bazen ayrıdır. Bu beş ihtimalin her biri, gerek aklî gerek mantıksal nedenlerle tek tek çürütülerek cevherin ezeli olamayacağı, dolayısıyla hâdis olması gerektiği sonucu ortaya konur.

³⁴ Daha çok ilk dönem kelâmcılar tarafından kullanılan bu delil, en genel anlamıyla, gözlemlenen değişimin -örneğin insanoğlunun nutfeden başlayıp insana doğru kemale ermesinin- kendiliğinden gerçekleşemeyeceği ve zorunlu olarak bir yaratıcıya muhtaç olduğu düşüncesine dayanır. Bk. Altaş, “Hudus Teorisi”; Topaloğlu bu delili İmam Eş'ârî'ye nispet ederek “araz metodu” olarak isimlendirmiştir. Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 90.

³⁵ İmam Mâtürîdî, bu delilde aynı türden birbirinin zıddı iki arazın aynı anda bir mahalde bulunamayacağı kabulüne yaslanmaktadır. Bu durumda zıtların bir mahalde peşi sıra var olarak bulunmaları gerekir. Bu ise, mahalle ârız olan zıtların hudûsunu gerektirir. Zıtların değişimi delili için bk. Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 106.

miktar delili,³⁶ İmam Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *cevâz ve tahsis esaslı hudûs delili*,³⁷ Râzî'nin (ö. 606/1210) *hulûfî hudûs delili*³⁸ ve Râzî'nin *hudûsun eklendiği imkân delili*³⁹ bu deliller arasında sayılabilir. Bu delillerin ortak özelliği, mutlak anlamda bir Tanrı'nın varlığını göstermek değil, irade sahibi, fâil-i muhtâr bir Tanrı'yı temellendirmektir.

Bu çalışma boyunca, Râzî'nin *meşhur hudûs delili* olarak adlandırdığı argüman ele alınacaktır. Bu argüman, kıyas formundaki yapısına atıfta bulunulduğunda *meşhur hudûs delili* veya *klasik hudûs delili*, mantıksal geçişlerle örülmüş istidlâl yapısına atıfta bulunulacağı zaman ise *dört tezli hudûs delili* olarak anılacaktır. Bu delilin kökeni, ilk dönem kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50) dayandırılmakta olup, başta Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî literatürü olmak üzere pek çok kelâm eserinde yer almaktadır.⁴⁰ Öyle ki, Allah'ın varlığını temellendirmek için kelâmcıların başvurduğu ana delil hüviyetini kazanmıştır.⁴¹

Kelâmcıların cevher-araz modeline dayalı “araz merkezli” bu delil, daha dakik bir ifadeyle “ekvân (oluş) merkezli” delil, cisimden ayrılması mümkün olmayan belirli oluşların (*ekvân*) hudûsundan hareketle önce cismin, nihayetinde ise tüm âlemin hudûsunu kanıtlamayı hedefler.⁴² Tarihsel süreçte farklı aşamalardan geçmiş olmakla birlikte delilin temel iki şekli vardır:

³⁶ bk. Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 89. Râzî ile İmam Cüveynî'nin formüle ettiği bu delil, cisimlerin hacim ve miktar bakımından zorunlu olarak sonlu olduğu öncülünden hareket eder. Delilin kıyası şu şekildedir: 1. Sonlu olan varlıkların tamamı, varlığa çıkmaları için fâil-i muhtâr muhtaçlar. 2. Fâil-i muhtâr muhtaç olan her şey ise muhdestir. Sonuç: Cisimler muhdestir; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Erba'în fî uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 1/86.

³⁷ İmam Cüveynî'nin bu delili, âlemdeki cisimlerin çeşitli arazlarla nitelenmesi mümkünken, yalnızca belirli arazlarla nitelenmiş olmalarının bir tahsise dayandığını ve bu tahsisin de hudûsu zorunlu kıldığını esas alır. Bk. Fûde, *el-Edilletü'l-akliyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*, 440.

³⁸ Bu delil şu şekilde özetlenebilir: (1) “Cisimler ezeli olursa ezelde ya hareketli ya da sâkin olurdu. (2) Her iki seçenek de geçersizdir. (3) O halde cisimlerin ezeli olması geçersizdir.” Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2020), 103. Bu delile daha dair ayrıntılı incelemelere çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde yer verilecektir. .

³⁹ bk. Altaş, “Hudus Teorisi”, 2/600.

⁴⁰ bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, 134. Davidson bu delili the proof from accidents (araz merkezli kanıt) olarak adlandırmıştır. Ayrıca bu delil, kelâm tarihinde “hareket ve sükûn” delili olarak da bilinmektedir. Değnilmesi gereken önemli bir husus, yabancı ikincil literatürde rastlanmamakla birlikte, Türkçe literatürde söz konusu delilin Ca'd b. Dirhem'e nispet edilmesidir. Bk. Günaltay, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”; Bekir Topaloğlu da delilin Ca'd b. Dirhem'den Cehm b. Safvân'a, oradan da Ebü'l-Hüzeyl'e intikal ettiğini belirtmektedir. Bk. Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 87. Ancak ne Günaltay ne de Topaloğlu, bu isnadı tahkik etmeye imkân verecek bir kaynak göstermemektedir. Biz de çalışmamızda bu iddiayı dikkate almamaktayız.

⁴¹ bk. Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, 80.

⁴² Hudûs teorisinin temelde atomcu bir yaklaşıma dayandığına ilişkin değerlendirmeler için bk. Altaş, “Hudus Teorisi”, 2/596.

- a) **İlk şekli:** Erken dönemde, ekvânın hudûsunun ispatı yoluyla, cevher-i fertlerden oluşan cismin hudûsu temellendirilir.
- b) **İkinci şekli:** Daha sonra, ekvânın hudûsunun ispatı yoluyla, doğrudan cevher-i ferdin hudûsu temellendirilir.⁴³

Buna göre delilin ana iskeleti şu şekildedir:

- (1) Cisim/cevher-i ferd bazı arazlara sahiptir.
- (2) Bu arazlar hâdistir.
- (3) Cisim/cevher-i ferd bu arazlardan ayrılmaz.
- (4) O hâlde cisim/cevher-i ferd de hâdistir.

Kelâm âlimleri arasında bu delili yukarıda atıfta bulunduğumuz ilk şekline dayanarak kullanan ismin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olduğu genel olarak kabul edilmektedir.⁴⁴ Ancak, delile ilişkin ifadeleri doğrudan kendi eserlerinden günümüze ulaşmamış; büyük ölçüde, sonraki kelâmcıların nakilleri aracılığıyla intikâl etmiştir. Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025), bizzat kendisinin de cisimlerin hudûsunda muteber bulduğu bu delili Ebü'l-Hüzeyl'e nispet etmekte ve ardından onu takip eden Mu'tezilî düşünürlerin ("şuyûh") de aynı delile başvurduklarını belirterek *ekvân temelli hudûs delilini* şu şekilde aktarmaktadır: (1) Cisimler, hâdislerden ne ayrılabilir ne de onlardan önce var olabilirler (*el-ecsâm lem tenfek mine'l-havâdis ve lem tetekaddemhâ*). (2) Hâdislerden ayrılmayan ve ondan önce var olamayan her şey, zorunlu olarak tıpkı onun gibi hâdis olmak zorundadır (*ve mâ lem yehlû mine'l-muhdes yetekaddemhu yecib en yekûne muhdesen misluhû*).⁴⁵ Bu iki öncülden hareketle cisimlerin hudûsuna hükmedilmektedir.

Bu delil, cismin hudûsunu ispat ederek doğrudan âlemin hudûsuna intikâl etmeyi hedefler ve bu yönüyle, yalnızca arazların hudûsundan hareketle aynı sonuca ulaşması düşünülebilecek yöntemden ayrılır. Cismin hudûsunun kanıtlanması, zımnen arazların hudûsunu da içerir. Ayrıca delilin karakteristik özelliği, bütün arazların hudûsunu tek tek ispatlama yükünü üstlenmek yerine *ekvân* (oluş) kategorisine giren hareket, sükûn, ictimâ

⁴³ bk. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 394. Cevher-araz ontolojisini kabul etmeksizin sağduyusal düzlemde cisim-araz ikiliğine dayanan üçüncü bir formu, İbn Hazm ve Sâid b. Yusuf Feyyûmî gibi Yahûdî düşünürler tarafından kullanılmıştır; Altaş, "Hudus Teorisi", 2/598-599.

⁴⁴ bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, 135.

⁴⁵ bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse : Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/156; Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, çev. Gwendolin Goldblum (Leiden: Brill, 2017), 3/248-250.

ve iftirâk gibi arazların hudûsunu temellendirmesi ve böylece ispat külfetini önemli ölçüde hafifletmesidir.⁴⁶

Bu bağlamda kelâm tarihinde geliştirilen hudûs delillerini iki ana gruba ayıran Şehristânî'nin (ö. 548/1153) ikili tasnifi, ilgili delili belirli bir kategoriye yerleştirmek bakımından yol gösterici olacaktır. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde, âlemin hudûsunu ispat etmeye yönelik iki farklı yöntem (*tarîk*) olduğunu ifade eder. Bu yöntemlerden ilki, doğrudan cisimlerin hudûsunu ispat ederek âlemin hudûsuna ulaşmayı amaçlamakta; ikincisi ise, âlemin ezelî olduğu yönündeki görüşü iptal ederek onun hudûsunu temellendirmeye çalışmaktadır. Şehristânî, İmam Eş'arî'nin hudûs ispatının bu ikinci yöntem çerçevesinde şekillendiğini belirtir. Buna karşılık, ilk yöntem ise Ebû'l-Hüzeyl'in istidlâl tarzına karşılık gelir.⁴⁷

Kelâm düşüncesinin tarihî seyri içinde İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) de bu delile atıfla, âlemin hudûsunu ispat etmek amacıyla aynı argümana başvurmuştur.⁴⁸ Buna karşın İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû'l-Hüzeyl'in geliştirdiği hudûs delilini kullanmamış; bunun yerine, yukarıda Şehristânî'den nakledildiği üzere, daha çok *hulfi* bir ispat yöntemine başvurmuştur.⁴⁹

İmam Bâkîllânî (ö. 403/1013), delillin gelişim sürecinde kayda değer bir merhaleyi temsil eder. Bakîllânî, Ebû'l-Hüzeyl tarafından ortaya konan delili şu adımları takip ederek takrir eder: (i) Hareket ve sükûn gibi arazların hudûsunun ispatı, (ii) cisimlerin, bu arazlardan önce var olamayacağının (*lem yesbik*) ispatı, (iii) Cisimlerin de hâdis arazlardan önce bulunamadığı (*lem tesbik*) için hâdis olma gerekliliğinin ispatı. Cisimlerin arazlardan önce

⁴⁶ bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usulî'l-hamse*, 1/154.

⁴⁷ bk. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2009), 9.

⁴⁸ Ebû Mansûr el Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Tevhîd İnancının Aklî Temelleri*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 156. İmam Mâtürîdî, Muhammed b. Şebîb'e atıfta bulunarak, cisimlerin hudûsunun ispatında hareket ve sükûndan hâli olamayan şeyin hâdis olması gerektiği esasına dayanan delili, muteber bir istidlâl tarzı olarak nakletmekte ve bu yöntemi tevhit ehlinin benimsediği bir yol olarak değerlendirmektedir.

⁴⁹ İmam Eş'arî'nin kullandığı bu delil “beş hipotezli delil”dir. Gimaret, bu delilin takririne Fûrekî'nin *en-Nizâm fî Uşûli'd-dîn* adlı eserinde ayrıntılı şekilde yer verdiğini, ancak Fûrekî'nin bu delili doğrudan İmam Eş'arî'ye nispet etmediğini belirtir. Buna karşın, İmam Cüveynî ve Şehristânî gibi sonraki dönem kelâmcıların bu delili Eş'arî'ye izafe etmeleri, delilin ona ait olduğu yönündeki kabulü desteklemektedir. Nitekim Cüveynî, *eş-Şâmil* adlı eserinde delili aktarırken Eş'arî'den “*şeyhimiz*” ifadesiyle bahseder. Fûrekî'nin bu delili sunduğu bölüm için bk. Fûrekî, *en-Nizâm fî Uşûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2378, vr. 28b, 8. ; Cüveynî'nin ilgili pasajı için bk. Ebû'l-Meâlî Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedir vd, (İskenderiye: Dâru'l-Maârif, 1969), 249. Şehristânî'nin bu delili İmam Eş'arî'ye isnat ettiği pasaj için bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, 9. Bu paragraftaki tüm aktarımlar ve değerlendirmeler için bk. Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Cerf, 2007), 228-230.

bulunamayacağını temellendirmek üzere, onların varlığının zorunlu olarak ictimâ (birleşme) ve iftirâk (ayrılma) gibi arazlara bağlı olduğunu, bu nedenle de mevcudiyetlerinin söz konusu arazlardan bağımsız düşünölemeyeceğini vurgular.⁵⁰ Bâkıllânî'nin hudûs delilini kurgularken dikkat çekilmesi gereken husus, onun hâdis araz ile cisim arasındaki ilişkiyi "ayrılmazlık" üzerinden değil, "öncelememe" üzerinden açıklamasıdır. Delilin sonraki gelişiminde ise, kelâmcılar arasında araz ile cisim arasındaki bu zorunlu ilişki kimi zaman "öncelememe", kimi zaman ise "ayrılmazlık" ekseninde formöle edilmiştir. Davidson, Bâkıllânî'nin söz konusu akıl yürötmeyle cisimlerin hudûsunu temellendirmeyi başardığını, ancak cevher-i ferdlerin hudûsuna ilişkin argümantasyonunun eksik ve tamamlanmamış olduğunu ifade etmektedir.⁵¹

Bâkıllânî'den sonra *hareket ve sükûn delilinin* tarihsel gelişiminde öne çıkan en önemli isimlerden biri de Kâdî Abdölcebbâr'dır. O, bu delili hem benimsemiş hem de kendisinden önce rastlanmayan bir ayrıntı ve açıklıkla ele alarak, daha sistematik ve munzabıt şekilde *dört tezli* veya *dört teoremlî* yapı içerisinde formöle etmiştir.⁵² Kâdî Abdölcebbâr, delili, ona temel teşkil eden iddialar açısından, dört tezli ve mantıksal geçişlerle örölü bir formölasyona kavuşturmuştur. Bu tezler, Basra Mu'tezilesi tarafından *da'va*, Eş'ârieler tarafından ise *asl* şeklinde kavramsallaştırılmıştır.⁵³

Kâdî Abdölcebbâr, delilin tezlerini (*dâ'va*) şu şekilde formöle eder.

- (1) Cisimlerde ictimâ (birleşme), iftirâk (ayrılma), hareket ve sükûn gibi arazlar bulunmaktadır.
- (2) Bu arazlar hâdistir.
- (3) Cisim, bu arazlardan ne ayrı olabilir (*lem yenfek*) ne de onlardan önce var olabilir (*lem yetekaddemhâ*).

⁵⁰ bk. Muhtaröglü, "Al-Bâqillânî's Cosmological Argument from Agency", 280; bk. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkıllânî, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-mu'aṭṭıla ve'r-Râfîza ve'l-Ḥavâric ve'l-Mu'tezile*, thk. R. J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1957), 22.

⁵¹ bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, 136-137. Davidson'un tespiti tartışmaya açıktır: Ona göre, delilin yalnızca cisimlerin hudûsunu ortaya koyup cevher-i ferdin hudûsunu ispat etmemesi, âlemin bütünöyle yoktan yaratılmış olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Bu nedenle, bu tür bir delil ancak âlemdaki cevher ve arazların hudûsunu ispatlamaya imkân tanımaktadır. Ancak şu noktaya dikkat çekmek gerekir ki, cisimlerin hudûsu dolaylı olarak cevher-i ferdin hudûsunu da gerektirmektedir. Dolayısıyla delil doğrudan cevher-i ferdin hudûsu üzerine inşa edilmiş olsun ya da olmasın, bu durum değişmemektedir. Bu sebeple Davidson'un bu kanaati zayıf görünmektedir.

⁵² bk. Shihadeh, "Kelâmda Mereoloji", 347-376. Kâdî Abdölcebbâr'ın delili dayandırdığı "dört da'vâ" ifadesi, makalede "dört tezli formölasyon" olarak ifade edilmiştir.

⁵³ bk. Shihadeh, "Kelâmda Mereoloji", 349.

(4) O halde, cisim de bu hâdislerden ayrı (*lem yenfek*) ve onlardan önce var olamayacağı (*lem yetekaddemhâ*) için o da hâdis olmalıdır.⁵⁴

Delilin örgüsünde gözden kaçırılmaması gereken husus şudur: Dördüncü tez, ilk üç önermenin doğru kabul edilmesiyle zorunlu olarak ortaya çıkan bir neticedir. Bu sebeple bağımsız bir ispata muhtaç olmayıp, doğrudan onların zarurî sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Kādî Abdülcebbâr'ın delilin ispatını bu dört tez üzerinden yapılandırmış olması, onun istidlâl açısından Bâkılânî'den farklı bir yerde durduğu anlamına gelmez. Aksine, delilin tamamlanabilmesi için ispatlanması gereken öncüller, Bâkılânî'ye göre daha açık ve sistematik bir biçimde ortaya konmuştur.

Delilin *dört tezli formülasyonunun* ilk kez kim tarafından ortaya konduğu, cevaplanması gereken önemli sorulardan biridir. Kādî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'deki ifadeleri buna dair doğrudan bir ipucu sunmamaktadır.⁵⁵ Joseph van Ess, literatürde dört tezli formülasyonun “Ebü'l-Hüzeyl'in dört tezi” (*da 'âvî*) olarak anıldığını belirtmektedir.⁵⁶ Bu ifadeler, Ebü'l-Hüzeyl'in söz konusu formülasyonu açık bir şekilde ortaya koyduğunu düşündürmektedir. Ancak, bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerekiyor. Bunun iki temel gerekçesi vardır: (i) Bâkılânî bu formülasyona doğrudan temas etmemektedir, (ii) birincil literatürde yer alan tespit ve nakiller, bu formülasyonun Ebü'l-Hüzeyl'e ait olduğunu tartışmalı hâle getiren, farklı bir gelişim çizgisine işaret etmektedir.

(i) numaralı gerekçeye bakıldığında, eğer Ebü'l-Hüzeyl delilinin bu yapısını net bir şekilde ortaya koymuş olsaydı, Bâkılânî'nin de bu yapıyı devralması beklenirdi. Zira Bâkılânî, Ebü'l-Hüzeyl'den gelen delili benimsemiş, ancak bunu *dört tezli formülasyonun* olgunluğunda ele almamıştır. Bu durum, Ebü'l-Hüzeyl'in *dört tezli formülasyonu* açık bir şekilde ortaya koymadığına işaret eden önemli bir gösterge olarak değerlendirilebilir.

(ii) numaralı gerekçeye daha yakından bakıldığında, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, adlı eserde İbn Metteveyh, delilin dört tezli formülasyonunun Ebû Hâşim (ö. 321/933) tarafından *el-Câmi'u ş-şagîr* isimli eserinde ilk kez sistemli bir şekilde ele alındığını

⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 1/156.

⁵⁵ Kādî Abdülcebbâr, “وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى” ifadesini kullanır. Bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 1/157.

⁵⁶ bk. Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 3/250.

belirtmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla dört tezli formülasyonun açık bir şekilde Ebü'l-Hüzeyl'e isnat edilmesi mümkün gözükmemektedir ki, bu değerlendirme, delilin dört tezli yapısını Ebû Hâşim'e dayandıran Herbert Davidson'un yaklaşımıyla da örtüşmektedir.⁵⁸

Diğer yandan, delilin *dört tezli formülasyonunun* çıkarıma dayalı olarak Ebü'l-Hüzeyl'e nispet edilmesinin de mümkün olduğu ileri sürülebilir. Her ne kadar Ebü'l-Hüzeyl dört tezli yapıyı açıkça formüle etmemiş olsa da, ona atfedilen argümanın, icmâlî düzeyde de olsa, ciddi bir istinbat gerektirmeden bu dört aşamalı yapıyı içerdiği söylenebilir. Bu itibarla, van Ess'in "Ebü'l-Hüzeyl'in dört tezi" şeklindeki ifadesi makbul görülebilir.

Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebû Reşid en-Nisabûrî de delilin bu yapısını aynı şekilde sürdürmüştür.⁵⁹ Yine Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi İbn Metteveyh (ö. 469/1077) de delilin genel yapısı ve formülasyonunda hocasını takip etmiş ve cisimlerin hudûsuna dair argümanını şu şekilde ifade etmiştir: "Cevherler ve cisimler, hâdis varlıklardan - ki bunlar ekvândır - ayrılmaz. Hâdis olan bir şeyden ayrılmayan ve onu önceleyemeyen varlık ise, tıpkı ekvân gibi muhdestir."⁶⁰

Eş'arî kelamcı Abdülkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037-38) de aynı delili kullanır ve şu şekilde formüle eder: Cisimlerin hâdis arazları önceleyemeyeceği (*lem yesbik*) sabit olduğuna göre, cisimlerin de zorunlu olarak hâdis olması gerekir. Zira hâdis olanı öncelemeyenin, hadis olması gerekmektedir.⁶¹ Benzer şekilde, Eş'arî ekolüne mensup olan Mâverîdî (ö. 450/1058) de, cisimlerin hâdis ekvânı önceleyemeyeceğini belirttikten sonra, bu durumdan hareketle cisimlerin de aynı şekilde hâdis olması gerektiğini ifade etmektedir.⁶²

⁵⁷ Söz konusu dörtlü yapının Kādî Abdülcebbâr'dan önce Ebû Hâşim tarafından ortaya konulduğuna dair bk. Ebû Muhammed el-Hasan b Ahmed İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*, thk. Jean Yusuf Houben (Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965), 1/30.

⁵⁸ bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, 143.

⁵⁹ bk. Ebû Reşid en-Nisâbûrî, *Fi't-tevhîd*, ed. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Vizâretu's-Sekâfe, 1969), 40.

⁶⁰ bk. Ebû Muhammed el-Hasan İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Nasr Latîf - Faysal Budeyr Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975), 88.

⁶¹ bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu'd-Devlet, 1928) Bağdâdî, bu bağlamda öncesinde cisimlerde bulunan arazların hudûsunu ve bu arazların cisimlerden ayrılmalarının imkânsızlığını temellendirmektedir.

⁶² Ebü'l-Hasan Ali İbn Muhammed el-Mâverîdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 9-10. Mâverîdî, bu bağlamda, âlemin cevher ve arazdan oluştuğunu ifade ettikten sonra, cisimlerin ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûn gibi hâdis ekvândan ayrılmayacağını temellendirmektedir. Hâdislerden önce gelmeyen cismin hâdis olması gerektiği yönündeki geçişi temellendirmek için ilerleyen satırlarda ele alacağımız *mereolojik ilkeye* başvurulmaktadır.

İmâmî usûlcü ve kelâmcılar arasında yer alan Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ile Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) de eserlerinde delile yer vermiştir. Şerîf el-Mürtazâ, delilin *dört tezli formülasyonunu* benimsemiş görünmektedir.⁶³ Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 459/1067) de Kādî Abdülcebbâr'ın dört tezli formülasyonuna dayanan anlatımını sürdürmüştür. Delilin sonuç kısmını ise anlam açısından müessir olmayan bir farklılıkla şu şekilde ifade eder: “Cisimler hâdistir; çünkü hâdisleri öncelemezler. Hâdisleri önceleyemeyen ise, onlar gibi hudûs hükmünü alır.”⁶⁴

Kādî Abdülcebbâr'dan sonra hudûs delilinin gelişiminde önemli bir dönüm noktasını temsil eden isim, Eş'arî kelâmının önde gelen âlimlerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). Cüveynî açısından özellikle vurgulanması gereken husus, delilin ispatını cisim yerine, cevher-i ferd üzerine inşa etmiş olmasıdır. İmam Cüveynî, delilin *dört tezli formülasyonunun* ilk üç tezini korumakla birlikte, dördüncü tezi farklı bir biçimde formüle ederek delilin yapısına yeni bir yorum kazandırmış ve bu yönüyle delili kısmen revize etmiştir. Nitekim Cüveynî, delilin dördüncü tezini “başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığı” olarak ifade eder.⁶⁵ Cüveynî'nin bu hamlesinin altında yatan sebep, ilk üç tezin tek başına dördüncü tezi zorunlu olarak kanıtlamadığını görmesidir. Bu nedenle, teselsülün imkânsızlığını doğrudan dört tezli örgünün bir parçası hâline getirmiştir. *el-Luma'* adlı eserinde delilin takririni şu şekilde yapar: “Âlemin cirmi ve içindeki cisimler hâdislerden ayrılmaz. Hâdislerden ayrılmayan ise hâdistir.”⁶⁶

H. Davidson ve D. Gimaret gibi araştırmacılar, teselsülün imkânsızlığını dört tezli formülasyona yerleştirenin İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî olduğunu, teselsülün iptali tartışmalarını ise ondan önce ilk kez Kādî Abdülcebbâr'ın gündeme getirdiğini ifade ederler. Onlara göre, Kādî Abdülcebbâr'dan önceki kelâmcılar, *dört tezli hudûs delilinin*

⁶³ bk. eş-Şerîf el-Mürtezâ, *el-Mülâhhas fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed R. Kummî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 2002), 55.

⁶⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *Temhîdu'l-usûl* (Kum: el-Merkezü't-Tehassüsî li İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî, 2016), 51; Tûsî hâdisleri öncelemeyenin hâdis olması gerektiği yönündeki geçişi şu şekilde izah eder: İki şeyden biri diğerini varlıksal olarak öncelemiyorsa, birinin zamansal olması, diğerinin de zamansal olmasını gerektirir. Bundan dolayı da cismin bu hâdis anlamlardan “hâlî” olamadığı için zorunlu olarak hudûsuna hükmedilmesi gerekir. Bk. Tûsî, *Temhîdu'l-usûl*, 63.

⁶⁵ Cüveynî'nin delilde yaptığı revizyonun daha ayrıntılı bir analizi için bk. Davidson, *Proofs for Eternity*; Cüveynî'nin kendi eserlerinde dördüncü aslı “teselsülün iptali” olarak belirlediği pasajlar için bk. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, ed. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 38-39; Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, 1969), 215.

⁶⁶ bk. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Lüma'ü'l-edille fî kavâidi akâidi'l-ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Fevkiyye H. Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 88.

dördüncü tezini temellendirememişlerdir.⁶⁷ Delilin ikinci tezinde, her bir arazın hâdis olduğu kabul edilirken, üçüncü teze göre, cisimlerin bu hâdis arazlardan ayrılamayacağı ve onu önceleyemeyeceği savunulmaktadır. Kādî Abdülcebbâr öncesinde dördüncü teze göre, bu iki kabulden hareketle, cisimlerin de zorunlu olarak hâdis olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Adı geçen araştırmacılar, üçüncü ve dördüncü tezler arasındaki geçişin ikna edici mantıksal bir zemine oturtulamadığını iddia ederler.

Nitekim teselsülün imkânını iddia etmek suretiyle delilin dördüncü tezinin geçerliliğini sorgulayan itirazların izleri, erken dönemlerden itibaren takip edilebilir. Örneğin, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]), cennetin ebedî oluşundan hareketle, dünyanın da ezeli ve sonsuz bir hâdisler silsilesi şeklinde var olabileceği; dolayısıyla bir başlangıcının bulunmayabileceği kanaatindedir.⁶⁸ Benzer şekilde, XI. yüzyılın başlarında yaşamış Hristiyan Arap düşünür İbnü'l-Hammâr (ö. 410/1019 [?]) da, sonsuzluk fikrinden hareketle bu yaklaşıma paralel bir eleştiri getirmiştir. Ona göre, her bir arazın hâdis olması, bu arazların ardışık bir silsile hâlinde sonsuza kadar devam etmesinin aklen imkânsız olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla bir cismin sürekli hâdis arazlara bağlı olarak var olması, o cismin zorunlu olarak hâdis olmasını gerektirmez.⁶⁹ Benzer şekilde, İbn Rüşd (ö. 595/1198) de *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* adlı eserinde, arazların hudûsunun zorunlu olarak cismin de hudûsunu gerektirmediğini savunur.⁷⁰ Bunun temelinde, tıpkı İbnü'l-Hammâr da olduğu gibi, hâdislerin sonsuz bir silsile hâlinde ardışık biçimde meydana gelmesinin aklen mümkün olduğu kabulü yatar. Dolayısıyla teselsülün imkânı, cismin ezeli olabileceği ihtimalini dışlamaya engel teşkil etmekte. Herbert Davidson, söz konusu problemi ilk kez Kādî Abdülcebbâr'ın tespit ettiğini ve ardından Cüveynî'nin, teselsülün iptalini dördüncü tez olarak ekleyip delilin sağlamlığını temin ettiğini belirtir.⁷¹

Buna karşılık, Ayman Shihadeh bu yaklaşıma itiraz eder ve Cüveynî öncesi kelâmcıların söz konusu dördüncü ilkeyi “*mereolojik ilke*” adını verdiği akıl yürütmeyeyle gerekçelendirdiklerini savunur. Shihadeh'e göre, bu ilkenin temelinde bir bütünün,

⁶⁷ bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, 146; Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arî*, 225-227.

⁶⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-Red 'alâ'r-Râvendîyye'l-Mülhid*, thk. A. Nasrî Nâdir (Beyrut: Mektebetü'l-Katulikiye, 1957), 18; 19-20.

⁶⁹ bk. Ebü'l-Hayr el-Hasen İbn Süver, “Makâle fi enne delile Yahyâ en-Nahvî alâ hadesi'l-âlemi evlâ bi'l-kabul min delili'l-mütekellimîn aslen”, *al-Eflâtûniyyatü'l-muhdese inde'l-arab*, ed. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vikâletü'l-Matbû'ât, 1977), 244-245; Ayrıca bk. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 395.

⁷⁰ bk. İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Mustafa Hanefi, ed. M. Abid el-Cabiri (Beyrut: Merkezu Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 109-110; Shihadeh, “Kelâmda Mereoloji”.

⁷¹ bk. Davidson, *Proofs for Eternity*, 143.

kendisini oluşturan parçaların hükmünden farklı bir hükme sahip olamayacağı düşüncesi yatar. Başka bir deyişle, bir varlığı meydana getiren bütün parçalar hâdis ise, toplam da zorunlu olarak hâdistir.⁷² Bu durumu delilin dördüncü teziyle ilişkilendirerek daha açık biçimde ifade etmek gerekirse: Hâdisler silsilesinin, herhangi bir başlangıç noktası olmaksızın ezeli olarak geriye doğru uzanması aklen imkânsızdır. Çünkü bu varsayım, her biri sonlu ve hâdis olan parçalardan meydana gelen bir silsilenin, kendilerinden farklı bir niteliğe -yani başlangıcı olmayan bir bütüne- sahip olmasını gerektirir ki, bu aklen mümkün değildir. Dolayısıyla, bu delil tarzı açıkça teselsülün imkânsızlığını ortaya koymayı hedefleyen ve bu doğrultuda geliştirilmiş bir delil türü olarak değerlendirilmelidir.

Dördüncü tezi *mereolojik ilkeye* dayanarak temellendiren mütekaddimîn dönem kelâm âlimleri arasında, Behşemî çizgide öncelikle Şerîf el-Murtazâ ve Kerâcekî (ö. 449/1057) gibi isimler dikkat çeker. Eş‘arî gelenekte ise bu yaklaşım ilk olarak İmam Eş‘arî tarafından savunulmuş, onu takip eden Bâkîllânî, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Mâverîdî (ö. 450/1058), İmam Cüveynî ve Ebü'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) tarafından da benimsenmiştir. Aynı şekilde, Mâturîdî gelenekte de bu yöntemi kullanan önemli isimlerden biri Ebü'l-Muîn en-Nesefî'dir (ö. 508/1115).⁷³

İmam Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayan ve özellikle İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrasında daha da olgunlaşan delilin formülasyonundaki yönelimle birlikte, hem kelâm geleneği içinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi isimlerin, hem de Yahyâ b. 'Adî (ö. 364/975) ve İbn Sînâ (ö.428/1037) gibi filozofların *mereolojik ilkeye* yönelttiği eleştiriler neticesinde bu temellendirme giderek ikinci plana itilmiştir. Yöneltilen eleştiriler, genel olarak parçaların taşıdığı niteliklerin her durumda bütüne taşınamayacağını gösteren nakz örnekleri etrafında şekillenmektedir. Bu gelişmelerin sonucunda, delilin dördüncü tezinin ispatında *mereolojik ilkeye* dayalı açıklamaların yerini giderek teselsülün imkânsızlığına dayanan alternatif akıl yürütmeler almaya başlamıştır.⁷⁴

⁷² Shihadeh, “Kelâmda Mereoloji”, 354.

⁷³ Mereolojik ilkenin kelâm geleneğinde hangi âlimler tarafından benimsendiği ve nasıl kullanıldığına dair ayrıntılı bir inceleme için bk. Shihadeh, “Kelâmda Mereoloji”, 356.

⁷⁴ Dördüncü tezin evvel emirde nasıl temellendirildiği, ardından felsefî gelenekten gelen itirazlarla ne şekilde sorgulanmaya başlandığı ve nihayet bazı kelâmcılar tarafından da nasıl eleştirildiği hususunun ayrıntılı bir tartışması için bk. Shihadeh, “Kelâmda Mereoloji”, 347-376. Bu çalışmada, mereolojik ilkenin ilk savunucularından biri olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye dikkat çekilmektedir. Nitekim Cübbâî, söz konusu ilkeyi *el-Mesâ'ilü'l-Askeriyyât* adlı eserinde açık biçimde temellendirip savunmuştur.

Shihadeh'in bu iddiası, teselsülün imkânsızlığı meselesinin belirli bir döneme dek tamamen mereolojik ilkeye dayandığı anlamına gelmemelidir. Zira Cüveynî'den önceki kelimcilerin da, teselsülün iptaline dair *mereolojik* temellendirme dışında deliller geliştirdikleri ve bu delilleri hudûs delilinin dördüncü tezini temellendirmek amacıyla kullandıkları bilinmektedir. Bu delilin köken itibarıyla ilk olarak Nazzam'da bulunduğunu söylemek mümkündür.⁷⁵ Yine Cüveynî de *eş-Şâmil*'de başlangıcı olmayan sonsuz hâdisleri iptal etmek üzere geliştirdiği delilde, belirli bir hâdisin meydana gelmesinin sonsuz bir silsileyi gerektireceğini, bunun da sonsuzluğun tamamlanmış olmasını, dolayısıyla da sonluluğunu gerektireceğini belirtir ve bu delili İmam Eş'arî'ye nispet eder.⁷⁶ Bâkılânî de aynı mantığı kullanarak sonsuz muhdisler silsilesinin imkânsızlığını ispat etmektedir.⁷⁷ İmam Mâtürîdî, *ekvân temelli hudûs delili* ile cisimlerin hâdis oluşunu sonsuz hâdisler zincirinin imkânsızlığı üzerinden temellendirmektedir ve *mereolojik ilke* dışında bir delile başvurur.⁷⁸ Ayrıca yukarıda belirttiğimiz üzere Şerîf el-Murtazâ'nın *Mûlahhas fî usûli'd-dîn* adlı eserinde, hâdislerden önce var olamayan cismin hâdis olması gerektiği sonucuna ulaşmak için teselsülün iptaline dair birtakım deliller ileri sürüldüğü görülmektedir.⁷⁹ Davidson'ın teselsülün imkânsızlığı tartışmasına ilk kez değinen isim olarak gösterdiği Kādî Abdülcebbâr'a gelindiğinde ise, gerek *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse* isimli eserinde gerekse *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf* te, dördüncü tezin temellendirilmesi bağlamında, teselsülün imkânı itirazını gündeme getirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Herbert Davidson da, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf* isimli eserde Kādî Abdülcebbâr'ın sonsuz hâdisler silsilesinin iptalini ispat etmek amacıyla artan ve eksilen şeylerin zorunlu olarak sonlu olması gerektiği

⁷⁵ Nazzâm, geçmişteki sonsuzluğun iptali bağlamında, geçmişte sonsuz olduğu düşünülenin tamamlanmasının onun sonlu olduğu anlamına geleceğini belirtir. Bu ifade, sonsuz bir şeyin tamamlanmasının çelişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bk. el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr*, 34. Ayrıca Nazzâm'ın -daha sonra Gazzâlî ve Râzî'de de benzer biçimde görüleceği üzere- farklı feleklerin eşzamanlı olarak sonsuz döngülerle hareket ettiğinin varsayılması durumunda, bu döngülerin sayıca farklı olmasının sonsuzlar arasında eksilme ve artma gibi bir durum doğuracağına dair bir eleştirisi de bulunmaktadır. Bu yönüyle, teselsülün iptaline yönelik delillerin ilk izlerine Nazzâm'da rastlamak mümkündür.

⁷⁶ bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 215; bk. İmam Eş'arî, Dehriilere cevaben hareket ve sükûn şeklinde sonsuz bir silsile tasavvurunun imkânsız olduğuna hükmedilmesi gerektiğini belirtir. Zira, belirli bir hâdisin meydana gelmesi, öncesinde sonsuz sayıda şeyin meydana gelmesini gerektirir ki, bu da geçmişte tamamlanmış bir sonsuzluğun kabulünü zorunlu kılar. Böyle bir durum ise imkânsızdır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, "el-Haş 'ale'l-bahş", ed. R. M. Frank, *MIDEO* 18 (1988), 141.

⁷⁷ Her ne kadar Bâkılânî ilgili eserde hudûs delili kapsamında bu istidlâli zikretmese de, zımnen uyguladığını kabul etmenin bir sakıncası yok diye düşünüyoruz. Bk. Bâkılânî, *et-Temhid*, 57.

⁷⁸ Teselsülü iptal etme bağlamında, kökeni büyük ihtimalle Nazzâm'a dayanan ve sonsuzun sonluluğunu gerektirdiğini ileri süren, İmam Eş'arî ve Cüveynî tarafından da kullanılan bir argümana yer vermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhid*, 162-163.

⁷⁹ Murtazâ, geçmişe yönelik (mâzîdeki) teselsül ile geleceğe yönelik teselsül arasında bir ayrım yapar. Geçmişteki teselsülün imkânsız olması, gelecekte teselsülün imkânsızlığını gerektirmez. Bk. Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn*, ed. M. Rıza Ensârî Kummî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381), 60-61.

sonucuna vardığını belirtir. Bu delilin ele alındığı pasajdan önce, *mereolojik ilkenin* geçerliliğine dair bir tartışma yürütülmekte ve bu ilkenin kabulü hâlinde -şüphe ve itirazların da giderilmesi şartıyla -dördüncü tezin söz konusu ilkeye dayandırılabilmesi ifade edilmektedir. Dolayısıyla *mereolojik ilkenin* geçersiz olması durumunda, teselsülün iptaline yönelik diğer delillerin dördüncü tezin ispatında kullanabileceği ima edilir.

Dolayısıyla toparlayacak olursak, Cüveynî'nin teselsülün iptalini *dört tezli delilin* bir parçası hâline getirmesi onun sistemleştirici katkısını göstermektedir. Bununla birlikte, bu durum, Cüveynî öncesinde *meşhur hudûs delili* bağlamında teselsülün imkânsızlığına hiç temas edilmediği anlamına gelmez. Nitekim ondan önce de gerek *mereolojik ilke* gerekse farklı istidlâller üzerinden teselsülün imkânsızlığı temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Cüveynî'nin asıl özgün katkısı, teselsülün reddini dört aşamalı formülasyonun son adımı olarak konumlandırmasında yatmaktadır.

Delilin (2) numaralı tezi, yani arazların hudûsunun ispatının tamamlanması, Râzî öncesi kelâm geleneğinde üç hususun imkânsızlığının ortaya konmasına bağlanmıştır. Bunlar sırasıyla şöyledir: (i) arazların kendi başlarına kâim olmasının imkânsızlığı, (ii) arazların intikâlinin imkânsızlığı ve (iii) kümûn ve zuhûrun imkânsızlığıdır. Bu hususları ayrıntılı biçimde ele alan kelâmcılar arasında Kadı Abdülcebbar, Cüveynî, Gazzâlî ve Nesefî gibi isimler zikredilebilir.⁸⁰ İlk iki husus, esas itibarıyla birbiriyle bağlantılıdır. Arazların intikâlinin mümkün görülmesi, onların kendi başlarına kâim olabilmelerini zorunlu kılar.⁸¹ Ayrıca bir arazın intikâl edebilmesi, onun kadîm olmasını da gerektirir. Zira x cisminde yok olduğu varsayılan y arazının aslında yok olmayıp z cismine intikâl ettiği ve bu intikâlin sürekli devam ettiği kabul edilirse, söz konusu arazın kadîm olması kaçınılmaz hâle gelir. Kümûn ve zuhûr ise, teorinin tabiatından da anlaşılacağı üzere, ezelden beri cisimde bulunan x arazının sonradan var oluşunu değil, gizli hâldeyken açığa çıkışını ifade ettiğinden, arazın kadîm olmasını mümkün kılar görünmektedir.⁸²

İmam Cüveynî'nin öğrencisi Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin (ö. 512/1118) *el-Gunye* adlı eserinde hudûs delilinin takririnde benimsediği pozisyona bakıldığında, cevherden hareketle âlemin hudûsunu temellendirirken *dördüncü tezi* Cüveynî kadar açık bir şekilde

⁸⁰ bk. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 204.

⁸¹ bk. Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, 45. Burada Râzî, arazın intikâlinin mümkün görülmesinin, onun kendi başına kaim olabileceği varsayımını zorunlu kıldığına dikkat çekmektedir.

⁸² Kümûn ve zuhûr teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002)

teselsülün iptali problemi olarak formüle etmez. Ancak teselsülün iptali tartışmasına dâhil olarak, feleklerin hareketlerinin sonsuzluğu bağlamında zikredilen delil üzerinden hâdislerin sonluluğu meselesini ele alır ve hareketlerin sonsuz olamayacağını savunur.⁸³ Belirtmek gerekir ki, yukarıda adı geçen Cüveynî, Ebü'l-Kâsım el-Ensârî ve benzer şekilde Nesefî gibi isimler, *dört tezli hudûs delilini* cisim yerine cevher-i ferd üzerine temellendirmiştir. *Dört tezli hudûs delilinin* cisim yerine cevher-i ferd ekseninde yapılandırılması, bu delilin iki ana şeklinden biri olarak değerlendirilebilir.⁸⁴

Cüveynî sonrasında, delilinin düşünce tarihindeki gelişiminde İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de önemli bir isim olarak öne çıkar. Özellikle İbn Sînâ'nın *mereolojik ilkeye* yönelttiği eleştiriler ve Cüveynî'nin bu doğrultuda delilde gerçekleştirdiği yapısal düzenlemeler, Gazzâlî tarafından da dikkate alınmış ve delil bu çerçevede yeniden değerlendirilmiştir. Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* adlı eserinde, delilin dördüncü tezini, Cüveynî'nin yaklaşımını izleyerek "teselsülün imkânsızlığı" ilkesine dayandırarak temellendirilmiştir.

Gazzâlî'nin bu delile yaklaşımında dikkat çeken en belirgin husus, delilin ana kıyasının onun elinde daha muntazam ve sûrî bir yapıya kavuşmuş olması ve delilin kurgusundaki ifadelerin daha net hâle gelmesidir. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin mantığı ilimlerin yöntemi olarak konumlandırması,⁸⁵ delilinin biçimsel bir kıyas yapısına evrilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Nitekim delili klasik kıyas formunda şu şekilde tertip eder:

- (1) "Hiçbir cisim hâdislerden ayrılmaz (*küllü cismîn lâ yehlû ani 'l-havâdis*)."⁸⁶ küçük öncül
- (2) Hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir (*küllü mâ lâ yehlû ani 'l-havâdis fehüve hâdis*).⁸⁷ büyük öncül
- (3) "O halde bütün cisimler hâdistir (*küllü cismîn fehüve hâdis*)."⁸⁸ Sonuç

Bu yapıyla delil, mantığın birinci şeklinin birinci darbına karşılık gelmektedir. Burada "*mâ lâ yehlû ani 'l-havâdis*" ifadesi kıyasın hadd-ı evsatı (orta terim), (1) numaralı önerme küçük, (2) numaralı önerme ise büyük öncülü oluşturur.

⁸³ bk. Ebü'l-Kasım Selman en-Nisaburi el-Ensârî, *el-Gunye fî'l-keâm*, thk. Mustafa Hasaneyn 'Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 1/316.

⁸⁴ bk. Altaş, "Hudus Teorisi", 2/599.

⁸⁵ bk. Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 7.

⁸⁶ bk. Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2019), 93.

Mu‘tezilî düşünürlerden İbnü’l-Melâhimî (ö. 536/1141), kendisine kadar gelen delilin formunu “ashâbın takriri” diye anar ve bu delili Kādî Abdülcebbâr’ın çizgisini izleyerek takrir eder. Dördüncü tez yine cismin hâdisi öncelemesinin imkânsızlığı sebebiyle hâdis olması gerektiği şeklinde formüle edilmiştir.⁸⁷ İbnü’l-Melâhimî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’den önemli bir sorgulamayı da aktarmaktadır: Cismin hâdislerden ayrılamadığı bilgisi, cismin hâdis olduğu bilgisinden farklı mıdır? Eğer ayrı bir bilgi olduğu söylenirse, bu durumda istidlâlin dört tez üzerine kurulması ve müstakil olarak dördüncü tezin “hâdislerden ayrılmayanın hâdis olması gerektiği” şeklinde belirlenmesi gereksiz hâle gelir. Dolayısıyla sorgulamanın yöneldiği esas nokta, dördüncü bir teze ihtiyaç olmadığıdır. İbnü’l-Melâhimî, Kādî Abdülcebbâr’a dayanarak verilen yanıtta, eğer teselsül mümkün görülürse ilk üç öncülde dördüncüye geçmenin imkânsız olacağını vurgular ve bu nedenle dördüncü esasın vazgeçilmez olduğunu savunur.⁸⁸

Benzer bir sorgulamayı İbn Metteveyh de gündeme getirir. Çağdaşı Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’den kısmen farklı olarak, “hâdislerden ayrılmayanın hâdis olduğu” hükmünün zarurî olması hâlinde dördüncü teze yer vermenin gereksiz hâle geleceğini, iktisâbî olması hâlinde ise ilk üç tezi bilip cismin hudûsunu bilmemek gibi bir açmazın doğacağını belirtir. O da nihayetinde, tıpkı İbnü’l-Melâhimî’nin Kādî Abdülcebbâr’dan aktardığı gibi, cismin *gayr-ı muayyen*, yani sonsuz sayıda hâdisi öncelememiş olması itibarıyla hâdis olduğunun ortaya konulması bakımından dördüncü tezin ikamesinin gereksiz olmadığına dikkat çeker. Böylece cismin hudûsu zarurî değil, istidlâlî (iktisâbî) yoldan elde edilmiş olacaktır.⁸⁹

Mâturîdî ekolüne mensup Lâmişî (ö. 534/1139) ve Üsmendî (ö. 552/1157) gibi âlimler, *dört tezli formülasyonunu* benimsemiş ve cismin hudûsunu, ilk üç tezin zarurî doğruluğuna dayanarak çıkarsamışlardır gibi anlaşıyor.⁹⁰ Bununla birlikte, Üsmendî delilin tartışması sırasında “başlangıcı olmayan hâdisler silsilesi” şeklindeki aklî ihtimali ele almış ve bu

⁸⁷ bk. Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûli’-d-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dâru’l-Kütûbî ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2010), 46.

⁸⁸ bk. İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûli’-d-dîn*, 57.

⁸⁹ bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a‘râz*, 91.

⁹⁰ Lâmişî, *et-Temhid li Kavâ‘idi’-Tevhîd*, nşr. Abdülmecid Türkî (Beyrut:Dâru’l-Garbi’l-İslamî, 1995), 49. Lâmişî, cismin arazdan önce gelmesinin imkânsız olduğunu, zira arazın varlığı ile cismin varlığının hem vücûd hem de zaman bakımından eşzamanlı bir mertebede bulunduğunu ifade eder. Bu durum, arazın muhdes olduğunu kabul eden biri için zorunlu olarak cismin de muhdes olduğunu gerektirir. Böylece, ilk üç önermenin doğruluğuna dayanarak, dördüncü adımda cismin hudûsuna intikal edilir.

ihtimalin geçersizliğini göstermiştir. Ancak buna rağmen, teselsülün imkânsızlığını dördüncü teze dâhil ederek delilin aslî bir bileşeni hâline getirmemiştir.⁹¹

Son olarak toparlayıcı mâhiyette şu hususu vurgulamak gerekir ki, *dört tezli hudûs delilinin* geçerliliği, cevher ve ekvânın ontolojik gerçekliğine dair tek ve belirli bir kabule bağlı değildir. Sözelimi hareket ve sükûnun ontolojik durumu söz konusu olduğunda, hareketin mâna, hâl ya da yalnızca bir nisbet olarak değerlendirilmesi gibi farklı ontolojik kabullerden hiçbirisi, delilin sihhat şartını teşkil etmez. Râzî’de bu durumu *el-Halk ve ’l-ba ’s* isimli eserinde *kelamcıların meşhur hudus deliliyle* ahvâl ve mânâ teorisini savunanların istidlâlde bulunabileceği gibi, hareket ve sükûnu, mahza bir nisbet gibi kavrayanların da istidlâlde bulunabileceğini söyler.⁹² Nitekim delilin geçerliliğinin muayyen bir ontolojik çerçeveye bağlı olmaması da, kelam tarihinde en yaygın şekilde kullanılan delil olma hüviyetini kazanmasında etkili olmuştur.

⁹¹ bk. Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî, *Lübâbü’l-keîâm = Kitabu tashîhi ’l-i’tikâd fî usûli ’d-dîn*, thk. M. Said Özvarlı (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 60.

⁹² bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Halk ve ’l-ba ’s*, thk. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal (Amman: Mektebetü’l-Ganim, 2024), 371.

**BİRİNCİ BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZİ'DE MEŞHUR HUDÛS
DELİLİNİN TARTIŞMASI VE ELEŞTİRİSİ**

Bu bölümde öncelikle, ilgili delilin Râzî'nin külliyyatındaki konumunu tespit etmeye çalışacağız. Ardından, delilin âlemin tamamının hudûsunu ispat etmeye yeterli olup olmadığını delilin tartışmasında belirleyici rol oynayan ontolojik zemini açıklığa kavuşturmaya ortaya koymaya çalışacağız.

“Delilin yapısı” başlığı altında ise, *dört tezli hudûs delilinin* formülasyonunun şablonuna sadık kalınarak, delilin argümentatif yapısının tahlili ve Râzî'nin bu gelişimdeki özgün katkılarının ortaya konulması hedeflenmektedir. Bu amaçla, başta Kâdî Abdülcebbar, Cüveynî ve Gazzâlî olmak üzere, delilin önemli kavşak noktalarını teşkil eden isimler üzerinden ilgili öncüllerin tahlili gerçekleştirilecektir. Böylece, Râzî'yle birlikte şekillenen yeni ontolojik çerçevenin hem delilin tartışmasına hem de öncüllerin analizine ne ölçüde etki ettiğini tespit etmek mümkün olacaktır.

Son olarak, delilin eleştirisi ve tartışması başlığı altında, delile yöneltilen bazı eleştiriler seçilecek ve tartışılacaktır. Söz konusu eleştiriler, özellikle delilin ontolojik arka planının Râzî ile birlikte nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ve Râzî'nin düşüncesinde bu delilin nihai olarak hangi konuma yerleştiğini ortaya koymak amacıyla seçilmiştir.

1.1 Argümanın Râzî Külliyyatındaki Yeri

Râzî, delilin formülasyonunda Gazzâlî ile birlikte belirginleşen kıyas formunu esas almaktadır. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki, Râzî argümanın dört teoremlî şablonunu açıkça ortaya koyup sistematik bir şekilde uygulamak yerine, söz konusu dört tezi, delilin iki öncülünü ispat ederken dolaylı olarak ele alıp ispatlamaktadır. *Kelâmcıların meşhur hudûs delili* olarak adlandırdığı bu argümanı şu kıyas formunda takdim eder:

- (1) Cisimler hâdislerden ayrılmaz (*el-ecsâm lâ yahlû ani 'l-havâdis*).^{küçük öncül}
- (2) Hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir (*mâ lâ yahlû ani 'l-havâdis fehüve hâdis*).
büyük öncül
- (3) O halde cisimler hâdistir (*el-ecsâm izen hâdise / muhdese*).^{sonuç 93}

⁹³ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri = el-İşâre fî usûli 'l-keîâm*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 43; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü 'l-'ukûl fî dirâyeti 'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/223-224; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mûlahhas fî 'l-Mantık ve 'l-Hikme*, thk. İsmail Ahmed ez-Zübeydî vd. (Kahire: Merkez İhyâ'ü 'l-Buḥûs ve'd-Dirâsât, 2021), 3/553; Râzî, *el-Halk ve 'l-ba's*, 369-371;

Râzî, bir çok eserinde delili ele almakta ve ayrıntılı tartışmalara yer vermektedir. Bu delile dair farklı eserlerinde birbirine yakın isimlendirmeler kullanmakla birlikte, *kelâmcıların mebsût ve meşhur âlemin hudûsu delili* şeklindeki isimlendirmeyi *Nihâyetü'l-'ukûl*'de tercih etmekte ve bu eserde delili en kapsamlı biçimde incelemektedir.⁹⁴

İşârâtü'n-nüzzâr ilâ letâîfi'l-esrâr'da cisimlerin hudûsunun ispatı için iki *mu'temed* yolun bulunduğunu belirttikten sonra, birinci yöntem olarak aynı delili takrir etmiş ve bu konuda ayrıntılı bir tartışma yapmıştır.⁹⁵

Râzî'nin bu delile yer verdiği eserlerinden biri de *el-Mulahhas*'tır. Burada söz konusu delil *meşhur hüccet* olarak anılmakta, delilin temellendirilmesi ve tartışması ise kısa tutulmaktadır.⁹⁶ Benzer şekilde *el-Halk ve'l-ba's* adlı eserinde de cisimlerin hudûsunu ispat bağlamında üçüncü sırada bu delile yer verip tartışmaktadır.⁹⁷ Ayrıca, hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de, âlemin hudûsunun ispatı sadedinde aynı argümana kısa bir atıfta bulunmaktadır.⁹⁸

Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*'de ise bu delili "âlemin hudûsunun ispatı için başka deliller" başlığı altında ele almakta ve burada onu *kelâmcıların kadîm delili* olarak isimlendirmektedir. Ancak Râzî'nin bu eserde söz konusu delile yaklaşımı, aynı delile yer verdiği diğer eserlerine kıyasla farklılık arz etmektedir.⁹⁹ Zira Râzî burada *kelâmcıların kadîm delilini* mantıksal yapı ve nazım açısından eleştirmekte ve nihayetinde geçersiz saymaktadır. *el-Metâlib*'te âlemin hudûsuna ilişkin esas alınan araz merkezli hudûs delili ise farklıdır; ya da Râzî'nin kendi ifadesiyle, "aynı delil olmakla birlikte nazım ve terkip açısından farklılık arz eden" bir biçimde formüle edilmiştir.¹⁰⁰ Bu eserde cisimlerin hudûsu için esas aldığı delil, birazdan ele alacağımız *hulfî hudûs delilidir*.

Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb = et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420), 27/669.

⁹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/224-344.

⁹⁵ bk. Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri = el-İşâre fî usûli'l-keîlâm*, 43-54.

⁹⁶ Râzî, *el-Mulahhas fî'l-mantık ve'l-hikme*, 3/552-555

⁹⁷ bk. Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 369-371.

⁹⁸ bk. Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 27/669; Râzî'nin eserlerindeki kronolojik sırayı tespit ederken esas alınan çalışma için bk. Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 95-169.

⁹⁹ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliya mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 4/309-310.

¹⁰⁰ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/310.

Râzî'nin, erken dönem eserlerinden olan *el-İşâre* ve *Nihâyetü'l-ukûl*'e kıyasla daha sonra kaleme aldığı *el-Muḥaṣṣal*, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, *el-Ḥamsûn fî usûli'd-dîn* ve *el-Me'âlim fî usûli'd-dîn* gibi kelâmî eserlerinde bu delile hiç yer vermemesi, yine *el-Halk ve'l-ba's* adlı eserinde söz konusu delili üçüncü sırada zikretmesi ve başka delilleri ona tercih etmesi veya en azından zâhiren tercih ediyor gibi görünmesi, Râzî'nin *el-Metâlib*'te serd ettiği eleştirisi ve delili geçersiz saymasıyla ilişkilendirilebilir.

Râzî'nin *el-Muḥaṣṣal*, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, *el-Halk ve'l-ba's*, *el-Ḥamsûn fî usûli'd-dîn*, *el-Me'âlim fî usûli'd-dîn* ve *el-Metâlibü'l-âliye* gibi eserlerinde âlemin hudûsunu arazlar merkezinde ispata yönelik benimsenen temel argüman, âlemin ezeli olmasının imkânsızlığı esasına dayanmaktadır ve şu şekilde formüle edilmektedir:

- (1) “Cisimler ezeli olursa ezelde ya hareketli ya da sâkin olurdu.
- (2) Her iki seçenek de geçersizdir.
- (3) O halde cisimlerin ezeli olması geçersizdir.”¹⁰¹

Bu delil, hulfî kıyas formunda olup, âlemin ezelde hareketli veya sâkin olmasının imkânsızlığına dayanarak âlemin hudûsunu ispat etmektedir. Bu yöntemin izlerine Râzî'den önceki dönemde de rastlanır. Şehristânî, çalışmamızda *beş hipotezli hudûs delili* diye isimlendirdiğimiz hulfî kıyas formundaki hudûs delilini İmam Eş'arî'ye isnat etmiştir. Bu çalışmada ise söz konusu delilin Râzî tarafından yapılan formülasyonu *hulfî hudûs delili* olarak adlandırılacaktır.

Râzî yukarıda temas edildiği üzere *el-Metâlib*'te *hulfî hudûs delilinin kelimcilerin meşhur hudûs deliliyle* mânen aynı olduğunu ve sadece nazım itibarıyla farklılaştıklarını belirtmektedir ve *kelamcilerin meşhur hudûs delilinin* probleminin nazımla irtibatlı olduğunu vurgular.¹⁰² Râzî'nin bu yorumu da dikkate alındığında *hulfî hudûs delilinin kelimcilerin meşhur hudûs delilinin* nazım açısından tâdil edilmiş versiyonu olduğunu söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere her iki delil de hareket ve sükûn veya genel olarak ekvân merkezlidir ve ekvânın hudûsundan hareketle cisimlerin hudûsunu ispat etmek üzere kurgulanmıştır. *Kelâmcilerin meşhur hudûs delilinin* dört temel tezi açısından meseleye

¹⁰¹ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muḥaṣṣal*, 103; Râzî, *el-Erba'în*, 1/32; Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 344-369; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Ḥamsûn fî Usûli'd-Dîn: Kelâmın Temel Problemleri*, çev. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 28; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 70; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/245.

¹⁰² “Delilin mantıksal yapısına yönelik itirazlar” başlığında bu mesele ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

yaklaşıldığında her iki delilin de: (i) hareket ve sükûnun varlığını, (ii) hudûsunu ve (iii) cisimden ayrılmasının imkânsızlığını esas aldığı söylenebilir. Bununla birlikte, *hulfi hudûs delili*, hareket ve sükûnun ezeli olmasının imkânsızlığı üzerinden bir ispat geliştirirken, *kelâmcıların meşhur hudûs delili* doğrudan hareket ve sükûnun hudûsunu ispat etmek üzerinden bir argümantasyon sunar. Son olarak, her iki delil de sonuç itibarıyla (iv) teselsülün iptali üzerine kuruludur. Nitekim *hulfi hudûs delili*nde hareketin ezelde imkânsızlığı da teselsülün iptal edilmesine bağlıdır.

Râzî'nin *el-Metâlib*'teki değerlendirmesi ve mezkur eserlerde *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* yer vermemesi dikkate alındığında, ekvân merkezli hudûs delili versiyonu olarak *hulfi hudûs delili*ni tercih ettiği anlaşılmaktadır. *Hulfi hudûs delili*nin izlerine önceki âlimlerde rastlanabilirse de sonraki dönem âlimlerinin değerlendirmelerine bakıldığında, söz konusu delilin bu versiyonunun ilk kez müstakil bir formülasyon hâline getirilmesinin Râzî'ye ait olduğu kabul edilebilir. Nitekim örneğin İcî, *el-Mevâkıf*'ta *hulfi hudûs delili*nin Râzî tarafından geliştirildiğini açıkça ifade etmektedir.¹⁰³ Aynı şekilde Cürcânî de *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* atıfta bulunarak, *hulfi hudûs delili*nin bu delilden türetildiğini vurgular. Ayrıca, bir not olarak, bu yeni formülasyonda da *kelâmcıların meşhur hudûs delili*nde karşılaşılan "ispat külfetinin" de sürdüğünü kaydeder. Cürcânî'nin söz konusu "ispat külfeti" ifadesiyle özellikle teselsülün iptal edilmesi gerekliliğine atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴

1.2 Hudûs Deliline Zemin Hazırlayan Çerçeve: Mevcutların Tasnifi

Kelâmcıların meşhur hudûs delili, klasik kadîm-hâdis varlık tasnifi üzerine inşa edilmiştir. Delilin dayandığı mevcutlar tasnifi, yalnızca hudûs delili'nin çerçevesi belirginleştirecek ölçüde ele alınacak, tüm detaylarıyla incelenmeyecektir. Bu tasnife göre mevcutlar, kadîm ve hâdis olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Kadîm varlık, varlığının başlangıcı olmayan Allah Teâlâ'dır. Hâdis varlık ise bir başlangıcı olan ve Allah Teâlâ dışında kalan tüm varlıkları kapsar.¹⁰⁵ Râzî bununla irtibatlı olarak, âlemi "Allah Teâlâ'nın dışındaki her şey" olarak tanımlar¹⁰⁶ ve hâdisler varlıkları da şu şekilde tasnif eder:

¹⁰³ bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 2/1156.

¹⁰⁴ bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/1156.

¹⁰⁵ bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 72.

¹⁰⁶ bk. Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 326.

(a) Mütéhayyiz olan: Kendisiyle kaimdir ve bizzat zâtı gereği bir mekânda yer kaplayan.

(b) Mütéhayyize ârız olan: Başkasıyla kâimdir ve zâtı gereği değil, kendisiyle kâim olduğu şey aracılığıyla mekânda yer kaplayan.

(c) Ne mütéhayyiz olan ne de mütéhayyize ârız olan: Ne doğrudan bir mekânda yer kaplayan ne de yer kaplayan bir şeyle kâim olan varlık türü.¹⁰⁷

(a) kısmında ifade edilen *mütéhayyiz* terimiyle, duyularla algılanabilen ve fiziksel olarak işaret edilebilen varlık türü kastedilir.¹⁰⁸ Râzî, mütéhayyizi iki kısma ayırır: parçalanabilir ve parçalanamaz olan. Parçalanabilir mütéhayyiz, cisme; parçalanamaz olan ise cevher-i ferde karşılık gelir.¹⁰⁹

(b) kısmına gelindiğinde, iki şeyden biri, diğeri olmadan var olamıyor, ancak diğeri onun yokluğunda da var olabiliyorsa, birincisine “hâl”, ikincisine ise “mahall” denir.¹¹⁰ Mahall, varlığında müstakil iken; hâl, varlığı için mahalle muhtaçtır. Bu bağlamda hâl, ontolojik olarak araza karşılık gelir.¹¹¹

(b) kısma giren arazlar ise alt başlıklarıyla birlikte şu şekildedir:

i) Cisimle kâim olan arazlar,

- Yalnızca canlı varlıklarda bulunabilen arazlar,

- Hem canlı hem de cansız varlıklarda bulunabilen arazlar.¹¹²

Cisimle kâim olan arazların ikinci kısmı, yani hem canlı hem cansız varlıklarda bulunabilen arazlar, beş duyu organından biriyle algılanabilen arazları ve ekvân kategorisine giren arazları kapsar. Ekvân kategorisinde yer alan arazların önemi, bütün cisimlerde zorunlu olarak bulunmalarında yatar ve bu özellikleriyle hem Râzî’nin hem de Râzî’den önceki

¹⁰⁷ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 81.

¹⁰⁸ bk. Râzî, *el-Erba’în*, 1/19.

¹⁰⁹ bk. Râzî, *el-Erba’în*, 1/19-20; Râzî, *Me’âlimü usûli’ d-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, 61; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/9; Râzî’nin eserlerinde cevher-i ferdin kabulü hususunda zamanla değişen bir tutum benimsediği görülmektedir. Ancak, telif döneminin sonlarına ait eserlerinde atomcu görüşü yeniden benimsediği ve cevher-i ferd anlayışına geri döndüğü söylenebilir. Bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü’l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 96.

¹¹⁰ bk. Râzî, *el-Erba’în*, 1/20.

¹¹¹ bk. Râzî, *Me’âlimü usûli’ d-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, 61.

¹¹² bk. Râzî, *el-Erba’în*, 1/20-21.

kelâmcıların meşhur hudûs delilini temellendirirken dayandıkları temel noktalardan birini oluşturur. Zira her mütehayyiz varlık zorunlu olarak ekvândan en az biriyle nitelendiğinden, bu kategorinin varlığı bütün cisimlerin sonradanlığını temellendirmek için yeterli bir zemin sunmaktadır.

Râzî'ye göre ekvân kategorisine dâhil edilen ve vücûdî kabul edilen başlıca arazlar; hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâktır. Hareket, cismin bir hayyizde bulunduktan sonra başka bir hayyize intikâl etmesi anlamına gelirken, sükûn ise cismin aynı hayyizde ardışık zamanlarda bulunmasıdır. Râzî, kimi yerlerde “sükûn” yerine doğrudan *kevn* terimini de kullanır. İctimâ, iki mütehayyizin iki hayyizde, aralarına üçüncü bir şeyin girmesine imkân olmayacak şekilde birlikte bulunmaları anlamına gelir. Buna mukabil iftirâk, iki mütehayyizin ayrı hayyizlerde bulunmasıyla birlikte, bu iki varlık arasına üçüncü bir şeyin girebilmesine imkân tanıyan durumdur.¹¹³

(c) kısmına yani *ne mütehayyiz olan ne de mütehayyize ârız olan* mevcut türüne gelindiğinde, Allah Teâlâ'nın bu kategoriye dâhil olduğu hususunda kelâmcılarla filozoflar arasında bir görüş birliği mevcuttur. Asıl tartışma, bu kategoriye dâhil edilebilecek varlıkların bulunup bulunmadığı noktasında yoğunlaşır. Filozoflar, bu kısmın yalnızca Allah'a mahsus olmadığını, bazı mümkün varlıkların da bu kategoriye girebileceğini ileri sürerler. Onlara göre, akıllar, nefisler ve heyulâ bu tür varlıklar arasında yer alır. Buna karşılık kelâmcılar, bu tarz varlık türlerini bütünüyle reddederler.¹¹⁴ Dolayısıyla, kelâmcıların âlemin tamamının hudûsunu ispat edebilmeleri ya bu üçüncü kısmın aklen imkânsız olduğunun gösterilmesine ya da bu gruba giren varlıkların hudûsunun kanıtlanmasına bağlıdır.¹¹⁵ Zira meşhur hudûs delili, âlemin hudûsunu (a) *mütehayyiz olan* ve (b) *mütehayyize ârız olan* mevcut türlerini kapsayacak şekilde temellendirir. Bu iki kısmın hudûsunun ispatı, ancak üçüncü kısmın imkânsızlığının ortaya konmasıyla birlikte âlemin tamamının hâdis olduğuna delil sunar. Aksi takdirde, âlemin yalnızca bir kısmının hudûsu ispat edilmiş olur, bütünüyle hâdis olduğu sonucu elde edilmez.

¹¹³ bk. Râzî, *el-Erba'în*, 1/21; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, 63; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/10-11.

¹¹⁴ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/12; Râzî, *el-Erba'în*, 1/22.

¹¹⁵ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/12; Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 326.

Râzî, üçüncü kısmın imkânsız olduğunu savunan kelâmcıların ileri sürdüğü iki temel delili aktardıktan sonra, bu delilleri ele alarak geçersizliklerini ortaya koymaya çalışır:

“Böyle bir mevcut farz edersek o, gayri mütehayyiz olması ve mütehayyizde yer tutmamış olmasıyla Bârî Teâlâ’ya ortak olurdu. Böylece Bârî Teâlâ’nın benzeri olması gerekirdi. Bu delil zayıftır. Çünkü olumsuzlamada (selbte) ortaklık, mâhiyette ortaklığı gerektirmez. Çünkü birbirinden farklı her iki basit mâhiyetin, selb konusunda kendileri dışındakilerin tamamında müşterek olmaları gerekirdi.”¹¹⁶

Bu cevabı destekler mâhiyette Râzî, vücûdî hükümler söz konusu olduğunda dahi, mevsufta müşterekliğin zorunlu olmadığını ifade eder ve buna binaen, selbî durumlarda ortaklığın evleviyetle gerekmeyeceğini vurgular.¹¹⁷ Ayrıca, üçüncü kısmın iptali bağlamında, "kendisi için delil bulunmayan bir şeyin nefyinin zorunlu olduğu" yönündeki kaideye dayanılarak da itiraz getirildiğini aktarır.¹¹⁸ Ancak Râzî, bu argümanın da zayıf olduğunu belirtir.¹¹⁹ Bu kanaati, onun *delilin yokluğu argümanını* epistemik bakımdan geçersiz görmesiyle doğrudan ilişkilidir.¹²⁰

Râzî, üçüncü kısmın iptali sadedinde zayıf bulduğunu ve kullanılamayacağını düşündüğü delillendirmeye yalnızca *el-İşâre* adlı eserinde benimseyerek yer verir. Ona göre, Allah Teâlâ’nın dışında mahall ve cihetten müstağnî bir mümkün varlığın düşünülmesi hâlinde, zorunlu olarak Allah’ın zâtıyla hakikî bir ortaklık gerektirir. Zira bu istiğnâ, ya doğrudan Allah’ın zâtının kendisi ya da o zâta ait hakikatin ayrılmaz bir lâzımı olarak anlaşılacak durumundadır. Her iki durumda da, hakikatte bir ortaklık kaçınılmazdır.

Râzî bu gerekçeyi sınamak üzere çeşitli karşı örnekler (*nakz*) üzerinde durur. Bunlardan biri, cismin de Allah Teâlâ gibi mahalden müstağnî olduğu varsayımıdır. Ancak cisim söz konusu olduğunda bu, “istiklâl yoluyla cihette yer alması” anlamına gelir. Dolayısıyla burada lafzî bir benzerlik olsa da, hakikatte ortaklık söz konusu değildir. Bir diğer karşı örnek ise hâdis varlıkların imkân sıfatında ortaklığıdır. Bilindiği üzere hem cevherler hem de arazlar mümkün olup imkân sıfatında ortaktır. Ancak, bundan hareketle aralarında hakikî bir benzerlik olduğu ileri sürülemez. Râzî, cevherin imkânı ile arazın imkânının

¹¹⁶ Râzî, *Me’âlimü usûlî’ d-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, 60; Üçüncü kısmın geçersizliğini temellendirmek üzere aynı delile başvuru ve bu bağlamda iptal edilmeye çalışılan diğer pasajlar için bk. Râzî, *el-Erba’în*, 1/22; Râzî, *el-Halk ve’l-ba’s*, 327; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 81.

¹¹⁷ bk. Râzî, *el-Halk ve’l-ba’s*, 327.

¹¹⁸ bk. Râzî, *el-Halk ve’l-ba’s*, 327.

¹¹⁹ bk. Râzî, *el-Halk ve’l-ba’s*, 327.

¹²⁰ Râzî’nin *delilin yokluğu argümanının* epistemik geçerliliğine ilişkin yaklaşımının ayrıntılı bir incelemesi için bk. Furkan Kayacan, *Delilin Yokluğu Argümanının Fahreddin er-Râzî’de Delilin Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlâl Yöntemi Olarak Eleştirisi* (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 93.

keyfiyet açısından farklılaştığını ifade ederek bu yöndeki itirazı bertaraf eder. Soruşturmanın sonunda ise şu soruyu yöneltir: Allah Teâlâ'nın mahalliden istiğnâsı ile akılların veya heyûlânın istiğnâsı arasında hakikî bir farklılık bulunduğu nasıl ileri sürülebilir? Râzî, bu soruya, söz konusu sıfatın selbî oluşunu gerekçe göstererek cevap verir. Bu istiğnânın selbî bir sıfat olmasından dolayı, hakikatleri itibarıyla bir farklılaşmadan söz edilemeyeceğini ifade eder.¹²¹

Nihai kertede Râzî, *el-İşâre* dışındaki eserlerinin genelinde söz konusu üçüncü kısmın iptalinin tamamlanmadığını belirtir. Üçüncü kısmın imkânsızlığı veya hudûsu gösterilmediği sürece, hem özelde *kelâmcıların meşhur hudûs delili* hem de genelde cismin hudûsuna dayanan tüm hudûs delilleri, âlemin tamamının hudûsunu ispat etmekte yetersiz kalır. Nitekim Râzî de, nihayetinde *meşhur hudûs delili* başta olmak üzere cisim eksenli delillerin, âlemin bütününe kapsayan bir hudûs ispatı sunamadığını vurgular.¹²² Çalışmamızda, delile yöneltilen eleştirilerin tartışıldığı bölümde, Râzî'nin bu probleme karşı geliştirdiği çözümü inceleyeceğiz.

1.3 Meşhur Hudûs Delilinin Yapısı

Râzî, öncelikle *kelâmcıların meşhur hudûs delilinin* temel yapısını ortaya koyar ve ardından bu yapıyı oluşturan öncüllerin ispatını sunar. Kıyas, Râzî tarafından şu şekilde formüle edilmiştir:

- (1) Cisimler, hâdislerden ayrılmaz (*el-ecsâm lâ yehlû ani'l-havâdis*).^{küçük öncül}
- (2) Hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir (*mâ lâ yehlû ani'l-havâdis fe hüve hâdis*).^{büyük öncül}
- (3) O halde cisimler hâdistir. (*fe'l-ecsâm hâdisün / muhdesün*).^{sonuç¹²³}

Bu kıyas, birinci şeklin birinci darbı üzerine kurulmuştur. Râzî'nin ortaya koyduğu bu delil, Kâdî Abdülcebbâr ile belirginleşen, Cüveynî tarafından revize edilen ve nihayet Gazzâlî

¹²¹ bk. Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri* = *el-İşâre fî usûli'l-keâm*, 51-55.

¹²² Cisimlerin hudûsu ispat etmek, Allah Teâlâ dışındaki bütün varlıkların hudûsunu gerektirmez. Râzî önceki ve sonraki kelâmcıların, âlemin hudûsunun ispatında genel olarak bununla yetindiklerini belirtir. Bk. Râzî, *el-Erba'în*, 1/23.

¹²³ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, ed. Saîd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 3/205.

tarafından olgunlaştırılan suret üzerinden ele alınmaktadır. Râzî, her ne kadar bu delilin dayandığı dört temel tezi açıkça zikretmese de, ispatını kendisinden önce yaygın kabul gören ve özellikle Cüveynî ile Gazzâlî'nin açıkça formüle ettiği dört temel ilkenin doğruluğuna dayandırır. Bu tezler sırasıyla şöyledir:

1. Arazların varlığının ispatı,
2. Arazların hudûsunun ispatı,
3. Cevher ile araz arasındaki ayrılmazlık gerekliliği veya arazın cevherden ayrılmasının imkânsızlığın ispatı,
4. Sonsuz hâdisler silsilesinin imkânsızlığının ispatı.

Birinci tezin tartışmasına geçmeden önce, Râzî'nin delilini, bazı kelâmcıların aksine, cevher-i ferd değil cisim üzerine temellendirdiğini belirtmek gerekir. Bu durum, delilin geçerliliğinin cevher-i ferdin sübutuna dair tartışmalardan bağımsız kalmasını sağlamaktadır. Nitekim yukarıda da değinildiği üzere, Râzî'nin cevher-i ferdin sübutuna ilişkin görüşlerinde zaman içinde bir değişim yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda, delilin cisim merkezli oluşu ayrıca önem kazanmaktadır.

1.3.1 Küçük Öncülün İspatı: Cisimler Hâdislerden Ayrılmaz

1.3.1.1 Birinci Tez: Ekvânın Varlığının İspatı

Râzî, *kelamcılarının meşhur hudûs delilini* takrir ederken öncelikle delilin küçük öncülünün ispatıyla başlar. Küçük öncülün ispatında Gazzâlî'nin ve ondan önceki kelamcılarının ortak olarak izlediği şablonu esas alır ve şu üç tezi ispat etmeye yönelir:

1. Ekvânın (hareket ve sükûnun) varlığı.
2. Ekvânın cisimlerden ayrılmasının imkansızlığı.
3. Ekvânın hudûsu.

İlk olarak dikkat çekilmesi gereken husus, Râzî'nin ve Râzî öncesinde kelâmcıların büyük çoğunluğunun cisimlerin hudûsunu ispat ederken tüm arazları değil, özellikle ekvân kategorisine giren arazları tercih etmesidir. Bu tercihin arka planında, ekvânın cisim açısından zorunlu bir nitelik taşıması yatmaktadır. Zira hareket ve sükûn, cisimden

ayrılması mümkün olmayan, iki temel özelliktir. Ekvân dışında kalan diğer arazların tartışmaya dâhil edilmesi aynı zamanda ispat sürecini gereksiz yere karmaşıktıracaaktır. Bu nedenle, cisimlerin hudûsunu temellendirmek için yalnızca hareket ve sükûn arazlarını göz önünde bulundurmak yeterli görülmüştür. Ancak, hareket ve sükûn dışında kalan ictimâ ve iftirâk gibi diğer ekvân türlerinin neden Râzî tarafından ekseriyetle delilin tartışmasına dâhil edilmediği de ayrıca izah edilmelidir.

Bu tercihin temel nedeni, kelâmcıların âlemin hudûsunu ispat ederken diyalektik muhatap olarak hem Meşşâîleri hem de farklı felsefî zümreleri dikkate almalarıdır. Bu gruplar, âlemin kıdemini sükûn ve hareketin kıdemi üzerinden temellendirmektedirler. Buna karşılık, ictimâ ve iftirâk arazlarının kıdemi üzerinden âlemin ezeliğini savunan bir zümre bulunmamaktadır. Râzî, *el-Metâlib*'te cismin ezeli olmasının imkânsızlığını ispatlarken, diyalektik muhataplarının kimler olduğunu açıkça belirterek, neden özellikle hareket ve sükûnun hudûsunu ispat etmeye odaklandığını da gerekçelendirir:

“Bilmelisin ki, cisimlerin kadim olduğunu söyleyenler iki gruptur: Birinci Grup: Cisimlerin ezelde hareketli olduğunu söyleyenlerdir ki bunlar da kendi arasında iki gruba ayrılırlar. Birincisi, 'Alem madde, suret ve şekli bakımından kadimdir. Felekler ve yıldızlar da ezeli ve ebedi olarak hareketlidir.' diyenlerdir. Bu görüş Aristoteles ve takipçilerinin görüşüdür. İkinci grup şöyle iddia eder: 'Ezelden mevcut olan bölünmeyen parçalardır; bunlar ezelden ebede doğru zorla hareket eden birtakım hareketlilerdir. Bunların hareketlerinde tesadüfen bir çarpışma gerçekleşmiş ve bu çarpışmalardan gökler oluşmuştur.' Bu görüş Demokritos ve takipçilerinin görüşüdür. Ezeli hareketin varlığının imkânsızlığını delillendirdiğimizde, her iki görüş de geçersiz olacaktır. İkinci Grup: Alemin maddesinin kadim, suretinin zamanda var olduğunu söyleyenlerdir. Onlar şöyle iddia ederler: Alemin maddesi ezelden durağan olan küçük parçalardan oluşur. Allah onları harekete geçirmiş, alemi onlardan oluşturmuştur. İşte bu, Aristoteles'ten önceki filozofların büyük kısmının görüşüdür. Biz burada bu görüşü geçersiz kılmakla ilgileneceğiz. Onu geçersiz kılınca, cisimlerin hadis olduğu hakkındaki düşünce bizce tamamlanmış demektir.”¹²⁴

Kevn arazlarının varlığını temellendirmek için geliştirilen delilleri ele alırken, öncelikle Râzî öncesi dönemdeki âlimlerin temellendirmelerini ele almak gerekecektir. Bakıllânî, hareketin başlaması ve sonrasında sükûna ermesi olgusunu değerlendirirken, bu durumun ya cismin kendisinden kaynaklanması ya da bir illete (*zâid bir mânâya*) dayanması gerektiğini belirtir. Eğer hareket ve sükûn cismin zatından kaynaklanıyor olsaydı, cismin hareketli bir durumdan sâkin bir duruma geçmesi imkânsız olurdu. Dolayısıyla hareket ve sükûn, bir illete (*zâid bir mânâya*) bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bakıllânî, bu delilden

¹²⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-Ilmi'l-Ilâhî: Metafizik 4-6*, ed. Ekrem Demirli, çev. Ekrem Demirli - Kübra Şenel (Fikriyat Yayınevi, 2022), 195.

hareketle, renk ve koku gibi arazların ispatına da geçiş yapılabileceğini ifade eder.¹²⁵ Kādî Abdülcebbâr arazların varlığına ilişkin açıklamasının zarurî bilgi (*bedîhî*) niteliğinde olduğunu ifade etmekle birlikte, Bakıllânî'nin yaklaşımını takip ederek bir cismin ictimâ ve iftirâk hâllerinden herhangi birine geçişinin ancak vücûdî bir anlam vasıtasıyla mümkün olabileceğini belirtir.¹²⁶ Cüveynî de aynı yöntemi kullanır.¹²⁷ *el-İrşâd*'da, Bâkıllânî'ye nispet ettiğimiz yöntemi takip eden Cüveynî, *eş-Şâmil*'de ispât edilmek istenen şeye ilişkin bilginin zarurî (*bedîhî*) olduğunu vurgular. Ona göre, bu noktada bir delillendirme geliştirmek, hakikatten sapmak anlamına gelir. Zira renk, elem ve lezzet gibi olgular doğrudan duyuşsal algımızın konusudur. Özellikle lezzetin ortadan kalkmasıyla birlikte elem hissinin ortaya çıkması, elem olgusunun daha önce yokken sonradan varlık kazandığını açıkça gösterir. Eğer bu tür anlamlar cismin veya zâtın kendisi olsaydı, zât var olduğu hâlde elem mevcut olmamalıydı. Bu açıklama, anlamların zâttan bağımsız ve zâid bir varlığa sahip olması gerektiğini ortaya koyar.¹²⁸ Buraya kadar ele alınan düşünürlere, Bâkıllânî ve Cüveynî gibi düşünürlere ahvâl teorisini benimser ve hareket ile sükûn gibi durumların haller ile irtibatlı olarak ortaya çıktığını savunurlar.¹²⁹ Buna göre, bir cismin hareketli oluşu, onun hareket mânasını taşımasıyla açıklanır.

Gazzâlî de arazların varlığına, amelî hayattaki pozisyon alışlarımız üzerinden istidlâlde bulunur. Ona göre, eğer ses ve bağırma gibi olguların var olmadığını iddia edecek olursak, muhatabın bu konuşmaları dikkate alarak karşılık vermesi de mümkün olmamalıdır. Böylece, o, buradan arazın zâttan ayrı ve zâid olması gerektiği sonucuna ulaşır.¹³⁰

Râzî'nin ekvânın ispatına yönelik delillerini ele almadan önce özellikle vurgulanması gereken bir husus vardır: Kelâmcılar genel olarak ekvânı, özelde ise hareket ve sükûnu temellendirirken, bunları “vücûdî” veya “sübûtî” kabul ederler. Bu çerçevede Râzî'nin hareket ve sükûnu ispat etme çabası, onların sübûtî arazlar olduklarını göstermekle doğrudan ilişkilidir. Râzî, hareket ve sükûnun vücudiliği konusunda Cüveynî ve Kādî Abdülcebbâr gibi isimlerden farklı düşünür ve mânâ ile ahvâl teorisini eleştirir.¹³¹ Ona göre

¹²⁵ bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 42.

¹²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/158.

¹²⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 39.

¹²⁸ bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 181.

¹²⁹ Mu'tezile ve Eş'âriyelerin mânâ sıfatı anlayışı için bk. Mehmet Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 130.

¹³⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 91.

¹³¹ bk. Yunus Cengiz, “Mâna Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 2: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/999-1000.

bir cismin hareket veya sükûnu, ondan bağımsız bir anlam olarak düşünülemez. Çünkü belirli bir şeyin hareket etmesini gerektiren anlamın, o şeyden ayrı olarak zihinde canlandırılması mümkün değildir.¹³² Dolayısıyla Râzî’de *kevn*, araz kategorisinin nisbî kategoriler altında yer alır ve mekânda oluşu ifade eder. Mekânda oluş, bir cismin ona ait belirli bir hayyizde bulunmasıdır.¹³³

Râzî, hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâkı vücûdî bir anlam olan *kevn*’in itibarları olarak görmektedir.¹³⁴ Burada “itibar”dan kasıt, her birinde *kevn*’in anlamı olan “hayyizde bulunuş”un her bir durumda farklı açılardan tehakkuk etmesidir. Bu itibar farklılığı, hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâkın da vücûdî olan “hayyizde bulunuş” anlamını içermesi sayesinde, vücûdî nitelik kazanmasını sağlar. Ancak İbn Sînâ’nın sisteminde hareket, mekânda oluş kategorisine değil, doğrudan nicelik, nitelik ve konum kategorilerine dâhil edilmektedir.¹³⁵ Benzer şekilde ictimâ ve iftirâk da İbn Sînâ’da vücûdî arazlar arasında zikredilmemektedir.¹³⁶ Dolayısıyla, hareketin vücûdîliği konusunda kelâmcılarla Meşşâiler arasında genel bir uzlaşa bulunurken, sükûnun vücûdîliği meselesinde görüş ayrılığı söz konusudur. Buna göre ekvânın ispatı tartışmasında, kelâm-felsefe diyalektiğinde asıl tartışma odağı sükûnun vücûdîliği meselesi olmaktadır.

İbn Sînâ, sükûnu “hareketin yokluğu” olarak tanımlar ve bu nedenle onun vücûdî değil, yalnızca ademî bir durum olduğunu savunur.¹³⁷ Buna mukabil kelâmcılar ise sükûnu vücûdî bir *kevn* olarak kabul etmekte ve onu “birinci hayyizdeki ikinci bulunuş” olarak tanımlarlar.¹³⁸ Bu görüş ayrılığının somut bir yansıması şu şekilde kendini gösterir: Eğer sükûn ademî bir durum olarak kabul edilirse, bir cismin ezelde sükûn hâlinde bulunması ve sonrasında bu hâlin ortadan kalkarak âlemin vücûdî olan bir harekete sahip olması herhangi bir aklî imkânsızlık teşkil etmez. Râzî bu ihtimali iptal etmek ve sükûnun hudûsunu ispat

¹³² bk. Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri* = *el-İşâre fî usûli’l-kekm*, 45; Râzî’nin bunun imkânsızlığına dair açıklaması için bk. Râzî, *el-Erba’in*, 1/21.

¹³³ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme* (Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373), 1/105; Sakine Ebrar Odabaş, *Fahreddin er-Râzî’de İbn Sînâcı Kategorilerin Ontolojik Değeri* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 53.

¹³⁴ Odabaş, *Fahreddin er-Râzî’de İbn Sînâcı Kategorilerin Ontolojik Değeri*, 53.

¹³⁵ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 79-80.

¹³⁶ Odabaş, *Fahreddin er-Râzî’de İbn Sînâcı Kategorilerin Ontolojik Değeri*, 81.

¹³⁷ bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 104. Hareket ile sükûn arasında adem ve meleke karşıtlığı olduğuna dikkat çekilmektedir; Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, 1373, 1/106. Râzî, bu bağlamda, cismin bir hayyizdeki varlığının sürekliliğinin filozoflar tarafından “mekânda oluş” kategorisi çerçevesinde ele alındığını ve bu kategorinin subûtî nitelikte olduğunu belirtir. Buna dayanarak, Meşşâilerle yapılan tartışmanın esasen lafzî olduğunu ve onların da sükûnun vücûdî bir durum olduğunu kabul etmeleri gerektiğini ifade eder.

¹³⁸ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/288.

etmek için, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de ele alınacağı üzere, “*ezeli olan zâil olmaz*” kaidesine dayanır ki, bu ilke yalnızca vücûdi varlıklar için geçerlidir.

Râzî’nin kevn arazlarının ispatına yönelik iki farklı yöntem izlediği görülmektedir. Bu yöntemlerden ilki zarurî, diğeri ise istidlâlîdir. Zarurete dayalı birinci ispata göre, tehayyüz sahibi olmak, kavramsal olarak bir hayyizde bulunmaktan farklıdır. Bu ayrım, insan zihni tarafından doğrudan kavranabilir ve herhangi bir istidlâlî sürece ihtiyaç duyulmaz.¹³⁹

Râzî, bu zarurete dayalı ispatı destelemek kabilinden, hareket ve sükûnun cisimden mâhiyetçe başka olduğunu vurgulayan bir tembihte bulunur.¹⁴⁰ Şöyle ki, cismin "cisim oluşunu", onun hareketli veya sâkin olmasını göz ardı ederek, yani bu vasıfları paranteze alarak bilmekteyiz. Eğer bu iki özellik cismin özüyle ilgili olsaydı, onlardan biri olmadan cismi düşünemezdik. Bu durumda da cisim hep hareket hâlinde ya da hep sükûn hâlinde olurdu ve bir hâlden diğere geçemezdi. Ancak bu durum gözleme aykırı olduğuna göre, cismin hareket ve sükûndan mâhiyetçe farklı bir varlığa sahip olduğu anlaşılır.¹⁴¹ Bu noktada, cismin özünden başka olan bir anlamın, zorunlu olarak vücûdî olması gerektiği varsayımı devreye girer. Râzî bu lüzûmun bedihî olduğuna dikkat çeker.¹⁴² Dolayısıyla, Râzî’nin ispat yöntemini iki aşamalı bir delil kurgusu olarak ele alabiliriz:

1. Cisim ile hareket/sükûn arasında bir muğayeretin bulunması
2. Bu muğayeretin, sübûtî bir varlığı gerektirmesi

Belirttiğimiz üzere, Râzî’ye göre ikinci husus bedihîdir. Ancak buna rağmen bu geçişi daha da açıklığa kavuşturmak için ek bir izah getirir. O, hayyizde bulunma ile hayyizde bulunmama arasında bir karşıtlık kurarak, ikincisinin mutlak adem olduğunu belirtir. Bu durumda, hayyizde bulunmanın sübûtî bir varlık gerektirdiği daha açık hâle gelir.

Râzî, kevn arazlarının ispatına yönelik ikinci yöntemde ise istidlâlî bir yol izler. *Nihâye*’deki takrire göre, başlangıçta hareketsiz olan bir cismin sonradan hareket etmeye başlaması, duyularla algılanabilen bir değişim durumudur. Bu değişimin, doğrudan cismin mâhiyetine veya hakikatine dâhil edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu değişim,

¹³⁹ bk. Râzî, *Nihâyetü’l-’ukûl*, 2015, 1/223.

¹⁴⁰ Tembih, bedihî bilgilere yapılan ilâve açıklamalar mesabesinde olan teknik bir terimdir.

¹⁴¹ Râzî, *Nihâyetü’l-’ukûl*, 224; Râzî, *el-Işare*, 72; Râzî, *Meâlimü Usûli’l-Dîn: Kelâm İlminin Esasları*, 71; Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye*, 4/245

¹⁴² bk. Râzî’nin, bu muğayeretin zorunlu olarak sübûtî bir varlığa delâlet ettiğine dair izâhâtı için bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/291.

cismin hakikatinden bağımsız ve ona zâid bir varlığı gerektirir.¹⁴³ Râzî, *el-Metâlib*'te bu delili daha mufassal bir biçimde ele almış ve hem hareketin hem de sükûnun vücûdîliğini ispat edecek şekilde kurgulamıştır. Bunu yaparken, bir cismin hareket ya da sükûn hâlinin, karşıt hâlin (yani sükûnun yerine hareketin veya hareketin yerine sükûnun) ortaya çıkmasıyla sona erdiği durumlarda, “zâil” ve “âriz”ın vücûdîliği ve ademîliği açısından söz konusu olabilecek dört ihtimali şu şekilde sıralamıştır: (i) Her ikisi de âdemîdir, (ii) âriz olan âdemî, zâil olan vücûdîdir, (iii) zâil olan âdemî, âriz olan vücûdîdir, (iv) Her ikisi de vücûdîdir.¹⁴⁴

Birinci ihtimal, ademînin mutlak anlamda sübûtunun mümkün olmaması nedeniyle geçersizdir. Dolayısıyla zâil ve ârizden en az birinin vücûdî olması zorunludur. En az birinin vücûdî olmasının ikisinin de vücûdîliğini gerektirdiğini düşünür ve dördüncü ihtimalin doğru olduğuna kanaat getirir. Bu tercihin temel gerekçesi, hareket ve sükûnun mâhiyet itibarıyla ortak olduğuna dair ilkedен hareketle, delilin her ikisinin vücûdî olmasını gerektirmesidir. Bu çerçevede, hareket “ikinci hayyizdeki bulunuş” olarak, sükûn ise “birinci hayyizdeki ikinci bulunuş” olarak tanımlanır. Dolayısıyla her ikisi de, hayyizde bulunmak yönüyle ortak bir mâhiyet paylaşmaktadır. Hareket ve sükûnu birbirinden ayıran ilave kayıtlar ise onların mâhiyetine dâhil değildir. Buna göre, hareket ve sükûndan birinin vücûdî olması durumunda, zorunlu olarak diğеrinin de vücûdî olması gerekir.¹⁴⁵ Sonuç olarak, *Nihâye*'deki takirle delil hareket ve sükûnun, cisimden bağımsız mevcudiyetlerini ispat ederken, *el-Metâlib* 'teki anlatımla hareket ve sükûn arasındaki bu hakikat ortaklığına binaen, delilin medlûlü genişletilerek her ikisinin de vücûdîliğini ispat edecek bir kapsam kazanması sağlanmıştır.

1.3.1.2 İkinci Tez: Cismin Arazdan Ayrılmasının İmkânsızlığı

Küçük öncülün ispatının ikinci tezi olan kevn arazlarının cisimlerden ayrılmasının imkânsızlığı meselesine gelecek olursak, bu husus cevher-araz modelinin kabulüyle birlikte büyük ölçüde tartışmaya kapalıdır ve bu açıdan çok fazla incelemeye ihtiyaç duymamaktadır. Râzî, burada cisimlerin kevn arazlarından bağımsız olarak var olamayacağına dair şöyle bir delil ileri sürmektedir: Cisim, var olduğu sürece tehayyüz ile nitelendirilir ve tehayyüz ettiği sürece bir hayyizde bulunur. Dolayısıyla, hayyizden

¹⁴³ bk. Râzî, *Nihâyetü'l- 'ukûl*, 2015, 1/223.

¹⁴⁴ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/284.

¹⁴⁵ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/228.

bağımsız bir şekilde mevcut olması düşünülemez. *Kevn* olarak adlandırdığımız şey de cismin bir mekânı "işgal etmesinden" başka bir şey değildir. Bu durumda cismin varlığı ile cismin kendisiyle muttasıf olduğu *kevnin* varlığı arasında zorunlu bir ilişki vardır.¹⁴⁶ Râzî öncesinde Kādî Abdülcebbar ve Cüveynî gibi isimler de benzer bir istidlâlde bulunmuşlardır.¹⁴⁷ Ayrıca zaten hareket ve sükûnun hakikatine bakıldığında, tarifleri gereği cisimle birlikte var olmaları gerektiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁸

1.3.1.3 Üçüncü Tez: Ekvânın Hudûsunun İspatı

Râzî'nin *kevn* arazlarının hudûsuna dair eserlerinde takip ettiği delillendirme yöntemleri dikkate alındığında, şu şekilde bir tasnif yapmak mümkündür:

1. Hareket ve sükûnun hudûsunu, ezelî olmasının imkânsızlığı yöntemiyle ispat eden deliller.
2. Hem hareket hem de sükûnun hudûsunu, “*ezelî olan zâil olmaz*” ilkesinin tatbikiyle, bunların kadîm olmasının imkânsızlığı üzerinden temellendiren delil.
3. Kümûn-zuhûr, arazların intikâli ve arazın arazla kâim olmasının imkânsızlığının ispatı.

Bu tasniften açıkça anlaşılacağı üzere, birinci grup deliller yalnızca hareketin hudûsunu ispat etmeye yöneliktir; ikinci grup deliller ise hem hareketin hem de sükûnun ezelî olmadığını dolayısıyla hudûsunu ispat etmeye yöneliktir. Üçüncü maddeye gelince, Râzî öncesi kelâm literatüründe *kevn* arazlarının hudûsunun tamamlanabilmesi için kümûn-zuhûr, arazın intikâli ve arazın arazla kâim olmasının imkânsızlığı zorunlu olarak ispat edilmesi gereken hususlar arasında sayılmıştır.

Birinci gruptaki deliller, hareketin ezelî olmasının mümkün olmadığını göstermek üzere kurgulanmıştır. *Kevn* arazlarının hudûsunun bu şekilde ispatı, Râzî'nin *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* alternatif olarak formüle ettiği ve âlemin ezelî olmasının imkânsızlığı düşüncesine dayanan *hulfî hudûs delilinde* karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan hem *kelâmcıların meşhur hudûs delilinde* hem de *hulfî hudûs delilinde* ekvânın hudûsu “*ezelî olan zâil olmaz*” ilkesinin tatbikiyle ispat edilmektedir. Her iki delilde

¹⁴⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-‘ukûl*, 2015, 1/224; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/309.

¹⁴⁷ Tehayyüz ile kevn sahibi olmak arasında bir telâzûmun varlığına dair bk. Kādî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usulî'l-hamse*, 1/183; Cüveynî, *Lüma'*, 89.

¹⁴⁸ bk. Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri = el-İşâre fî usûli'l-keâm*, 74.

kullanılan alt öncüllerin benzerlik taşıması ise, çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz gibi, bu delillerin özü itibarıyla aynı olmasından kaynaklanmaktadır.

1.3.1.3.1 Hareket ve Sükûnun Ezelî Olmasının İmkânsızlığı

Hulfi hudus delilinde hareketin ezeliliğinin iptali ve dolayısıyla hudusunun ispatında, *kelâmcıların meşhur hudûs delilinin* tezlerinden biri olan ekvânın hudusunun ispatında karşımıza çıkmayan bazı istidlâllere yer verilmektedir – her ne kadar bu istidlâller, *kelâmcıların meşhur hudus delilinin* farklı bir tezinin ispatında karşımıza çıkıyor olsa da.¹⁴⁹ Bu istidlâller esas itibarıyla kevn arazının hudusunun ispatındaki birinci grup deliller altında inceleyeceğimiz delil türünde incelenecektir. Çalışmamızın çerçevesi, *kelâmcıların meşhur hudûs delilinin* Râzî tarafından nasıl işlendiğini ortaya koymak olsa da, konumuzla olan sıkı irtibatı dolayısıyla bu noktada *hulfi hudûs delilinde* hareketin ezeliliğinin imkânsızlığına ilişkin ileri sürülen delillere temas etmek ve bunlara işaret etmek yerinde olacaktır.

Birinci grubun altında yer alan deliller üç türe ayrılabilir ve bunlardan yalnızca biri hem sükûnu hem de hareketi kapsarken, diğer iki tür yalnızca hareketi kapsamaktadır. Bunlardan ilki, (a) hareketin mâhiyeti ile ezelin mâhiyeti arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Hareketin, mâhiyeti gereği bir hâlden başka bir hâle intikâli zorunlu kıldığı düşünüldüğünde, bu geçişin ancak kendisinden önce bir hâlin bulunmasıyla mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum ise ezelin mâhiyetiyle bağdaşmamaktadır. Zira ezel, herhangi bir önceliği kabul etmeyen bir hakikat olarak tanımlandığında, hareketin ezelde bulunmasının imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁰ Hareketin mâhiyeti ve ezel arasındaki ilişkiye dair eserlerinde en sık karşımıza çıkan delil budur.¹⁵¹ Ayrıca (b) fâil-i muhtârın tesirinin hudûs şeklinde tahakkuk ettiği düşünüldüğünde hareketlerin ve sükûnların başlangıcının olması gerektiği sonucu çıkmaktadır.¹⁵²

¹⁴⁹ Teselsülün imkânsızlığına ilişkin temellendirme, *kelâmcıların meşhur hudûs delilinin* dördüncü tezinde ele alınırken, *hulfi hudûs delilinde* ise doğrudan hareketin hudusunun ispatında karşımıza çıkmaktadır.

¹⁵⁰ Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 1/410. “*el-ezel*” maddesinde, ezelin “başkası tarafından öncelenmeme” anlamına geldiği de nakledilmektedir.

¹⁵¹ Ezelî hareketin imkansızlığının ispatı için bk. Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn: Kelâmın Temel Problemleri*, 28; Râzî, *el-Erba'în*, 1/32-33; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 103; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, 70; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/262.

¹⁵² bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/228; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 103.

Râzî'nin hareketin ezeli olmasının imkânsızlığı bağlamında sunduğu bir başka delil türü, (c) teselsülün iptalini ortaya koyan deliller kategorisindedir. Hareketin hudûsunu ispat etmeye çalışırken teselsülün iptaline dayalı delillere başvurulması, açıklığa kavuşturulması gereken bir husustur. Meşşâilerle yapılan hudûs tartışmalarının diyalektiği göz önünde bulundurulduğunda şu husus açığa çıkmaktadır: Bu diyalektikte tikel bir hareketin sonsuz olduğunu savunan bir zümre bulunmamaktadır. Başka bir deyişle, bu tartışmalar çerçevesinde başlangıcı olup sonu gelmeyen tekil bir hareketin ezeli olduğunu iddia eden herhangi bir görüş mevcut değildir. Buna karşılık, İslam filozofları semavî cisimlerin sonsuz bir hareket döngüsüne sahip olduğunu savunmaktadır.¹⁵³ Bu durumda, sonsuz bir hareketler silsilesi ortaya çıkmakta ve cismin ezelde hareketli olması, sonsuz tikel hareketlere âriz olması anlamına gelmektedir. İşte tam da bu noktada, teselsülün iptali meselesi devreye girerek cismin ezelde hareketli olamayacağını ispat etmektedir.¹⁵⁴

Bununla birlikte, teselsül ve onun iptali meselesi kapsamlı bir inceleme gerektirdiğinden, bu çalışmada daha özet düzeyde ele alınacaktır. Teselsülün iptaline ilişkin deliller, esasen kelâmcıların meşhur hudûs delilinin büyük öncülünün temellendirilmesi bağlamında ele alınacak ve küçük öncülün ispatında bu konuya yer verilmemektedir. Teselsül problemi bu çalışmada da aynı şekilde bu şablona sadık kalınarak işlenecektir.

1.3.1.3.2 Ezeli olan Zâil Olmaz İlkesinin Tatbîki Delili

Râzî'nin eserlerinde ekvânın hudûsunun ispatının ikinci yolu, daha teknik ve sofistike bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda bu yöntemi *ezeli olan zâil olmaz ilkesinin tatbîki delili* olarak isimlendireceğiz. Delili mantikî surette formüle etmek gerekirse:

- (1) B₁: Yokluğu mümkün olanın kadîm olması imkânsızdır (*mâ sebete kîdemuhu istehâle ademuhu*).
- (2) K₁: Ekvânın yokluğu mümkündür.
- (3) S₁: Ekvânın kadîm olması imkânsızdır. Kadîm olması imkânsız olduğuna göre, ekvânın varlığının mümkün olması gerekir.

¹⁵³ bk. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 136.

¹⁵⁴ Cismin ezelde hareket hâlinde olmasının imkânsızlığına dair ispatlar ve mufassal teselsül tartışmaları için bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/249-280. Râzî ilgili bölümde hareketin teselsülünü iptal etmek amacıyla on farklı delil serdetmektedir.

Delili daha anlaşılır kılmak için şu şekilde ifade edebiliriz: Kıdem ile yokluk birbiriyle çelişir. Kadîm olduğu düşünülen bir varlığın yok olmaması gerekir; dolayısıyla onun hakkında yokluğun imkânsız olması beklenir. Eğer bir varlık için yokluk düşünülebiliyorsa, yani onun yokluğu mümkünse, o varlığın kadîm olması imkânsızdır. Bu durumda, onun hâdis olduğuna hükmetmek zorunlu hâle gelir. Bu delile göre, bir varlığın ezelde mevcut olup daha sonra yok olmasından veya yokluğunun mümkün olmasından bahsetmek tutarsızdır. Eğer kadîm olup olmadığı soruşturulan bir varlık için yokluk mümkünse, kadîm olması imkânsızdır. Daha yalın bir ifadeyle başlangıcı olmayan bir varlığın sonu olamaz; başlangıcı olmayanın sonu düşünülemeyeceği gibi, sonu olanın da başlangıcı olmaksızın var olması imkânsızdır. Kısaca ifade etmek gerekirse: "*Ezelî olan zâil olmaz*."¹⁵⁵

Bu aklî ilkenin esas itibarıyla iki kullanım alanı vardır. Birinci kullanım alanı, Allah Teâlâ'nın yok olmasının aklen imkânsız olduğunu ortaya koymaya yöneliktir.¹⁵⁶ İkinci kullanım alanı ise, arazların ve dolaylı yoldan cisimlerin hudûsunun ispatlamaktır. Bununla irtibatlı olarak, *ezelî olan zâil olmaz* ilkesi bu iki kullanım alanına uygun düşecek şekilde iki önermeye mündemiçtir. Birincisi, "*mâ sebete kıdemuhu istehâle ademuhu*" (kıdemi sabit olanın yokluğu imkânsızdır) şeklindeki önermedir. Bu öncül üzerinden Allah Teâlâ'nın bâkî olduğu ispat edilmiş oluyor. İkincisi ise, "*mâ sahha ademuhu imteneâ kıdemuhu*" (yokluğu mümkün olanın kadîm olması imkânsızdır) önermesidir. Yokluğu mümkün olduğu düşünülen arazların kadîm olmasının imkânsızlığına ise bu yolla intikâl ediliyor.¹⁵⁷

Delilin hangi tür ekvânın hudûsunu ispat etmek üzere kullanıldığının daha açık biçimde ortaya konması gerekmektedir. Râzî *Nihâyetü'l-ukûl*'de, ilk bakışta bu delili hem hareket hem de sükûnu kapsayacak şekilde, genel anlamda ekvânın hudûsunu ispat etmek üzere kullanıyor gibi görünmektedir. *el-İşâre*'de de benzer şekilde, delil hem hareketin hem de

¹⁵⁵ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* adlı eserinde "*el-ezelî*" maddesini açıklarken mevcutların üç kategoriyle sınırlı olduğunu belirtir. Birinci kategori, hem ezelî hem de ebedî olan ve bu niteliğiyle yalnızca Allah Teâlâ'ya ait bulunan varlıktır. İkinci kategori ise ne ezelî ne de ebedî olan dünyadır. Üçüncü kategori ise ebedî olup ezelî olmayan varlıklardır ki, bu da âhirettir. Cürcânî, ezelî olup ebedî olmayan bir varlık kategorisinin imkânsız olduğunu ifade eder. Bu imkânsızlığın gerekçesi ise, kıdemi (ezelîliği) sabit olan bir varlığın yok olmasının aklen mümkün olmamasıdır. Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun - Abdurrahman Acer (İstanbul: Litera, 2021), 56.

¹⁵⁶ Allah Teâlâ'nın yok olmasının imkânsızlığına dair, yani bâkî olmasına dair delilin kullanımı için örnek olarak bk. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Luma'ü'l-edille fi kavâidi akâidi'l-ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Fevkiyye H. Mahmûd (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987), 97; Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2019), 103; er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliya mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 1987, 4/324-328.

¹⁵⁷ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/297.

sükûnun hudûsunu temellendirmek için kullanıyor gibi görünmektedir. Ancak *el-Meâlim*, *el-Erbaîn*, *el-Muḥassal* ve *el-Metâlibü'l-âliye* gibi diğer eserlerinde söz konusu delilin yalnızca sükûnun hudûsunu ispat etmek amacıyla kullanıldığı görülmektedir.¹⁵⁸ Delilin yapısı ve öncüllerinin temellendirilme biçimi dikkate alındığında, teorik olarak hem hareketin hem de sükûnun hudûsunu ispat etmeye elverişli olduğu söylenebilirse de, bu mevzûda daha dakik bir değerlendirme öncüllerin tahlili sadedinde yapılacaktır.

Kelâm tarihinde bu delil Râzî'den önce de kullanılagelmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla, ekvânın hudûsunu söz konusu iki öncül üzerinden ilk defa ortaya koyan kişi Kādî Abdülcebbâr'dır.¹⁵⁹ Eş'arî gelenek içerisinde ise bu delile ilk başvuran ismin Cüveynî olduğu anlaşılmaktadır. Ardından Gazzâlî de arazların hudûsunu ispat etmek üzere aynı delilden yararlanmıştır.¹⁶⁰ Râzî'ye gelindiğinde ise bu delilin büyük ve küçük öncülleri, müteahhir dönem kelâmının sağladığı yeni araçlarla yeniden temellendirilmiş ve Râzî bu temellendirme sürecine önemli katkılarda bulunmuştur. Delilin gelişimini ele alırken, öncelikle küçük öncülün, ardından büyük öncülün Râzî'ye kadar nasıl ispat edildiğini ve tarihî süreçte nasıl şekillendiğini özetleyecek, sonrasında Râzî'nin katkılarını değerlendireceğiz.

1.3.1.3.2.1 Ezeli olan Zâil Olmaz İlkesinin Tatbiki Delili: Küçük Öncülün Tahlili

Râzî öncesinde delilin küçük öncülüne dair ilk olarak Kādî Abdülcebbâr'ın ortaya koyduğu ispata değinmek gerekir. Ekvânın yokluğunun mümkün olduğunu gösteren delil ise şudur: Bir cisim, müctemi' (birleşmiş) hâlde bulunduktan sonra iftirâk ettiğinde, ya ictimâ hâli devam eder ya da ortadan kalkar. Eğer ortadan kalkarsa, bu zevâlin intikâl yoluyla olması mümkün değildir; dolayısıyla ictimâ, doğrudan yok olmak suretiyle zâil olur. Bu da ekvânın yokluğunun aklen mümkün olduğunu ortaya koyar.¹⁶¹

Cüveynî ise arazların ispatına giden yolda kullandığı istidlâllerden birinde, arazların belirli bir hayyiz ile ilişkisinin mümkün olduğunu belirtir. Zira arazlar, hareket hâlindeyken sâkin, sâkin iken hareketli duruma geçmektedir. Bu durum, onların varlıklarının mümkün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Cüveynî sâkin olup hareket eden cevherden

¹⁵⁸ bk. el-Mülâhhas adlı eserde ise, diğer eserlerden farklı olarak ictimâ ve iftirâkın hadis olduğunu göstermek amacıyla bu delile başvurulmuştur Râzî, *el-Mulâhhas*, 2021, 3/553-554.

¹⁵⁹ bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/153.

¹⁶⁰ bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 94.

¹⁶¹ bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/170.

hareketle sükûnun onlar hakkında caiz olduğunu çıkarsamaktadır. Ayrıca başka bir eserinde birbirine zıt olan arazların aynı mahalde art arda var olup yok olmalarını da arazların yokluğa konu olabileceğine dair bir delil olarak kullanmaktadır. Mahalle ârız olan arazın hâdis olduğu, onun sonradan varlık kazanmasından, yok olanın hudûsu ise varlığını sürdürmeyip yokluğunun tehakkuk etmesinden anlaşılmaktadır.¹⁶² Hudûsu doğrudan müşahede edilemeyen sükûn gibi arazlar için de benzer bir değerlendirme yapılabilir. Zira *mütemâsiller, bütün hükümlerinde zorunlu olarak eşittir* ilkesi gereğince, bu tür arazların da hudûs kapsamında olduğu varsayılabilir. Her ne kadar bu husus açıkça ifade edilmemiş olsa da, kapsamın bu ilke doğrultusunda genişletildiği anlaşılabılır.¹⁶³

Cüveynî'den sonra Gazzâlî'nin de ekvânın yokluğunun mümkün olduğu yönündeki küçük öncülü benzer bir delille temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim müşâhede edilen olgular üzerinden -yani sükûnun harekete, hareketin de yerini sükûna bırakması gözleminden hareketle- ekvânın yokluğa konu olabilme imkânı ortaya konulmakta; bu imkân, *mütemâsiller bütün hükümlerinde zorunlu olarak eşittir* ilkesiyle tüm ekvânı kapsayacak şekilde genişletilmektedir. Şu kadar var ki, Gazzâlî de söz konusu ilke ile kapsamı genişlettiğini belirtmiyor. Ancak kapsamın bu ilke ile genişletildiğinin varsayılmaması durumunda yokluk imkânı sadece bazı ekvân için geçerli olacak ve bu durumda delil eksik kalacaktır.¹⁶⁴

Râzî'nin ekvânın yokluğunun mümkün olduğuna dair delillerini genel anlamda dört kategoride ele almak mümkündür.

1. **Hayyiz ve modal kavramlar temelli delil:** Hayyiz kavramı ile imkân, vücûb ve imtinâ' kavramları arasındaki ilişkiye dayanır.
2. **Müşâhede temelli delil:** Bu delil, bazı cisimlerin hâdis olduğunun doğrudan tecrübe edilmesine dayanır. Nitekim bazı hareket ve sükûnların hâdis olduğu müşahede edildiğinden, bu olgudan hareketle bütün cisimlerin hâdis olduğu sonucuna ulaşmaya çalışılır. Cüveynî ve Gazzâlî'ye de isnat ettiğimiz bu delile yukarıda değinilmiştir.

¹⁶² Arazların yok olmasının mümkün olduğuna dair geliştirilen istidlâl için bk. Cüveynî, *Lüma* ', 79.

¹⁶³ İmam Cüveynî, mütemâsillerin tüm hükümlerinde eşit olması gerektiğini savunur. Bu görüşünü, temâsülün zâtlara zâid anlamlardan değil, bizzat zâtların kendisinden kaynaklandığını belirterek temellendirir. Konuya ilişkin ayrıntılı tartışma için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 313-318.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 94.

3. **Mütemâsiller ilkesinin tatbîki delili ilkesi:** *Mütemâsiller bütün levâzımlarında zorunlu olarak ortaktır* ilkesinin tatbikine dayalıdır.
4. **Meşşâî yaklaşıma yönelik ilzâmî delil:** Meşşâîlere karşı ileri sürülen ve ilzâmî nitelik taşıyan delildir.

Râzî, *hayyiz ve modal kavramlar temelli delili* hayyiz ile imkân, vücûb ve imtinâ' arasındaki ilişkiye dayandırmaktadır. Delil dikkatle incelendiğinde yalnızca sükûnun yokluğunun imkânını ispat ettiği, hareketin hakkında yokluğunun imkânını ise ispat etmediği fark edilmektedir. Bu durumda, Râzî'nin, sükûnun ezelî oluşunun imkânını, belirli bir hayyizde bulunmanın zorunlu veya mümkün olması üzerinden soruşturmasından anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yaklaşım, müteahhir kelâm düşüncesindeki ontolojik çerçeveyi ve bu çerçevede vücûb, imkân ve imtinâ' gibi modal kavramların meselelerin ele alınışını nasıl belirlediğini göstermesi açısından dikkat çekici bir örnek teşkil eder. Delilin takriri şu şekilde yapılabilir:

Bir cismin belirli bir hayyizde bulunması ya (A) zorunludur (vâciptir) ya da (B) mümkündür. Zorunlu olduğu düşünüldüğünde, bu zorunluluğun kaynağını tespit etmek gerekiyor. Bu noktada aklen sıralanabilecek dört ihtimal ortaya çıkmaktadır: (i) Cisimlik hakikati, (ii) cisimliğe ârız olan bir şey, (iii) cisimliğin kendisine ârız olduğu bir şey, ya da (iv) ne cisimliğe ârız olan bir şey ne de cisimliğin kendisine ârız olduğu bir şey.¹⁶⁵

(i) Eğer bir cismin belirli bir hayyizde bulunması, cisimlik hakikatinden kaynaklanan zatî bir zorunluluk ise, tüm cisimlerin aynı zorunluluğa tâbi olması ve dolayısıyla aynı mekânda bulunması gerekirdi. Zira *mütemâsiller bütün levâzımlarında zorunlu olarak eşittir*; dolayısıyla cisimler "cisimlik" açısından eşittir ve bu eşitlik aynı levâzımları beraberinde getirir. Fakat eğer bu zorunluluk cisimlik hakikatinden değil de, (ii) cisimliğe ârız olan bir şeye bağlıysa, bu durumda, cisimlik hakikatine ârız olan şeyin ortadan kalkması ya (M) mümkündür ya da (İ) imkânsızdır. Şayet (İ) ise, bu imkânsızlığın sebebi ya cisimlik hakikati olur ya da olmaz. İlkinin imkânsızlığı (i) şikkında zaten ispatlanmıştır. Eğer cisimlik hakikati değil de onun dışında bir şey bu imkânsızlığın sebebi ise, bu durumda sebepler arasında bir teselsül meydana gelir. Şayet (M) ise, bu da zaten her kevnin yokluğunun mümkün olduğu hükmüne götürür.

¹⁶⁵ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/224.

Bir sonraki merhalede, şayet bir hayyiz ile ihtisâsın vücûbu (iii) cisimliliğin kendisine ârız olduğu bir şey ise, bu seçeneğin de imkânsız olduğu kabul edilmektedir. Cismiyyet dediğimizde anladığımız şey, yönlerde bir uzanıma sahip olmasıdır. Eğer cismiyyet, bir mahalde bulunuyorsa, bu durumda cismiyyetin ârız olduğu mahalli açısından ya (a₁) birçok yönde uzanıma sahip olma elverişliliği söz konusudur ya da (b₁) değildir.

(a₁) şıkkından hareketle, cismiyyetin ârız olduğu mahallin de cisme "dönüştüğünü" düşünürüz. Bu durumda, eğer cisme dönüşmüş mahallin de, cismiyyet anlamının bir mahalle ihtiyaç duyması gibi, bir mahalli gerektirdiğini söylersek, bir teselsül meydana gelir. (a₁) şıkkı itibarıyla, eğer cismiyyetin ârız olduğu mahall başka bir mahalli gerektirmiyorsa, bu durumda cismiyyetin ârız olduğu mahallin belirli bir mahalde, yani mekânda bulunması zorunlu değildir. Bu da, o mahallin belirli bir hayyizdeki bulunuşunun mümkün olduğu ve dolayısıyla bu bulunuşun ortadan kalkmasının câiz olduğu anlamına gelir.¹⁶⁶

Râzî'nin birinci şıkta cismiyyet anlamına sahip mahallin başka bir mahalli gerektirmesi ihtimalini gündeme getirmesi, belirli bir cismin belirli bir mahalli, yani hayyizi zorunlu olarak gerektirip gerektirmediği ihtimaline karşılık gelmektedir. Râzî, bu ihtimalde aslında cismin genel olarak zorunlu bir mekânı gerektirmediğini ele alır. Dikkat edilirse iptal edilmek istenen ihtimal, cismin muayyen bir hayyizi zorunlu olarak gerektirmesidir. Ancak cismin genel olarak zorunlu bir hayyizi gerektirmesi ihtimalinin geçersizliği, cismin muayyen bir mekânı gerektirmesinin geçersizliğini gerektirmektedir. Zira ilki âm, ikincisi hâstır. Âmmın iptali de hâssın iptalini gerektirmektedir.

Delil takririni takip etmeye devam edersek: (b₁) şayet cismiyyetin kendisine ârız olduğu mahallin birçok yönde uzanıma sahip olma elverişliliği yoksa, bu durumda cisim ya (b_{1.1}) bir hayyizde ihtisâs eder ve orada bulunur ya da (b_{1.2}) bir yönde bulunması söz konusu değildir.¹⁶⁷ Râzî'nin gündeme getirdiği bu seçeneği, cismiyyetin, kendisine ârız olduğu mahalli yönlerde bulunmaya elverişli bir mahalle "dönüştürememesi" olarak değerlendirmek mümkündür.

¹⁶⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/224-225; Râzî, el-Mulahhas'ta vücûbun menşeinin olası seçeneklerini dört şekilde sınıflandırmaktadır: (i) zâtın kendisi, (ii) zâta hulûl eden bir şey, (iii) zâtın mahalli, (iv) ne zâta hulûl eden ne de onun mahalli olan. Bk. Râzî, *el-Mulahhas*, 2021, 3/554.

¹⁶⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/225.

(b_{1.1}) Bu muayyen hayyize sahip oluş, ya (b_{1.1.1}) istiklâl yoluyla ya da (b_{1.1.2}) tebeiyyet yoluyla gerçekleşir. Açıktır ki, cismiyyetin ârız olduğu şey, bu şıkta mahalli yönlerde uzanımına sahip bir elverişliliğe dönüştürmediğinden, mahallin istiklâl yoluyla, yani cismiyyet anlamından bağımsız olarak bir mahall olması itibarıyla belirli bir yönde bulunması imkânsızdır.

(b_{1.1.2}) Mahallin tebeiyyet yoluyla belirli bir yönde bulunması ihtimaline geçildiğinde, Râzî bu ihtimalin anlamını netleştirmek için tebeiyyet yoluyla tehayyüz örneği olarak arazları ele alır. Arazlar, cevhere hulûl eder ve cevherdeki bulunuşları itibarıyla tehayyüze sahip olur. Bu durumu mahall-cismiyyet ilişkisine taşıyacak olursak, mahallin cismiyyete hulûl etmesi gerektiği sonucuna ulaşırız.¹⁶⁸ Ancak, Râzî bu durumun geçersizliğini açık bir imkânsızlık olarak kabul ettiğinden, ayrıntılı bir açıklama yapma gereği duymamıştır şeklinde ifade edilebilir. Bu ihtimalin geçersizliği, mahal ve cismiyyet arasındaki ilişkiye dair kabul ve kurgumuzla ilgilidir. Zira cismiyyetin mahalde hulûl ettiğini varsayılmışken, bu varsayım çerçevesinde, cismiyyeti ârız, mahalli ise cismiyyetin marûzu olarak kabul etmiştik. Dolayısıyla (b_{1.1.2}) seçeneği evvel emirdeki kurguya aykırı bir seçenektir.

Son ihtimal olan (b_{1.2}), mahallin belirli bir hayyizde tehayyüz etmemesi, yani herhangi bir mekânda bulunmaması ihtimalidir. Ancak bu ihtimalin gerçekleşmesi imkânsızdır. Eğer mahallin belirli bir hayyizde tehayyüzü söz konusu değilse ve bu durum imkânsız olarak değerlendirilirse, mahall açısından tehayyüz imkânsızken, cismiyyetin anlamı itibarıyla mümkün olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Bu durum, cismiyyetin belirli bir mahalle ârız olduğunu ifade etmeyi imkânsız kılar. Çünkü iki şeyi birlikte değerlendirdiğimizde, mahallin mekânda bulunmasının imkânsız, cismiyyetin ise mümkün olduğu bir durumda, cismiyyetin mahalline ârız olduğunu söylemek çelişkili olur. Zira mümkün olan bir durumun, imkânsız olan bir durumu gerektirmesi kabul edilemez.¹⁶⁹

(iv) şikkına geçilecek olursa, bu şık şu şekilde özetlenebilir: Yukarıda sayılan üç ihtimallerin hiçbirisi belirli bir mekânda ihtisâsın vücûbunun menşei değildir. Bu ihtimalin geçersizliği de açık bir şekilde görülmektedir. Zira bu durumda, belirli bir hayyizde

¹⁶⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/225.

¹⁶⁹ Mümkün, imkânsız bir durumu gerektirmemelidir. Zira mümkünün gerçekleşmesinin imkânsız bir durumu zorunlu kıldığı varsayıldığında, bu durum, onun vukûunun imkânsız olduğu sonucuna götürür. Ancak bu, başlangıçta vukûunu mümkün kabul eden kurguyla çelişir ve iki zıt durumun aynı anda bir araya gelmesine yol açar. Dolayısıyla, mümkün olanın gerçekleşmesi, imkânsız bir durumu gerektirmemelidir. bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliya mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/143; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/47-48.

ihtisâsın belirli bir cisim için söz konusu olması açıklanamaz hale gelir. Tüm cisimlerin muayyen mekâna olan mesafesi eşitken, bazı cisimlerin o mekânda bulunmasının, diğer cisimlere nazaran zorunlu olmasını izah etmek imkânsız hale gelir.¹⁷⁰

Râzî, nihayetinde cismin belirli bir hayyizde bulunmasının zorunlu olduğu görüşünü reddeder ve buna dayanarak, cismin belirli bir mekânda bulunmasının (B) mümkün olduğunu kabul eder. Cismin belirli bir hayyizle ilişkisinin zorunluluk değil de imkân temeline dayanması, aynı zamanda ekvânın yokluğunun mümkün olduğu sonucuna da götürür. Dikkat çekici olan, Râzî'nin bu temellendirme tarzını, daha sonra başvurduğu delillere kıyasla daha güçlü bulduğunu özellikle belirtmesidir.¹⁷¹

Delilin kurgusu, görüldüğü üzere, belirli bir hayyiz ile ihtisâsın vâcip mi yoksa mümkün mü olduğu üzerine inşa edilmiştir. Sükûn durumunda, muayyen bir hayyizle ihtisâsın vâcip olmadığı gerekçesiyle imkânına hükmedilmektedir. Ancak burada kritik bir soru gündeme gelir: Muayyen bir hayyizle ihtisâsın mümkün olması, hareketin yokluğunun da mümkün olduğunu zorunlu kılar mı? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün görünmemektedir. Zira hareketin tabiatı esasen muayyen bir hayyize mahsus olmaması üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu noktadan hareketle söz konusu delil, hareket için yokluğun mümkün olduğunu doğrudan ispat etmemektedir. Bu noktada ortaya çıkan temel soru şudur: *Nihâyetü'l-ukûl*'de hareketin yokluğunun imkânı ispat edilemediği takdirde, hareketin hudûsunun temellendirilmesi eksik mi kalmaktadır?

Nihâye'de delilin tamamlanmamış olması şüphesine şu şekilde yaklaşılabılır: Hareketin mâhiyeti ve Meşşâîlerle yürütülen tartışma dikkate alındığında, kadîm olan tikel bir hareketin sonsuzluğunu iddia eden bir tarafın olmadığı görülür. Hareketin ezeliyeti, ezeli bir hareket silsilesi üzerinden iddia edilmektedir; daha somut bir ifadeyle, feleğin sonsuz döngüleri üzerinden temellendirilmektedir. Tikel bir hareketin hâdis olduğu hususunda esaslı bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu husus göz önüne alındığında, Râzî'nin hareketin hudûsunu zaten *müsellem* bir öncül gibi varsayıp, daha zor ve ispata muhtaç gördüğü sükûnun yokluğunun imkânına odaklanan bir delil kurgulamış olduğu düşünülebilir.¹⁷² Zira

¹⁷⁰ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2015, 1/226.

¹⁷¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2015, 1/341.

¹⁷² Tikel bir hareketin hâdis kabul edilmesi, sonsuz bir hareketler silsilesinin de hâdis olduğu sonucunu zorunlu kılmaz. Zira ikincisi, daha nazari bir problemdir ve ancak teselsülün imkânsızlığına dair müstakil bir delillendirmeye temellendirilebilir.

hareketin hudûsu, zihin açısından daha açık ve "bedîhî" görünürken, sükûnun yokluğu daha fazla ispata muhtaç gibi görünmektedir.

Nitekim *el-İşâre*'de, küçük öncül olan ekvânın yokluğunun imkânını ispat sadedinde, ikinci bir delil kategorisi olarak *müşâhede temelli delil* öne çıkar.¹⁷³ Cüveynî ve Gazzâlî'de olduğu gibi, burada da gözleme dayalı olarak tespit edilen hudûs olgusundan hareketle hareket ve sükûnun hudûsu ispat ediliyor. Benzer şekilde, Râzî de bazı hareket ve sükûnların hâdis olduğunu müşâhede yoluyla temellendirmektedir. Zira bir cismin, hareket hâlinde önce sâkin, sükûn hâlinde önce ise hareketli olduğu doğrudan gözlemlenmektedir. Bu durum hem hareketin hem de sükûnun yok iken var olduklarını ve var olduktan sonra da tekrar yok olabildiklerini ortaya koymaktadır. Bu da her iki hâlin zorunlu olarak hâdis olduğunu göstermektedir.

Ekvânın bir kısmının hâdis olması ise, küllî anlamda yokluğun mümkün olduğu anlamına gelmiyor. *el-İşâre*'de yer alan bu açıklamalardan hareketle, bütün ekvân türleri için yokluğun mümkün olduğuna dair küllî bir ispatın henüz tamamlanmadığı söylenebilir. Özellikle hareket bağlamında, tüm hareketlerin yokluğunun mümkün olduğunu göstermek için -bir sonraki delilde de ele alınacağı üzere- *mütemâsiller bütün hükümlerinde zorunlu olarak ortaktır* kaidesine başvurulmuş olabilir. Her ne kadar bu ilke *el-İşâre*'de açık bir biçimde formüle edilmemiş olsa da, örtük bir şekilde delilin zeminini oluşturduğu düşünülebilir. Nitekim benzer bir varsayımın Cüveynî ve Gazzâlî'nin istidlâlinde de geçerli olduğunu daha önce ifade etmiştik.

İmam Râzî'nin hareket ve sükûnun hudûsunu ispat etmek ve ezeli olamayacağını temellendirmek için başvurduğu üçüncü yöntem, aslında Cüveynî ve Gazzâlî'nin açıkça tasrih etmemiş olsalar da ekvân için yokluğun düşünülebilir olduğunun ispatı için kullandıkları yöntemle örtüşmektedir. Bu yöntem, bir cismin belirli bir hayyizde zorunlu olarak bulunamayacağını göstermek amacıyla ontolojide esas alınan *mütemâsiller bütün hükümlerinde zorunlu olarak eşittir* ilkesine dayanmaktadır. Râzî de *mütemâsiller ilkesini* kullanarak (i) cisim, (ii) hayyiz ve (iii) cihet üzerinden birkaç farklı delil geliştirmekte ve aynı zamanda bu kaidenin farklı uygulama alanlarına da işaret etmektedir. Bu husus aynı zamanda ontolojik kabullerin, hudûs meselesi gibi bir problemin ele alınışı ve ispatındaki etkisinin açık bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

¹⁷³ bk. Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri = el-İşâre fî usûli'l-keâm*, 44.

Bu ilkenin cisimler üzerinden tatbikine bakıldığında, müşâhede yoluyla bazı cisimlerin belirli hayyizlerden çıktığını ve zorunlu olarak ilk hayyizlerine dönmediklerini gözlemlemekteyiz. Bu durum, cisimlerin belirli bir hayyizde bulunmalarının zorunlu olmadığını ve bir hayyizden başka bir hayyize geçmelerinin mümkün olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle bütün cisimler için hareketin mümkün olduğu sonucuna ulaşılır. Zira cisimler mütemâsildir ve *mütemâsiller bütün hükümlerinde zorunlu olarak eşittir*. Dolayısıyla, hareket ve sükûnun yalnızca bazı cisimler için değil, bütün cisimler için mümkün olduğu sonucuna varılmaktadır.¹⁷⁴

Mezkûr aklî ilkenin hayyiz kavramı ekseninde geliştirilen deliline baktığımızda, şu şekilde bir akıl yürütme öne çıkar: Eğer belirli bir cismin belirli bir hayyizde zorunlu olarak bulunması gerektiğini kabul edersek, o hâlde başka bir hayyizde bulunan başka bir cismin hayyizinin, ilk hayyizle ya aynı ya da farklı olması gerekir. Ancak farklılaşma (*ihtilâf*), yalnızca vücûdî bir anlama dayanmak zorundadır, çünkü yokluk üzerinden bir farklılaşmanın meydana gelmesi mümkün değildir. Hayyizin vücûdî bir şey olduğunu kabul ettikten sonra, ikinci merhalede onun işarete konu olup olamayacağını tartışmak gerekir.

Eğer hayyiz işarete konu olabiliyorsa, bu durumda iki ihtimal söz konusudur: (i) Hayyiz, cisme ait bir şeydir. Ancak bu durumda, cismin hayyizde bulunmasından söz edilemez ve bu, bir *devir* problemine yol açar. (ii) Hayyiz, cisme ait olmayan ancak yine de işarete konu olabilen bir şeydir. Bu durumda, hayyiz de mütehayyiz hâle gelir ve bu, bir teselsüle neden olur. Teselsül ise mümkün değildir.

Eğer hayyiz işarete konu olamıyorsa, bu durumda bir cismin o hayyizde bulunması da imkânsız hale gelir. Bu noktadan hareketle, hayyiz mutlak bir yokluk olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Eğer hayyiz mutlak bir yokluk ise, bir hayyiz mâhiyetinin diğer bir hayyiz mâhiyetinden farklı olması da mümkün değildir. Dolayısıyla, bir cismin belirli bir hayyizde bulunmasını zorunlu kılan herhangi bir sebep yoktur; zira *mütemâsiller bütün hükümlerinde eşittir*.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/341; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, 72-75; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/295; Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri = el-İşâre fî usûli'l-kelâm*, 44.

¹⁷⁵ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/339-340.

İmam Râzî, bir cismin belirli bir hayyizde zorunlu olarak bulunmasının imkânsızlığını temellendirmek amacıyla *cihet* kavramına dayalı bir akıl yürütme geliştirir. İlk olarak, mütehayyizi mürekkep ve basit şeklinde ikiye taksim etmektedir. Mürekkep olması kabul edildiğinde, tanım gereği basitlerden oluşması gerekir. Mürekkebi oluşturan basitlerden birini ele aldığımızda, her mütehayyizin zorunlu olarak iki cihete sahip olduğu ve bu iki cihetin farklı şeylerle temas ettiği bilinir. Cismin yönlerini sağ ve sol olarak düşündüğümüzde, eğer bu iki yön mâhiyet açısından farklılaşırsa, basit olduğu varsayımı geçersiz hâle gelir; zira cihetlerin mâhiyet bakımından farklılaşması, zorunlu olarak bileşik bir yapıyı gerektirir. Bu nedenle bir cismin birliğini koruyabilmesi için yönlerinin mâhiyet açısından eşit olması gerektiği kabul edilir. Eğer her iki yön de de aynı mâhiyete sahipse, bir yönün (örneğin sağın) diğer yönün (solun) yerine geçmesi aklen mümkün hâle gelir. *Mütemâsiller bütün hükümlerinde zorunlu olarak eşittir* ilkesine göre, aynı durum diğer yön için de geçerli olmalıdır. Sonuç olarak, eğer bir yön ötekine dönüşebiliyor veya o konuma hareket edebiliyorsa, cismin belirli bir konumda zorunlu olarak sükûn hâlinde olduğu söylenemez.¹⁷⁶

İmam Râzî, bizim tasnifimize göre dördüncü delil kategorisi olarak, *Meşşâî yaklaşıma yönelik ilzâmî delil* olarak ifade ettiğimiz delile başvurarak ezelî sükûnun zevâlinin mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Onlara göre, felekler dâima hareket hâlinindedir ve bu hareket sürekli ve ezelîdir. Unsurlardan oluşan cisimler açısından ise dairesel ve doğrusal hareketin mümkün olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu durumda, unsurlar ve felekler bağlamında hareketin mümkün olduğu açık bir şekilde kabul edildiğine göre, ilzâmen sükûnun zâil olabileceğini söylemek de mümkündür.¹⁷⁷

1.3.1.3.2.2 *Ezelî olan Zâil Olmaz* İlkesinin Tatbîki Delili: Büyük Öncülün Tahlili

"Yokluğu mümkün olanın kadîm olması imkânsızdır" önermesi veya diğer bir ifadeyle *ezelî olan zâil olmaz* ilkesi, Râzî tarafından kapsamlı biçimde ele alınmış, bu önerme etrafındaki itiraz ve tartışmalar ayrıntılı olarak incelenmiştir. İlk olarak kendisinden önceki kelâmcıların bu öncülün ispatına dair açıklamalarını incelemek yerinde olacaktır.

Kādî Abdülcebbar, aklî bir kaide olarak değerlendirilebilecek bu önermeyi şu şekilde temellendirir: Kadîm olanın yok olması imkânsızdır, çünkü kadîm olan zât *sıfat-ı nefsiyye*

¹⁷⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/340-341; Râzî, *el-Erba'în*, 1/36-37; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/294.

¹⁷⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/341; Râzî, *el-Erba'în*, 1/36-37; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/294.

ile kadîmdir ve bu sıfatın Allah Teâlâ'dan ayrılması mümkün değildir. Bu delilin ispatı açısından iki temel hususun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir: (i) Kadîm varlığın *sıfat-ı nefsiyye* ile kıdem kazandığı ve bu sıfatın Allah Teâlâ'dan ayrılmasının imkânsızlığı, (ii) Kadîm zâtın yok olmasının imkânsızlığı.

Kādî Abdülcebbar, (i) numaralı hususu ispatlamak için *sebr ve taksim* yöntemine başvurur. Ona göre, kadîm bir varlığın *sıfat-ı nefsiyye* ile kadîm olması dışında iki ihtimal daha vardır: (a) Bir fâilin tesiriyle kadîm olması. Ancak bu ihtimal geçersizdir; zira bir fâil, tesir ettiği şeyi zorunlu olarak öncelemelidir. Kadîm olan ise, bir başkası tarafından önceleme kabul etmez. Dolayısıyla bir fâilin tesiriyle kadîm olması imkansızdır. (b) Kıdemin zâta eklenen vücûdî bir sıfat aracılığıyla kazanılması. Ancak bu durumda iki seçenek ortaya çıkar: Eğer bu sıfat hâdis ise, mevsûfunu kadîm kılamaz. Eğer sıfatın kendisi kadîm ise, bu kez sıfatın mevsûfunu kadîm kılması, mevsûfun sıfatı kadîm kılmasına göre daha öncelikli değildir. Dolayısıyla geriye sadece (c) ihtimali kalır: Kadîmin *sıfat-ı nefsiyye* ile kıdem kazanması. *Sıfat-ı nefsiyyenin* zâttan ayrılması ise imkânsızdır, zira bir varlığı belirli bir mevsûf hâline getiren bizzat o sıfattır. Bu durumda, kadîm varlığın *sıfat-ı nefsiyye* ile kadîm olması zorunlu hâle gelir ve bu sıfatın mâhiyeti gereği de zâttan ayrılması mümkün değildir.¹⁷⁸

Kādî Abdülcebbar, istidlâlinin devamında (ii) numaralı hususu, yani kadîm zâtın yok olmasının imkânsızlığını temellendirir. Bu sonucu ispatlamak için şu delili öne sürer:

- (1) Kadîm olan bakîdir.
- (2) Bâkî, ancak zıddı veya zıddı mesabesinde olan bir şey ile ortadan kalkabilir.
- (3) Kadîmin ne bir zıddı ne de zıddı mesabesinde bir şey bulunmaktadır.

Bu durumda, *sıfat-ı nefsiyye* ile kadîm olan bir varlığın yok olması mümkün değildir.¹⁷⁹

İmam Cüveynî, Kādî Abdülcebbar'dan ayrılarak, aynı meseleye farklı bir delil kurgusuyla yaklaşır. Ona göre kadîm varlığın belirli bir anda herhangi bir sebebe dayanmaksızın yok olduğu varsayıldığında, bu yokluk ya zorunlu (vâcib) ya da mümkün (câiz) olacaktır. Yokluğun zorunlu kabul edilmesi, varlığın devamının imkânsız olması anlamına gelir ki bu, kadîm varlığın tanımıyla çelişir. Zira başlangıcı olmayan bir varlığın, zaman içindeki anlar arasında mâhiyet açısından hiçbir fark yokken ve zamanın varlık veya yokluk

¹⁷⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/176.

¹⁷⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/175.

üzerinde belirleyici bir etkisi bulunmazken, belirli bir anda yok olması aklen mümkün değildir. Böyle bir varsayım, sebepsiz ve keyfi bir geçişi ifade eder.¹⁸⁰

Kadîm bir varlığın yokluğunun mümkün olduğu varsayıldığında, yokluğunu gerektirebilecek sebepler dört temel başlık altında incelenebilir:

1. Yok edici bir sebebin varlığı,
2. Kadîm varlığın zıddı tarafından ortadan kaldırılması,
3. Kadîmin varlık şartının ortadan kalkması,
4. Kadîm varlığın bekâsının sona ermesi.¹⁸¹

İmam Cüveynî, bu sebeplerin her birini tek tek ele alarak kadîm bir varlığın yokluğunun aklen mümkün olmadığını göstermeye çalışır:

1. Yok edici bir sebebin varlığı imkânsızdır. Çünkü yokluk şeklindeki bir etki, herhangi bir fail veya sebep tarafından gerçekleştirilemez. Tesir ancak varlık şeklinde düşünülebilir; yokluk ise makdûr olarak kudretin konusu olamaz.¹⁸²
2. Zıtlık, ancak ortak bir mahalde bulunan iki mâna arasında gerçekleşebilir. Ancak İmâm Cüveynî, *tenezzülen*, yine de kâdîm varlığın zıddı tarafından ortadan kaldırılmasının imkânsızlığını açıklar. Eğer zıt olan varlık kadîm ise iki ihtimal vardır: Kadîm varlık ya zıt varlıktan önce yok olmuş ve ardından zıt varlık meydana gelmiştir ya da zıt varlık, kadîm varlıkla aynı anda mevcut olup onu yok etmektedir. İlk ihtimal geçersizdir, çünkü bu durumda zıt varlık, gerçekte kadîm varlığı ortadan kaldıran sebep değildir. İkinci ihtimal ise zıtların aynı anda var olmasını gerektirdiği için aklen mümkün değildir.¹⁸³ Ayrıca, kadîm olan iki zıttan birinin diğerini ortadan kaldırmada herhangi bir önceliği bulunmaz.¹⁸⁴
3. Kâdîmin varlık şartının ortadan kalkmasıyla yok olması ihtimali de imkânsızdır. Çünkü kâdîmin varlığının hâdis bir şarta bağlı olduğu düşünüldüğünde, kâdîm varlık meşrûr olarak bu şarttan önce mevcut olmuş olacaktır. Bu durumda, kâdîm

¹⁸⁰ bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 195; Cüveynî, *el-İrşâd*, 42.

¹⁸¹ bk. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, ed. Richard M. Frank (Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981), 195. Kadîm varlığın bekâsının ortadan kalkması ihtimaline İmam Cüveynî yalnız *eş-Şâmil* adlı eserinde yer vermektedir. Bu ihtimale *el-İrşâd*'da değinmemektedir.

¹⁸² bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 196; Cüveynî, *el-İrşâd*, 42.

¹⁸³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 195.

¹⁸⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 43.

varlık ile hâdis bir şart arasında böyle bir bağ kurulması aklen mümkün değildir.¹⁸⁵ Kâdîm varlığın varlık şartı olduğu düşünülen şartın kâdîm olması durumunda ise, o şartın ortadan kalkması için bir sebep aranması gerekecek ve bu durum bir teselsüle yol açacaktır. Teselsül ise aklen imkânsızdır.¹⁸⁶

4. Kadîm varlığın bekâsının sona ermesi sebebiyle yok olması da mümkün değildir. Zira kadîm varlığın bekâsı da kadîmdir ve bekânın ortadan kalkmasının imkânsızlığı, doğrudan kadîm varlığın ortadan kalkmasının imkânsızlığıyla aynıdır.¹⁸⁷

İmam Cüveynî'nin ardından talebesi Ebü'l-Kâsım el-Ensârî ve İmam Gazzâlî, Cüveynî'nin geliştirdiği bu delil ve taksimatı büyük ölçüde muhafaza ederek benzer gerekçelerle bu ihtimalleri elemişlerdir.¹⁸⁸

Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-İşâre* ve *el-Metâlib* gibi eserlerinde, temelleri İmam Cüveynî'ye dayanan delili ele alır ve benimser.¹⁸⁹ Râzî, bu aklî ilkenin Eş'arîlerce geliştirilen temellendirmesini benimser ve kendi eserlerinde bu yaklaşımla ele alır. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar tarafından ortaya konan temellendirilmeye de kısaca temas ederek, bunun Mutezile'nin meşâyihî tarafından kullanılan bir yöntem olduğunu belirtir ve bu yöntemin zayıf olduğunu vurgular.¹⁹⁰ Râzî'nin bu değerlendirmesini muhâkeme edecek olursak, Kâdî Abdülcebbar'ın delilinin özü itibarıyla İmam Cüveynî'nin ortaya koyduğu delilden ayrılmadığını belirtmek gerekir. Kadîm varlığın *sıfat-ı nefsiyye* ile kadîm olması, cumhurun tutumuna münâfi değildir. Ancak *sıfat-ı nefsiyye*yi ortadan kaldıracak ihtimallerin onun zıddıyla sınırlandırılması, delilin omurgasının nispeten zayıf kalmasına neden olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kâdî'nin delilinin yeterince güçlü olmadığı söylenebilir.

¹⁸⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 196.

¹⁸⁶ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 42; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 196.

¹⁸⁷ bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 196.

¹⁸⁸ bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 103-105; Ensârî, *el-Gunye fî'l-keîâm*, 1/307-309. Gazzâlî, kadîm bir varlığın yok olmasına sebep teşkil edebilecek üç aklî ihtimali ele almakta ve bu noktada İmam Cüveynî'nin söz konusu ihtimallerin iptaline dair açıklamalarını büyük ölçüde muhafaza etmektedir. Bu sebeple, ihtimallerin iptaline dair açıklamalar arasındaki ince farklılıklara burada değinilmemektedir. Ayrıca, kadîmin bekâsının ortadan kalkması ihtimali, Cüveynî'nin de belirttiği üzere, yeterince açık görülerek ayrı bir gerekçelendirmeye tabi tutulmamıştır. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî de hocası Cüveynî'nin istidlâl tarzını büyük ölçüde aynen muhafaza etmiştir.

¹⁸⁹ Örneğin, kelâm sıfatının bekâsını ispat etmek amacıyla Eş'arîlere nispet ettiği bu delilden yararlanarak, kelâm sıfatının bâkî olduğunu temellendirmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/340-342.

¹⁹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/342. Râzî, delili şu şekilde aktarır: Kadîm olan şey, li-zâtihî mevcuttur ve bu niteliğe sahip olan her şeyin yok olması imkânsızdır.

Râzî'nin Eş'arîlerin deliline yönelik kayda değer katkılarından biri, kadîm bir varlığın yok olmasına sebebiyet verebilecek muktezîlerin üç kısımına sınırlı olduğunu hasrın aklî oluşu üzerinden açıklamasıdır.¹⁹¹ Hasrın aklî oluşuna dair izâhâtı ise şu şekilde özetlenebilir:

Kadîm bir varlığın yokluğu ya zâtından ya zâtının ayrılmaz bir lâzımından yahut zâtına lâzım olmayan bir sebepten kaynaklanabilir. İlk iki ihtimalin gerçekleşmesi imkânsızdır; zira bu durumda kadîm varlığın sürekli olarak yoklukla nitelenmesi gerekir ki bu, kadîmin tanımıyla çelişir. Zâtına lâzım olmayan sebepler ise ademî veya vücûdî olabilir. Ademî muktezîler arasında, kadîm varlığın mevcudiyetinin kendisine bağlı olduğu bir şartın ortadan kalkması zikredilebilir. Vücûdî muktezîlere gelince, bunlar ya ihtiyârîdir ya da zorunlu. İhtiyârî bir müreccih, kadîm varlığı ortadan kaldıran bir fâil olabilir. Zorunlu müreccih ise, kadîm varlığın yokluğunu gerektiren bir zıddın mevcudiyetidir.¹⁹²

Râzî, “*ma sebete kîdemuhu istehâle ademuhu*” önermesinin ispatı için, kendi kelâm eserlerinde benimsediğini ve geliştirdiğini belirttiği; çalışmamızda ise “*ilzâmî karakterli ezeli süreklilik delili*” olarak adlandırdığımız şu argümanı ileri sürer:

Kadîm bir varlık ya (A₁) yokluğu imkânsız olan bir hakikate sahiptir ve *vâcip li-zâtihî*dir ya da (B₁) yokluğu mümkün olan bir hakikate sahiptir ve *mümkün li-zâtihî*dir. (A₁) söz konusu ise, bu varlığın yok olması düşünülemez. Fakat eğer (B₁) söz konusu ise, mümkün olup var olduğundan ve varlığı yokluğuna göre daha râcih olmadığından, var olmak için bir tercih edici ilkeye ihtiyaç duyar. Zira varlık ve yokluk arasında eşit mesafede bulunan bir şeyin mevcut olması, tercih eden bir nedenin varlığını gerektirir.

Bu noktada, tercih edici ilke ya (B_{1.1}) fâil-i muhtârdır ya da (B_{1.2}) mûcib bi'z-zâtıdır. Tercih edici ilke (B_{1.1}) fâil-i muhtâr ise, fâil-i muhtârın ezeli bir varlığı meydana getirmesi imkânsızdır. Zira fâil-i muhtârın tesirinin kasıt ve iradeye dayalı olması sebebiyle, bu türden bir tesirin hâdis olması gerekir. Bu durumda, ezeli bir şeyin hâdis olması

¹⁹¹ Aklî hasır (الحصر العقلي), bir meselede akıl yürütme yoluyla mümkün tüm ihtimalleri kuşatıp başka bir seçeneğe yer bırakmaksızın sınırlama yöntemidir.

¹⁹² Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri* = *el-İşâre fî usûli'l-keîâm*, 46-48; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliya mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/324.; Bu taksimin benzerine el-İrşâd şârihlerinden Ebü'l-İzz Tâceddîn el-Mukterah el-Ezdî eş-Şâfiî'de de (ö. 626/1229) rastlıyoruz. Bk. Muzaffer b. Abdullah el-Mısri Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-i'tikâd* (Rabat: Merkezi Ebi'l-Hasen el-Eş'arî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Akdiyye, ts.), 1/196-197.

gerekecektir ki bu, açık bir şekilde imkânsızdır. Çünkü başlangıcı bulunmayan bir mevcudiyet anlamına gelen kadîm, hâdisten başkadır.

Tercih edici ilke (B_{1.2}) mûcib bi'z-zât ise, mûcib bi'z-zâtın etkisinin bir şarta bağlı olup olmadığı incelenmelidir. Şayet bu tesir bir şarta bağlı değilse (B_{1.2.1}), bu durumda illetin ortadan kalkması imkânsızdır ve dolayısıyla ma'lûlün, yani ezeli varlığın da ortadan kalkması mümkün değildir. Eğer tesir bir şarta bağlıysa (B_{1.2.2}), bu şart ya (B_{1.2.2.1}) vâcip ya da (B_{1.2.2.2}) mümkündür.

Şayet şart (B_{1.2.2.1}) vâcip ise, hem şartın hem de illetin ortadan kalkması imkânsızdır. Dolayısıyla, bu şarta bağlı olan varlığın da yok olması mümkün değildir. Eğer şart (B_{1.2.2.2}) mümkün ise, bu şartın varlığını gerektirecek nedenler arasında bir teselsül ortaya çıkar. Teselsül ise aklen imkânsızdır. Ya da bu teselsül zorunlu olarak vâcip bir şartta son bulacaktır ki, bu durumda yine şartın ve illetin yok olması mümkün değildir. Dolayısıyla kadîm varlık ya doğrudan vaciptir ya da vâcibin ma'lûlüdür; her iki durumda da ortadan kalkması imkânsızdır.¹⁹³

Bu delilden, yokluğun kendisi için mümkün olduğu bir varlığın zorunlu olarak hâdis olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Bu durumda, kadîm bir varlık açısından yokluğun mümkün olmadığı ispatlanmakta ve bu varlığın zorunlu olarak varlığını sürdüreceği, yani yokluğunun imkânsız olduğu ortaya konmaktadır. Buna bağlı olarak, ezelde var olan ancak sonradan yokluğu mümkün hâle gelen bir varlık kategorisinin bulunamayacağı anlaşılmaktadır. Kadîm varlıkların yalnızca ezeli değil, aynı zamanda ebedî olduğu sonucu elde edilmektedir. Yokluğun kendisine ilisebileceği kategori ise zorunlu olarak hâdisler kategorisidir.

Râzî'nin bu delili değerlendirilirken şu önemli hususa dikkat edilmelidir: Bu delil, aslında Râzî'nin *nefsü'l-emrde* geçersiz gördüğü Meşşâî kabuller üzerine inşa edilmiş, ilzâmî nitelikte bir argümandır. Zira delilin temel yapısı, “mümkün kadîm” ile “zorunlu kadîm” ayrımı üzerine kurulmuştur. Mümkün kadîmin imkânı ise mûcib bi'z-zât anlayışına dayanmaktadır. Râzî her ne kadar mûcib bi'z-zât anlayışını kategorik olarak

¹⁹³ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/226-227; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 103-104; Râzî, *el-Erba'in*, 1/36; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, 72; Râzî, *el-Mulahhas*, 2021, 3/554-555; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 1/326; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/296-297.

reddetse de,¹⁹⁴ kadîmin yokluğunun imkânsızlığını ispat etmek için İbn Sînâ'nın mûcib bi'z-zât anlayışı üzerine inşa ettiği ve âlemin kıdemini ispatlamak için kullandığı *tam illet argümanının* özünü kullanmıştır.

Tam illet argümanının takrirî sadedinde İbn Sînâ ilk olarak âlem, varlık kazanma bakımından Allah Teâlâ'ya muhtaç olduğu için bir sebep tarafından öncelenerek vücûda geldiğini ve bu anlamda mümkün olduğunu belirtir.¹⁹⁵ Argümana göre Tanrı'nın âleme tesir etmesi için gerekli şartlar ya ezelde tamamlanmıştır ya da tamamlanmamıştır. Eğer tamamlanmamışsa, sonradan oluşmaları gerekecektir ki, bu da teselsül sorununa yol açar. Dolayısıyla şartların ezelde tamamlanmış olması zorunludur. İlet tam olduğunda eserin varlığı zorunludur; çünkü illet mevcutsa, eserin gecikmesi mümkün değildir.¹⁹⁶ Dolayısıyla söz konusu delil, kadîm bir mümkün kategorisinin zorunlu olduğunu ortaya koyar. Ayrıca, illet ile ma'lûl arasındaki ayrılmazlık ilkesi gereği, kadîm bir mümkünün, illeti intifâ etmeyeceğinden, varlığını sürdürmeye devam etmek zorundadır. Bu delilin özü, Râzî'nin *ilzâmî karakterli ezeli süreklilik delili*yle örtüşmektedir. Sonuç olarak *ilzâmî karakterli ezeli süreklilik delili*, Râzî'nin felsefî geleneğin sunduğu imkân ve araçları kendi hudûs teorisini desteklemek amacıyla -ilzâmî nitelikte dahi olsa- kullandığının önemli bir göstergesidir.

Ezeli olan zâil olmaz ilkesi bağlamında değinilmesi gereken bir başka husus, bu ilkenin “hiçbir ezeli zâil olmaz” şeklinde mutlak genellikte anlaşılmasının doğurabileceği sakıncalardır. Zira kaide bu şekilde yorumlandığında, ezeli bir adem hâlinin ortadan kalkarak varlığa dönüşmesi de imkânsız kabul edilmelidir. Bu sebeple, kaidenin kapsamının tahsîse tabi tutulması gereklidir. En uygun tahsîs biçimi şu şekilde ifade edilebilir: “Hiçbir vücûdî ezeli zâil olmaz.”¹⁹⁷ Bu tahsis sayesinde, ezeli bir ademin ortadan kalkması herhangi bir çelişki doğurmaz. Söz konusu kaidenin sınırları ve vücûdîlik kaydının hangi tür ezeliyetleri dışarda bıraktığı meselesi ise, ileride bu kaideye yöneltilen itirazlar bağlamında daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

¹⁹⁴ Allah Teâlâ'nın mûcib bi'z-zât olmasının imkânsız olduğu ve fâil-i muhtâr olması gerektiği yönündeki görüşü için bk. örneğin Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/323-327.

¹⁹⁵ bk. M. E. Marmura, “Avicenna and the Kalâm”, ed. Fuat Sezgin, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991), 180.

¹⁹⁶ bk. İbrahim Halil Üçer, “Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları”, *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İbrahim Halil Üçer - İhsan Fazlıoğlu (Ankara: İLEM Yayınları, 2020), 345.

¹⁹⁷ Kaidenin vücûdî şeylerle tahsis edilmesi gerektiğine dair açıklama için bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/282.

1.3.1.3.2 Kümûn-Zuhûr ve Arazların İntikâlinin İmkânsızlığı

Bu başlık altında, ekvânın hudûsu bağlamında kümûn-zuhûr, arazların intikâli ve arazın arazla kâim olmasının imkânsızlığı meselelerine Râzî'nin getirdiği özgün çözümü tartışacağız. Ona göre, önceki kelâmcılar bu üç hususun imkânsızlığını ispat etmek adına gereksiz yere uzun ve yorucu tartışmalara girişmişlerdir.¹⁹⁸ Oysa Râzî, *hulfî hudûs delilinin* ispatı bağlamında söz konusu üç durumun imkânsızlığını göstermek için iki delil ileri sürer ve bu iki delilin meseleyi nihai çözüme kavuşturduğunu belirtir. Bu deliller ise şu şekildedir:

1. Sükûn, cismin belirli bir hayyiz ile kurduğu muayyen bir izafettir. Râzî, sükûnu gerektiren unsurun -halleri benimseyen bazı kelâmcılarda olduğu gibi haller olduğunu kabul etmediğinden- bu izafetin¹⁹⁹ ortadan kalkmasını, sükûnun hâdis hâle geldiğini göstermek için yeterli addeder.
2. Bu probleme sunulan ikinci cevap ise, âlemin hudûsunu esasen cismin ezelde hareketli ya da sâkin olmasının imkânsızlığı üzerine kurulu *hulfî hudûs delili* ile ispatlanması halinde geçerlidir. Buna göre kümûn-zuhûr ve arazların intikâli kabul edilse bile, cismin ezelî durumu düşünüldüğünde iki ihtimal söz konusu olur: (i) Cisim ezelden ebede kadar hiçbir değişikliğe uğramadan bir hal üzere varlığını sürdürür ve sükûn durumu olur. (ii) Cisim, bu iki hâl arasında bir değişime maruz kalır ve hareket durumu söz konusu olur. *Hulfî hudûs delili* de her hâlükârda cismin ezelde sâkin veya hareketli olmasının imkânsızlığını ispatlar niteliktedir.²⁰⁰

Râzî, buna bağlı olarak, *meşhur hudûs delilinin* genel olarak hâller esasına dayandırılmasının, kümûn-zuhûr ve arazların intikâli gibi meselelerin iptali sırasında kaçınılmaz biçimde karmaşık tartışmalar ve güç istidlâllere yol açacağını belirtir. Bununla birlikte, delilin hâller teorisi zemininde savunulmasının da mümkün olabileceğini ima eder.²⁰¹

1.3.2 Büyük Öncülün İspatı: Teselsülün İmkânsızlığının İspatı

“Hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir” şeklindeki büyük öncülün ispatı, esasen dördüncü tez olan teselsülün imkânsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Bunu daha açık biçimde

¹⁹⁸ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/296.

¹⁹⁹ Buradaki izafetten kasıt, onun *nisbet gerektiren arazlar* kategorisi altında yer almasıdır.

²⁰⁰ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/296.

²⁰¹ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/338-339.

ifade etmek gerekirse: Cismin kendisinden ayrılması mümkün olmayan arazların hâdis olduğu ve cismin bu arazlardan bağımsız bir şekilde varlık kazanamayacağı kabul edilse bile, bu durum tek başına zorunlu olarak cismin hudûsunu ispatlamaya yeterli değildir. Çünkü sonsuz hâdis arazlardan oluşan bir silsile varsayıldığında, üçüncü tez olan “cismin arazlardan ayrılmazlığı” ilkesi zarar görmeden korunur ve böyle bir durumda, cismin her bir muayyen arazi öncelemesi mümkün olduğu için, netice itibarıyla arazın hudûsu, zorunlu olarak cismin hudûsunu gerektirmez. Bu nedenle, arazın hudûsunun cismin hudûsunu zorunlu kılması, sonsuz hâdisler silsilesinin imkânsızlığının ispat edilmesine bağlıdır. Teselsülün imkânsızlığı ortaya konduğunda ise, cismin sonsuz sayıdaki hâdis arazları öncelemesi mümkün olmayacak. Böylece cismin arazları öncelemesi, nihayetinde kendisinden önce var olması mümkün olmayan muayyen bir hâdis arazda sona erecektir. Böylece o arazın hudûsu da zorunlu olarak cismin hudûsunu gerektirecektir.

Teselsülün farklı türlere ayrıldığını dikkate aldığımızda, cisme ârız olan sonsuz hareketin hangi teselsül türüne dâhil olduğunu belirleyebilmek için söz konusu türlerin kısaca zikredilmesi yerinde olacaktır. Bu çerçevede, Gelenbevî’ye atfen şu açıklamaya yer verilir:

“Gelenbevî’nin aktarımına göre bilfiil olan teselsül ise kendi içerisinde altıya ayrılmaktadır: (i) illet cihetinden sonsuz elemanlar, (ii) ma’lûl cihetinden sonsuz elemanlar, (iii) hem illet hem de ma’lûl cihetinden sonsuz elemanlar, (iv) eş zamanlı, aralarında illiyet ilişkisi bulunmayıp vazî tertip bulunan sonsuz elemanlar, (v) vazî ya da tabîi bir tertibe sahip olmayan sonsuz elemanlar ve (vi) sonsuz ardışık elemanlar. Gelenbevî, bu bilgileri verdikten sonra bilfiil teselsülün ilk dört türünün geçersizliği hususunda da kelâmcılar ile Meşşâî filozoflar arasında fikir birliği olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla taraflar arasındaki ihtilaf, tertipsiz ve ardışık olguların bilfiil sonsuzluğu hususundadır.”²⁰²

Bu tasnif ve Gelenbevî’nin değerlendirmesi dikkate alındığında, semavî cisimlerde meydana gelen sonsuz hareketlerin teşkil ettiği teselsülün, altıncı tür olan *sonsuz ardışık elemanların* oluşturduğu teselsüle tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim Râzî, “hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir” önermesinin ispatında doğrudan bu tür bir teselsülü geçersiz kılmaya çalışmaktadır.

Kelâmcıların meşhur hudus delilinin dördüncü tezinin ispatında Râzî’nin kullandığı delilleri ayrı ayrı incelemek mümkündür.²⁰³ Öncelikle Râzî’nin kendisinden önceki

²⁰² Bu tasnif için bk. M. Necmeddin Beşikci, “Mehmed Emin Üsküdârî’nin Şerhu’l-Berâhîni’l-Hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki”, *Nazariyat* 8/1 (Nisan 2022), 101. Beşikci, İsmail Gelenbevî’nin *Hâşiyetü’l-Gelenbevî ‘alâ Şerhi’l-Celâli’d-Devvânî ‘ale’l-‘Akâ’idi’l-‘Adudiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2017), 1/197–198’e dayanarak bu sınıflamayı yapmaktadır.

²⁰³ Dördüncü tezin tartışma ve gelişimini büyük ölçüde “Râzî öncesi kelâmı argümanın tarihi” başlığı altında ele aldığımızdan, burada doğrudan Râzî’nin eserlerinde meselenin ele alınışına odaklanıyoruz.

kelâmcıların teselsülün iptalinde kullandıkları *mereolojik ilkeye* dair değerlendirmesine değinilecek, ardından, hem *kelamcılarının meşhur hudus delilinin* tartışması çerçevesinde hem de *hulfi hudûs* delilinde sıklıkla başvurduğu iki temel delil incelenecektir. Sonrasında ise, teselsülün iptali kapsamında ileri sürülen ve daha sık başvurulan delillere dair genel bir özet sunulacaktır. Teselsülün iptaliyle ilgili formüle edilen delillerin bir bölümü, ispat edilmek istenen sonluluğun özellikle feleğin hareketinin sonluluğu olması nedeniyle feleğin hareketi etrafında şekillenmiştir.

Mereolojik ilkenin dayandığı temel varsayım, parçalar hakkında geçerli olan hükmün bütün hakkında da geçerli olmasıdır. Nitekim bu prensibin kayıtsız şartsız doğru sayılması hâlinde, örneğin toplamda “on” unsurdan oluşan bir bütünün her parçasının da "on" olmakla nitelenmesi gibi apaçık bir saçmalık ortaya çıkar. Öte yandan, kavim-zencî örneğinde görüleceği üzere, bazı durumlarda her parçanın sahip olduğu özellik gerçekten de bütünün aynı özelliğe sahip olmasını zorunlu kılar; kavmin bütün fertlerinin zencî oluşu, kavmin tamamının zencî olmasını gerektirir. Ancak Râzî’ye göre, parçaların tek tek hâdis oluşundan hareketle bütünün de hâdis olduğuna zihinsel bir sıçrama yapmak, kavim örneğindeki gibi bir zorunluluğa sahip değildir.

Râzî pozisyonunu daha güçlü hâle getirmek için şöyle bir nakzı gündeme getirir: Tek tek her bir cisim ve onun muhtemel bütün hayyizleri ele alındığında, bir cismin her bir hayyizden hâlî olması mümkündür; aksi takdirde bütün cisimlerin aynı hayyizle nitelenmeleri gerekirdi ki bu imkânsızdır. Bu durumda, mereolojik ilkenin geçerli olduğu varsayılırsa, tek tek her bir hayyizden hâlî olma imkânı bulunan bir cismin bütün hayyizlerden birden hâlî olması da mümkün olmak durumundadır.²⁰⁴ Râzî, bu nakz örneğiyle mereolojik ilkeye dayalı teselsül iptali yönteminin geçerliliğini temelden sarsar.

Râzî’nin teselsül tartışmalarında daha sık başvurduğu iki delil şu şekildedir:

1. Tikel hareketlerin yokluk silsilesi delili: Feleğin tikel bir hareketi başlayıp bitmektedir. Hareketin mâhiyetini ikiye ayıracak olursak, biten kısmı (i) yokluk, başlayan kısmı ise (ii) varlıktır. Sonsuz hareket döngüsüne sahip bir feleğin zorunlu bir sonucu olarak, her tikel hareket başka bir tikel hareketin yokluğuyla öncelenmiş olacaktır. Yokluklar arasında bir sıradüzeni olmadığını dikkate alırsak, bu durumda ezelde sonsuz yokluklar bir araya gelmiş

²⁰⁴ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-‘ukûl*, 2015, 1/344.

olacaktır. Sonsuz yoklukların hareketin (ii) kısmıyla bir araya gelmesi ise imkânsızdır. Zira bu durumda, önceleyen (i) yokluk ile öncelenen (ii) varlık bir araya getirilmiş olacaktır. Buna göre hadislerin bir başlangıcının olması gerektiği sonucuna varılır.²⁰⁵

2. Burhân-ı tatbîk delili:²⁰⁶ Burhân-ı tatbîkin farklı versiyonları olsa da, Râzî'nin takriri şu şekildedir: Bugünden ezeli geçmişe kadar meydana gelen hâdiseleri S_1 , Nuh Tufanı'ndan ezeli geçmişe kadar meydana gelen hâdiseleri ise S_2 sembolleriyle ifade edelim. Bu durumda S_1 'in S_2 'ye kıyasla daha uzun olduğu açıktır. Çünkü S_1 , Tufan ile bugün arasındaki hâdiseleri de kapsarken, S_2 'de bu kısım bulunmamaktadır.

Bu durumda, S_1 'in S_2 'ye kıyasla içerdiği fazlalık olan kısmı Z sembolüyle gösterelim. Yani:

$$S_1 = S_2 + Z$$

Burada Z , Tufan ile bugün arasındaki fazlalık olan zaman dilimidir. Şimdi, S_2 'nin fertleriyle, kendilerine karşılık gelen S_1 'in fertleri arasında ezeli geçmişe kadar birebir eşleştirme yapmak mümkündür. Ancak eğer S_2 , S_1 'e kıyasla mütenâhi taraftan herhangi bir eksiklik göstermiyorsa, o hâlde Z ile Z 'siz olan iki silsile eşit kabul edilmiş olur. Ancak $S_1 = S_2 + Z$ olduğuna göre, Z 'nin varlığı ile yokluğu arasında bir fark olması gerekir ki, aksi açık bir çelişkidir ve imkânsızdır. Diğer taraftan, eğer mütenâhi taraftan eşleştirme devam ettirilirken, S_1 'in bazı fertlerine karşılık gelen fertler S_2 'de bulunamaz ve eşleştirme tamamlanamazsa, bu durumda S_2 'nin mütenâhi taraftan sonlu olduğu ortaya çıkar. Bu ise, aynı zamanda onun ezel yönünden de sonlu olmasını gerektirir. O hâlde, S_2 sonlu olduğuna göre, Z 'nin eklenmesiyle meydana gelen S_1 'in de zorunlu olarak sonlu olması gerekir. Dolayısıyla, her iki silsilenin de ezel yönünden sonlu olduğu sonucu kaçınılmazdır.²⁰⁷

²⁰⁵ bk. Râzî, *el-Erba'în*, 1/33; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/228.

²⁰⁶ Burhân-ı tatbîk delilinin ilk izlerine Mu'tezilî düşünür İbrâhîm en-Nazzâm'da ve İbn Sînâ'dakine yakın formuyla Meşşâî okulun kurucusu Kindî'nin eserlerinde rastlanmaktadır. İbn Sînâ tarafından sistemeleştirilen ve Şehristânî tarafından Sünnî literatürde yeniden inşa edilen tatbîk delili, teselsül tartışmalarının temel dayanak noktalarından birini oluşturmaktadır. Bk. Beşikci, "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu'l-Berâhîni'l-Hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki", 117.

²⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/229; Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri = el-İşâre fî usûli'l-keîâm*, 75-76; Râzî, *el-Erba'în*, 1/34; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/249,251.

Râzî'nin eserlerinde teselsülün iptali bağlamında ilk iki argüman dışında sıklıkla başvurulmuş dört temel argüman daha bulunmaktadır. Bu argümanlar şu şekilde ifade edilebilir:

- (i) Birinci argüman, feleklerin farklı hızlarla hareket ettiğini gözlemleyerek, bu farklı hızların kaçınılmaz biçimde geçmişte tamamlanan döngü sayılarında farklılık oluşturacağı esasına dayanır. Eğer x feleği, y feleğine göre daha az döngü tamamlamışsa, bu durum onun hareketlerinin sonlu olduğunu gösterir. Zira sonlu bir sayıdan daha büyük olan sayı da sonlu olmak zorunda olduğundan, Y feleğinin hareketlerinin sayısı da zorunlu olarak sonlu olacaktır.²⁰⁸
- (ii) İkinci argüman, şu anda içinde bulunduğumuz "bugün"ün fiilen gerçekleşmiş olmasından hareket eder. Buna göre bugünden önceki hareketlerin mutlaka bir başlangıcı bulunmalıdır. Eğer feleklerin hareketlerinin ezelden beri var olduğu varsayılırsa, bugünün ortaya çıkması için sonsuz bir hareket silsilesinin tamamlanmış olması gerekirdi. Fakat sonsuz bir sürecin tamamlanması imkânsızdır. Oysa bugünün fiilen gerçekleştiği açıktır. Dolayısıyla, bugünden önceki felek hareketlerinin sonsuz olması mümkün değildir ve bu hareketlerin geçmişte mutlaka bir başlangıcı vardır.
- (iii) Üçüncü argüman, ezel kavramının mâhiyetiyle sonsuz hareketlerin varlığının bağdaşmazlığına dayanır. Çünkü ezel, tanımı gereği önceliksizdir. Oysa hareketlerin sonsuzluğu, bu hareketler arasında kaçınılmaz olarak bir öncelik-sonralık ilişkisi gerektirir. Bu durumda sonsuz hareketlerin ezelde var olması kavramsal açıdan tutarsızdır.
- (iv) Dördüncü argüman ise, fâil-i muhtârın fiilinin hâdis olmasıyla ilgilidir. Buna göre, fâil-i muhtârın gerçekleştirdiği fiil hâdis ise, bu hareketin de hâdis olması kaçınılmazdır.²⁰⁹

1.4 Kelâmcıların Meşhur Hudûs Deliline Yönelik Eleştiriler ve Eleştirilerin Tartışması

²⁰⁸ bk. Muammer İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World* (Leiden: Brill, 2002), 113; Râzî, *el-Erba'în*, 1/33; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/251.

²⁰⁹ Söz konusu delilin izlerine ilk kez Nazzâm'da rastlanmaktadır. Bk. dipnot 75.

Bu başlık altında, *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* yöneltilmiş yedi temel eleştiri ele alınacaktır. *Mevcutların tasnifi eleştirisi ve imkânın eklendiği hudûs delili çözümü* başlığı altında *meşhur hudûs delil*in “ne mütehayyiz olan ne de mütehayyize ârız olan” varlıkların hudûsunu ispatlayamama sorununu, Râzî’nin *miks* varlık tasnifi önerisi ve imkânın eklendiği yeni hudûs delili çerçevesinde ele alınır. *Hareket ve sükûn nasıl varlar? Mekânın hakikatine dair eleştiri* başlıklı ikinci eleştiri ise, delilin küçük öncülünün birinci tezi bağlamında ekvânın varlığı ve bu varlıkların ontolojik statüsünü sorgular.

Devamında ekvânın hudûsunu ispat için kullanılan *ezelî olan zâil olmaz ilkesinin tatbikî delili* mercek altına alınır. *Ezelî olan zâil olur mu?* sorusu çerçevesinde bu ilkenin kapsam ve sınırları, muhtemel nakz ihtimalleriyle birlikte tartışmaya açılır. Ardından dördüncü ve beşinci eleştiriler *ilzâmî karakterli ezelî süreklilik delili*yle irtibatlı olarak müessire olan ihtiyacın illetini sorununu irdeler ve bu tartışma sonucunda Râzî’nin müessire olan ihtiyacın illeti hakkındaki nihai görüşü netlik kazanmış olur.

Beşinci eleştiri ise, *ezelî olan zâil olmaz ilkesinin tatbikî delilinin* küçük öncülünü oluşturan ve ekvân hakkında yokluğun mümkün olduğunu temellendiren *hayyiz ve modal kavramlar temelli delil*in dayandığı “mütemâsiller zorunlu olarak bütün hükümlerinde eşittir” ilkesinin geçerliliğini sorgular. Son olarak ise, *delilin mantıksal yapısına yönelik orta terim eleştirisi* kapsamında, orta terimde açığa çıkan mantıksal sorun ve bu soruna bağlı olarak delilin geçerliliğine dair Râzî’nin pozisyonu ortaya konur.

1.4.1 Mevcutların Tasnifi Eleştirisi ve Hudûsun Eklendiği İmkân Delili Çözümü

Râzî, özelde *kelâmcıların meşhur hudûs delilinin*, genelde ise cisim temelli hudûs delillerinin, “ne mütehayyiz olan ne de mütehayyize ârız olan” üçüncü kısmı kapsayacak şekilde âlemin bütünüyle hudûsunu ispat edememesi sorununa, kendisinin geliştirdiği *hudûsun eklendiği imkân delili* ile bir çözüm önermektedir. Bu delil ise, klasik kadîm-hadis temelli ontolojik tasniften farklı olarak, imkân-zorunluluk ve tehayyüz temelli *miks varlık* tasnifine dayanmaktadır. Râzî, bu yeni tasnife dayanarak ortaya koyduğu *hudûsun eklendiği imkân delili* ile bütün mevcutların hudûsunu ispatlamayı hedefler. Burada önce Râzî’nin *miks varlık tasnifini*, ardından da *hudûsun eklendiği imkân delilinin* bütün mevcutların hudûsunu ne şekilde ispatladığını kısaca ele alacağız.

Râzî'nin bu tasnifine “miks” adını vermemizin gerekçesi, Meşşâîlerin imkân-zorunluluk ayrımı ile kelâmcıların tehayyüz esasını birleştiriyor olmasıdır. Buna göre, âlemde mevcut olan varlıkları sınıflandırırken ilk olarak ontolojik yapı bakımından iki temel türe ayırır: vâcib ve mümkün. Vâcib varlık, yokluğu aklen imkânsız olan, mümkün varlık ise yokluğu düşünülebilen varlıktır. Hem kelâmcılar hem de Meşşâîler ittifakla Allah Teâlâ'yı vâcib varlık kategorisine yerleştirirler. Devamında Râzî mümkün varlıkları aklı bir taksimle üç sınıfa ayırır:

- (a) Mütahayyiz olan,
- (b) Mütahayyize ârız olan,
- (c) Ne mütahayyiz olan ne de mütahayyize ârız olan.²¹⁰

Râzî'nin *el-Meâlim* gibi eserlerinde “miks” ontoloji esaslı mevcut taksimi çerçevesinde ayırık cevherlere ve onların arazlarına yer verdiği görülür ki, bu da üçüncü kategoriye iptal etmek yerine, ancak hudûsunu ispat etmeyi tercih edebileceğini gösterir.²¹¹

Râzî, üçüncü kısmın hudûsunun ispatını da kapsayacak şekilde *meşhur hudûs delilinin* ve cisim eksenli sair hudûs delillerinin mahzurlarını taşımayan yeni bir hudûs delili geliştirir. İşte bu yeni hudûs delili müteahhir dönemde Amidî, Îcî, Cürçânî gibi müellifler tarafından da kullanılan ve hudûsun eklendiği imkân delilidir.²¹² *Hudûsun eklendiği imkân delilini* esas aldığımızda, Râzî'nin, kendisinden önceki kelâmcıların eksik bıraktığını düşündüğü âlemin bütününe hudûsuna dair ispâtı bu yolla tamamladığını söylemek mümkündür. Bu delile burada bu kadar işaret etmekle yetiniyor, diğer eleştirilerin tartışmasını anlatmaya geçiyoruz.

1.4.2 Hareket ve Sükûn Nasıl Varlar? Mekânın Hakikatine Dair Eleştiri

Kelâmcıların meşhur hudûs deliline yönelik önemli tenkitlerden biri, delilin birinci tezini teşkil eden ekvânın varlığı meselesine ilişkindir. Bu bağlamda eleştirinin odak noktası, ekvânın ontolojik temelini oluşturan hayyiz, yani mekânın hakikatidir. Zira kelâmcılar hareket ve sükûnün müşterek noktasını, cisimlerin hayyizde bulunması (hayyizde husûl)

²¹⁰ bk. Râzî, *el-Erba'în*, 1/19; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 81; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/9.

²¹¹ bk. Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, 60.

²¹² Hudûsun eklendiği imkân delili için bk. Râzî, *el-Erba'în*, 1/52.

olarak tanımlarlar. Dolayısıyla bu eleştiri, hayyizdeki bu husûlün ontolojik statüsünü sorgulamayı ve açıklığa kavuşturmayı amaçlar.

Râzî'nin, *kelâmcıların meşhur hudûs delili* ile *hulfi hudûs delilini* ele aldığı bağlamlarda bu eleştiriye karşı takındığı tutum, mekânın (hayyiz) hakikatine dair mevcut teorileri aktarmak ve tafsîlî bir cevap vermeden meseleyi bedâhete irca ederek cevaplandırmaktır. Râzî burada mekânın varlığının kesinliğini sağduyusal bir zemine indirger ve mütehayyiz olan cisimlerin "şurada" veya "burada" şeklinde işarete konu olmalarının, mekânın varlığını kabul etmek için yeterli olduğunu ifade eder. Buna göre hareket ve sükûn, en basit ve sağduyusal anlamıyla, bir yerde durmak veya bir yerden bir yere hareket etmek olarak anlaşılır. Dolayısıyla, *kelâmcıların meşhur hudûs delili* çerçevesinde mekânın felsefî mâhiyetine dair ayrı bir inceleme yapmaya ihtiyaç olmadığını savunur.²¹³

Tespitin daha net anlaşılması için şunu belirtmek gerekir ki, Râzî *el-Erbâin* ve *el-Muhassal* gibi eserlerinde boşluk meselesini bağımsız olarak ele alırken kelâmcıların ademî boşluk anlayışını benimser ve ayrıntılı biçimde tartışır.²¹⁴ Ancak hudûs delili tartışmaları çerçevesinde, hayyiz eleştirisine cevap verirken yukarıda belirtildiği üzere meseleyi felsefî bir tetkike girmeden ele alır ve mekânın mâhiyetini sorgulamanın gereksiz olduğunu vurgular. Râzî'nin kelâmcıların meşhur hudûs delilini mümkün olduğunca bedihî bir zemine oturtmak amacıyla mekânın felsefî tahliline özellikle girmemeyi tercih ettiği söylenebilir. Delili, mekânın hakikati gibi nazarî bir mesele üzerine inşa etmek, onun en temel öncülünü daha eleştirilebilir ve tenkit edilebilir hâle getirmek anlamına gelir. Râzî'nin de bundan özellikle kaçınmaya çalıştığı söylenebilir.

Öte yandan Râzî'nin, eserlerinde mekânın hakikatini bağımsız biçimde ele alarak ayrıntılı incelemelerde bulunduğu ve düşünce serüveni boyunca bu meselede farklı yaklaşımlar benimsediği görülmektedir. Erken dönemlerinde Meşşâî görüşü benimseyen Râzî, kısa bir tereddüt döneminin ardından kelâmcıların ademî boşluk anlayışını kabul etmiştir. Hayatının son yıllarında kaleme aldığı eserlerde ise boşluğun vücûdî ve sonlu olduğunu düşünerek genel anlamda Eflatuncu/Philoponusçu yaklaşıma yönelmiştir.²¹⁵

²¹³ Râzî'nin eserlerinde bu tavrı sergilediği pasajlar için bk. Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 366; Râzî, *el-Erbâ'in*, 1/47; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/299.

²¹⁴ bk. Râzî, *el-Erbâ'in*, 1/32-38; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 111-112.

²¹⁵ bk. Salih Günaydın, *Fahreddin er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 166.

Nihai olarak, *kelâmcıların meşhur hudûs delili* bağlamında Râzî'nin, delili mümkün olduğunca bedîhî bir zeminde temellendirmek amacıyla mekânın felsefî tahliline girmekten özellikle kaçındığı söylenebilir.

1.4.3 Ezelî Olan Zâil Olmaz İlkesi Tatbîki Delilinin Eleştirisi ve Tartışması

1.4.3.1 *Ezelî Olan Zâil Olmaz* İlkesi: Ezelî Olan Zâil Olur Mu?

Fahreddin Râzî, *ezelî olan zâil olmaz* ilkesini ayrıntılı bir şekilde tartışır ve bu kaideye yöneltilebilecek nakz türündeki eleştirileri kapsamlı bir biçimde değerlendirir. Bu noktada, beş *nakz* üzerinden öncüle yöneltilmiş eleştirileri incelemeye çalışacağız ve böylelikle kaidenin kapsam ve sınırını netleştirmiş olacağız.

İleri sürülen nakzlar, çeşitli şekillerde kadîm olanın, yani ezelî olanın kimi durumlarda zâil olabileceğini göstermeyi hedeflemekte ve böylece küllî anlamda *ezelî olan zâil olmaz* ilkesinin geçerliliğini sorgulamaktadır.

(i) Allah'ın İlminin Ezelî Taalluku Eleştirisi: Fahreddin Râzî, Allah Teâlâ'nın ilmiyle irtibatlı iki farklı nakzı gündeme getirip tartışmaktadır;

(a) Allah Teâlâ'nın ezelî bilgisi bağlamında iki önermenin zorunlu olarak ortaya çıktığı ifade edilmektedir:

1. Allah Teâlâ, ezelde âlemin var olduğunu bilmiyordu (*mâ kâne âlimen bi vücûdi'l-âlem fi'l-ezel*).
2. Allah Teâlâ, âlem var olunca onun varlığını bilir hale geldi (*summe sâre âlimen bi vücûdi'l-âlem*).

Bu iki önerme arasında, zahiren bir nefy (olumsuzlama) ve ispat (olumlama) ilişkisi vardır. İkinci önermede yer alan nefy, birinci önermede ifade edilen ezelî durumun ortadan kalkmasını gerektirmektedir. Bu durum, ezelî olan bir şeyin zevâl bulması gibi bir sonucu doğurmaktadır. Eğer bu nefyin ezelî olanın ortadan kalkmasını gerektirmediği ileri

sürülürse, o takdirde sükûnun yerine geçen hareketin de sükûnun zevâlini gerektirmediği savunulabilir. Bu ise tutarsızlığa yol açar.²¹⁶

(b) Allah Teâlâ'nın ezeli bilgisi çerçevesinde ortaya konan ikinci problem ise şudur: Âlemin hudûsa geleceğine dair ezeli bilgi, âlem fiilen yaratıldığında geçersiz hâle gelmiş görünmektedir. Bu durumda, ezeli bir bilginin son bulması problemi söz konusu olur. Eğer bu taalluk hâdis kabul edilirse, bu kez de hâdislerin birbirini izlemesiyle bir teselsül oluşur ki, bunun imkânsızlığı da ispatlanmıştır.²¹⁷

(ii) Allah'ın Kudretinin Ezeli Taalluku Eleştirisi: Allah Teâlâ'nın ezelde âlemî hâdis olarak var etme kudreti ezeldir. Bu kudretin gereği olarak ortaya çıkan müessiriyet bağıntısı da ezeldir. Bu müessiriyet anlamı bir taalluka karşılık gelmektedir. Ne var ki, âlemin varlık sahnesine çıkmasından sonra, ezeli olarak nitelendirilen bu müessiriyetin aynen devam ettiğini iddia etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, bu durumda müessiriyetin zâil olduğunu söylemek gerekecektir. Bunun doğal bir sonucu olarak, kadîm olduğu ileri sürülen bir taallukun sona erdiği kabul edilmelidir.²¹⁸

(iii) Allah'ın Terk İradesi Eleştirisi: Allah Teâlâ'nın âlemi ihtiyâr yoluyla var ettiğini kabul edersek, ihtiyâr sahibi bir zâtın bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya muktedir olduğu açıktır. Fiilin yapılmaması, yani terk edilmesi ise iki farklı biçimde yorumlanabilir: İlk yorumda terk, bir şeyin devam edegelen aslî yokluk hâli olarak kabul edilir. Bu durumda ortaya çıkan problem, söz konusu aslî adem hâlinin zaten mevcut olması nedeniyle, kudretin ona yeniden tesir edemeyecek oluşudur. Zira bu, var olan bir şeyi tekrar var etmek şeklindeki *tahsîlu'l-hâsıl*²¹⁹ sorununa yol açar. İkinci yorumda ise terk, söz konusu fiilin zıddının gerçekleştirilmesi olarak anlaşılır. Bu yoruma göre, eğer ezelde Allah'ın kudreti âlemin yokluğuna taalluk etmişse, âlemin bu yokluk hâli de ezeli ve dolayısıyla kadîm kabul edilir. Bu durumda, âlemin sonradan var olması için söz konusu ezeli yokluğun son bulması gerekir ki, bu da kadîm olan bir şeyin zevâl bulması gibi bir imkânsızlık doğurur.²²⁰

²¹⁶ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/298.

²¹⁷ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/263; Râzî, *el-Erba'în*, 1/46; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 106.

²¹⁸ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/262-263; Râzî, *el-Erba'în*, 1/46; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 106.

²¹⁹ Bu, mevcut bir şeyin ikinci kez var edilmesi demek olur ki, akli açıdan imkânsızdır.

²²⁰ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/301.

(iv) Allah'ın Ezeli İlminde Âlemin Hâdis Olma İmkânına Dair Zevâl Eleştirisi: Âlemin hâdis olduğu kabul edildiğinde, onun hâdis olma imkânının da ezeli olduğu ileri sürülür. Ancak âlemin fiilen hudûsa geldiği anda, bu hâdis olma imkânı ortadan kalkmış olur. Böylece, ezeli olduğu iddia edilen bir imkânın zâil olması durumu ortaya çıkar. Bu ise, kadîm olanın zevâl bulması anlamına gelir ki, *kadîm olan zâil olmaz* ilkesine açıkça aykırıdır.²²¹

(v) Allah Teâlâ'nın İradesinin Zevâli Eleştirisi: Allah Teâlâ'nın ezelde, âlemin belirli bir vakitte hudûsa gelmesini irade ettiğini varsaydığımızda, söz konusu vaktin gerçekleşmesinden sonra, ezelde sabit olan bu taallukun zevâl bulması problemi ortaya çıkar ve yine kadîm olanın zevâl bulamayacağına dair ilkeye aykırı bir sonuç doğurur.

Eleştirileri ortaya koyduktan sonra *ezeli olan zail olmaz* ilkesinin temellendirmesi açısından kaideye yöneltlen eleştirilere geliştirilen cevabı ele almak gerekmektedir. Râzî'nin bu eleştirilere verdiği cevaplar incelendiğinde, eserlerinde iki farklı yöntem benimsediği görülür. İlk yöntemde, nakzlara karşı icmâlî bir cevap verir; yani eleştirilerin ayrıntılarına girmeksizin genel ve özet bir cevap sunar. İkinci yöntemde ise, eserlerinde söz konusu eleştirilere yönelik tafsîlî cevaplara yer verdiği görülmektedir.

Râzî, kaideye yöneltlen nakzlara karşı icmâlî bir cevap verirken, ilk olarak mevcut varlıkları iki kategoriye ayırır: *vâcip li-zâtihî* ve *mümkün li-zâtihî*. İlk kategoriye giren varlığın yokluğu imkânsızdır; dolayısıyla *vâcip li-zâtihî* olan bir varlığın yokluğu düşünülemez. Bu tür bir varlık, ya fâil-i muhtâr ya da mûcib bi'z-zât olmalıdır. Buna karşılık, *mümkün li-zâtihî* olan varlıklar ise ya doğrudan ya da dolaylı olarak *vâcip li-zâtihî* bir varlığa dayanmak durumundadır. Mümkünün dolaylı, yani vasıtalı bir şekilde *vâcip* bir varlığa dayanması ihtimali ise geçersizdir.

Bir sonraki aşamada Râzî, *mümkün li-zâtihî* olan bir varlığın tercih edici ilkesi hakkında iki ihtimali değerlendirir. Tercih edici ilke, mûcib bi'z-zât kabul edilirse, mümkün varlık zorunlu olarak ebediyetini sürdürür. Ancak tercih edici ilke, fâil-i muhtâr ise, mümkün varlık zorunlu olarak hâdis olur. Mûcib bi'z-zât ihtimali geçersiz kılındığında, geriye yalnızca fâil-i muhtârın tercihiyle meydana gelen ve hâdis olan bir mümkün varlık seçeneği kalır. Bu durumda kadîm olanın zâil olmasının imkânsız olduğu sonucunun ortaya çıktığını

²²¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/263; Râzî, *el-Erba'în*, 1/46.

ifade eder. Ayrıca, bu sonuca ulaşırken kabullerin her bir aşamasının bedîhî olduğunu vurgular ve bu kabullerin art arda sıralanmasıyla kadîm olanın yok olmasının imkânsızlığının zorunlu olarak ortaya çıktığını ima eder.²²²

Râzî'nin bu cevabını *ezelî olan zâil olmaz* ilkesine yöneltilen nakzlara müvecceh bir cevap olarak değerlendirebilmek için, öncelikle cevabın ilk kısmına odaklanmak gerekir. Râzî'nin cevabının başında *mevcud* kavramını *vâcip li-zâtihî* ve *mümkün li-zâtihî* olarak ikiye ayırması, *ezelî olan zâil olmaz* ilkesinin kapsamını daraltmaya yönelik bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla *ezelî olan zâil olmaz* kaidesinin kapsamına yalnız *mevcud* kategorisinin girdiği anlaşılıyor ve bu durumda taalluk gibi vücûdî olmayan, ademî olan durumlar dışarıda kalmaktadır. Bu tahsis, (iii) ve (vi) numaralı nakzların ademin ezelîliğinin zevâlî üzerinden yöneltilen eleştirilerini geçersiz kılar. Benzer şekilde, (i), (ii), (iv) ve (v) numaralı nakzlar da taallukun ezelîliğinin zevâlî üzerinden bir itiraz ileri sürmektedir. Ancak taallukun *mevcud* kategorisine girmemesi, bu tür nakzların da geçerli olamayacağını ima etmektedir.

Râzî icmâlî cevabının devamında, *mümkün li-zâtihî* ile hâdisin mîsdâk düzeyinde eşitlenmesinden sonra, kadîm bir varlığın yokluğunun düşünülmemeyeceği sonucuna ulaşmaktadır. “Her mümkün hâdistir” önermesinin, zımnen “her kadîm vaciptir” önermesini gerektirdiğini ileri sürüyor gibi görünmektedir. Bu geçişi ise şu şekilde netleştirebiliriz: Mümkün kategorisi hâdislerle eşitlendiğine göre, mümkün olup -yani yokluğu düşünülebilir olup- kadîm olan bir varlığın bulunması imkânsızdır. Yokluğu düşünülebilir olan varlıkların tamamı başlangıçlıdır; çünkü hâdistir. Bu durumda, kadîm bir varlık mümkün kategorisine dâhil olamayacağına göre, geriye yalnızca *vâcip li-zâtihî* kategorisine ait olması ihtimali kalır. *Vâcip li-zâtihî* kategorisinin yokluğu imkânsız olduğu için, kadîm olan varlığın da yokluğu imkânsız hâle gelir. Bununla birlikte, bu icmâlî cevaptan yola çıkarak kadîm olanın ebediliğine doğrudan ulaşmak sorunludur. Zira bu icmâlî cevap, yokluğun yalnızca hâdis varlıklar için düşünülebileceğini göstermek için tek başına yeterli değildir. Kadîmin yokluğunun imkânsızlığını ispatlamak açısından da bu cevap yeterli bir temel sunmamaktadır.

İcmâlî olarak sunulan bu cevabı daha fazla açıklamak adına Râzî, (ii) *Allah'ın kudretinin ezelî taalluku eleştirisi* ve (iv) *Allah'ın ezelî ilminde âlemin hâdis olma imkânına dair zevâl*

²²² Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/305.

eleştirisi şeklindeki nakzlar karşısında kapalı kalan cevabını farklı eserlerinde daha açık hâle getirmektedir. Ona göre, (ii) şıkkında müessiriyetin taalluku sübûtî değildir.²²³ (iv) şıkkında ise imkân vücûdî bir vasıf taşımamaktadır.²²⁴ Tıpkı yokluğun vücûdî olmamasından dolayı mahzâ yokluk olarak anlaşılması gerektiği gibi, müessiriyetin ve hâdis olma imkânının ezeliğinin zevâli de aynı nedenden dolayı *ezelî olan zâil olmaz* önermesini nakzeden bir durum olarak değerlendirilemez. Ezeli taallukların zevâli problemi bağlamında, (i) ve (ii) nakzlarının cevabı sadedinde Râzî, genel bir mîyâr ortaya koymaktadır: Buna göre, mevcut olan ve aynı zamanda ezeli ve ebedî olan yalnızca Allah Teâlâ'nın kudret ve ilim sıfatlarıdır.²²⁵ Böylece, taallukun bir mevcudiyete sahip olmaması sebebiyle zevâlinin problem teşkil etmeyeceği vurgulanmaktadır. Râzî, diğer nakzlara doğrudan bir cevap vermemiş olmakla birlikte, bu yaklaşıma dayanarak (v) şıkkı değerlendirildiğinde, Allah'ın iradesinin taallukunun sübûtî olmaması sebebiyle zâil olmasının bir problem teşkil etmeyeceği sonucuna varılabilir. (iii) nakzı ise, özü itibarıyla ezeli yokluğun ortadan kalkması suretiyle benzerlik arz etmektedir. Ancak (iii) nakzı bu meseleyi özellikle *terk* kavramının mâhiyeti üzerinden ele almaktadır. Dolayısıyla, ezeli yokluğun ademî olduğu çözümü (iii) nakzına da tatbik edilebilir. Son olarak, (i) şıkkı taallukun sübûtî olmaması yönündeki cevabın ötesinde, daha mufassal bir açıklamayla müstakil olarak ele alınabilir.

(i) *Allah'ın ilminin ezeli taalluku eleştirisi* şeklindeki nakzın (a) takririne, taallukun vücûdî olmaması yönündeki cevabın dışında Râzî adına alternatif bir izah daha getirilebilir. Bu sebeple, Râzî adına bu nakzın kurgusundaki daha farklı bir problemi ortaya koyarak meseleyi tahlil etmeye çalışacağız. İlk olarak nakzın, ezeli olanın zevâlini ispatlamayı hedeflediği ve bunu Allah Teâlâ'nın ezeli bilgisi üzerinden temellendirmeye çalıştığı hatırdta tutulmalıdır. Bu noktada, *ezelin* Allah Teâlâ'nın bilgisinin mi yoksa âlemin varlığının mı zarfı kabul edileceği sorusu, nakzın tahlili açısından büyük önem arz etmektedir.

Buna göre, girişte belirttiğimiz husus dikkate alındığında, asıl olan *ezelin* Allah Teâlâ'nın bilgisinin zarfı kabul edilmesidir. Bu durumda, birinci önerme şu şekilde anlaşılabacaktır:

²²³ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/319; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 107.

²²⁴ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/319.

²²⁵ bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 106.

“Allah Teâlâ, ezeli bilgisiyle âlemin varlığını biliyor değildir.”

Bu önermeyi bu şekliyle ele aldığımızda, Allah Teâlâ’nın bilgisinin zarfı olarak ezelin kabul edilmesi, âlemin varlığı için de bir zarf takdir edilmesini gerektirir. Aynı zamanda bu önermenin, *nefsü’l-emr* açısından da doğruluğunu koruması gerekir. Eğer âlemin varlığının zarfı olarak *ezel* kabul edilirse, önerme geçerlilik kazanır. Zira âlem *ezeli* olmadığı için, Allah Teâlâ’nın ilminin âlemin *ezeli* varlığına taalluk ettiğini söylemek, O’nun bilgisine cehalet isnat etmek anlamına gelir ki bu, aklen imkânsızdır. Bu sebeple, Allah Teâlâ’nın bilgisine böyle bir vasfın izafe edilmesi nefyedilmelidir. Benzer şekilde, âlemin zarfını *lâ yezâl* olarak belirlemek de aynı sonucu doğurur; zira bu durumda, Allah Teâlâ’nın bilgisinde bir değişimin meydana geldiği kabul edilmelidir ki bu, O’nun ilminin ezeliyle bağdaşmaz. Oysa Allah Teâlâ, ezelde âlemin sonradan varlık sahnesine çıkacağını zaten bilmektedir.

Bu değerlendirmeler ışığında, ilk önerme şu şekilde formüle edilebilir:

“Allah Teâlâ, ezelde âlemin ezeldeki varlığını biliyor değildir.”

Burada nakzın geçerli olabilmesi için, Allah Teâlâ’nın bilgisinde bir değişimin meydana geldiğinin ispatlanması gerektiği unutulmamalıdır. Ancak böyle bir iddianın doğrulanabilmesi için, bilgiye konu olan şeyin aynılığını muhafaza etmesi zorunludur. Bu bağlamda, itirazın temelini oluşturan ikinci önermeye baktığımızda şu ifade yer almaktadır:

“Allah Teâlâ, âlem var olunca onun varlığını bilir hâle geldi.”

Nakzın geçerliliği açısından, Allah Teâlâ’nın bilgisinin zarfı olarak *lâ yezâl* kabul edilmektedir. Değişimin meydana geldiğini gösterebilmek için de bu öncülün benimsenmesi gereklidir. Ancak burada temel bir problem ortaya çıkmaktadır: İkinci önermede geçen *âlemin varlığı*, âlemin ezeli varlığı değil, *lâ yezâli* varlığıdır. Bu durum, bilgi nesnesinin ayniyetini korumadığını ve değiştiğini göstermektedir. Oysa, bilginin değiştiğini ispat edebilmek için, bilginin konusunun sabit kalması gerekmektedir. Dolayısıyla, burada öne sürülen nakz, açık bir safsata içermektedir.

Allah’ın ilminin ezeli taalluku eleştirisinin (b) formülasyonuna gelince, Râzî’nin bu itiraza eserinde bir çözüm teklifi sunduğu görülmektedir:

İlk çözüm, bir şeyin ileride var olacağına dair bilginin, o şeyin var olduğu andaki varlığını bilmek şeklinde anlaşılabilirliğini öne sürmektedir. Daha açık ifadeyle, bilgi nesnesi, “âlemin var olacak olması” değil, bizzat âlemin var olduğu andaki varlığıdır. Râzî ikinci çözümü Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’ye isnat etmektedir. Ona göre sahnede iki taalluk vardır. Allah Teâlâ’nın âlemin var olacak olması yönündeki ilk taalluku ezeli, âlemin varlığa çıkmasıyla birlikte ise hâdis olan ikinci bir taalluk meydana gelmektedir.²²⁶ Râzî, yöneltilen nakzın ancak ezeli taalluk ortadan kalktığı takdirde geçerli olabileceğini belirtmektedir. Sunulan iki çözüm önerisi de bu anlamda kadîm taallukun ortadan kalkması problemiyle malul değildir.²²⁷

Toparlayacak olursak, nakza verilen icmâlî ve tafsîlî cevapların ışığında, “*mâ sebete kîdemuhu istehâle ademuhu*” öncülünün, Râzî tarafından itibârî ve ademî varlıkları dışarıda bırakacak şekilde tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu delilin nakzlar bağlamında incelenmesi, ademî varlıkların taalluk ve hâdis olma imkânı gibi vücûdî olmayan durumları da kapsadığı ortaya çıkmaktadır. Nihai kertede, bu tür ademî durumların, kaidenin kapsamına dahil edilmediği netlik kazanmaktadır.

1.4.3.2 İlzâmî Karakterli Ezeli Süreklilik Deliline Yönelik 1. Eleştiri: Müessire Olan İhtiyacın İleti Hudûstur

İlzâmî karakterli ezeli süreklilik deliline yöneltilen eleştirilerden biri, müessire olan ihtiyacın illetinin imkân yerine hudûs olarak belirlenmesi durumunda, delilin ana omurgasının geçersiz hale geleceğidir. Bu noktada, eleştirinin yöneldiği delilin ilgili kısmına dikkat çekelim:

Fakat eğer (B₁) söz konusu ise, mümkün olup var olduğundan ve varlığı yokluğuna göre daha râcih olmadığından, var olmak için bir tercih edici ilkeye ihtiyaç duyar. Zira varlık ve yokluk arasında eşit mesafede bulunan bir şeyin mevcut olması, tercih eden bir nedenin varlığını gerektirir. Bu noktada, tercih edici ilke ya (B_{1.1}) fâil-i muhtârdır ya da (B_{1.2}) mûcib bi’z-zâttır. Tercih edici ilken (B_{1.1}) fâil-i muhtâr ise, fâil-i muhtârın ezeli bir varlığı meydana getirmesi imkânsızdır.²²⁸

²²⁶ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffıhu’l-edille*, thk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 65-66. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin *Tasaffıhu’l-edille*’deki açıklamalarına bakıldığında, Râzî’nin ona isnat ettiği tarzda bir görüşü benimsediği görülmemektedir. Aksine, Basrî’nin ifadeleri birinci çözüm teklifine daha yakın durmaktadır. Nitekim onun, “Bir şeyin olacağına dair bilgi, o şeyin şu anda yok olduğunu ve ileride bir varlık hâlinin bulunacağını zaten içerir. Zaman ilerlediğinde ise aynı bilgi artık ‘ileride olacak’ formatında değildir.” şeklindeki açıklamaları bunu göstermektedir. Bk. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffıhu’l-edille*, 70.

²²⁷ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/319.

²²⁸ Aynı konuda bk. dipnot 195

Delilin bu bölümünde kritik nokta, tercih edici ilke olarak mûcib bi'z-zâtın gündeme getirilmesinin, Râzî tarafından müessire olan ihtiyacın illetinin imkân olarak belirlendiği anlamına gelmesidir. Delile bu noktada yöneltilen eleştiri ise, eğer müessire olan ihtiyacın illeti olarak imkân yerine hudûs esas alınır, delilin geçerliliğinin tartışmalı hale geleceği yönündedir.²²⁹ Zira delil, mümkün kadîmin bir müreccihe ihtiyaç duyduğu düşüncesine dayanmakta; ancak müessire olan ihtiyacın illeti olarak hudûs benimsendiğinde, mümkün kadîm kategorisi ortadan kalkmakta ve böylece delilin temel yapısı zayıflayarak işlevini yitirmektedir.

Müreccihe olan ihtiyacın illeti olarak hudûsun belirlenmesi, delilin yapısını şu şekilde geçersiz hale getirir: Delilin temel amacı, mûcib bi'z-zât seçeneğini ve bununla irtibatlı olarak mümkün kadîm kategorisini kullanarak kadîmin yokluğa elverişli olmadığını göstermektir. Hudûsun müessire olan ihtiyacın illeti olarak kabul edilmesi durumunda, delilin temel dayanaklarından biri olan kadîmin ortadan kalkmasının imkânsızlığını gösteren mümkün kadîm kategorisi ortadan kalkmaktadır. Böylece, yalnızca hâdis varlıkların yokluğa elverişli olduğu yönündeki iddia ispatlanamaz hâle gelir. Dolayısıyla, müreccihe olan ihtiyacın illetinin hudûs olarak belirlenmesi, delilin yapısını doğrudan sarsan bir itiraz niteliği taşımaktadır.

İtiraz çerçevesinde müessire olan ihtiyacın illetinin imkân değil, hudûs olduğunu gösteren iki delil ileri sürülmüştür:

1. İstiğna Delili: İnşa edilmiş bir yapı tamamlandıktan sonra artık bir bâniye ihtiyaç duymaz. Benzer şekilde, zorlayıcı bir kuvvetle yukarı fırlatılan bir taş, başlangıçtaki itici gücün etkisi sona erdikten sonra hareketini bir süre daha sürdürür ve bu sürecin devamı için ilk müessire doğrudan bağlı kalmaz. Bu örnekler, bir şeyin varlığını sürdürebilmesi için müessirin tesirine bağımlı olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır.²³⁰

2. Süreklilikte Hudûs Zarureti Delili: Bir varlığın bekasını sağlamak için müessirin zorunlu olup olmadığı incelendiğinde, şu iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: Eğer müessirin, varlığın bekası üzerinde hiçbir etkisi yoksa, o halde şeyin varlığını sürdürebilmesi için ona duyulan ihtiyaç ortadan kalkar. Bu görüş, müessire olan ihtiyacın illetini hudûs olarak belirleyen düşüncenin temel kabulüyle örtüşmektedir. Ancak, eğer müessirin şeyin

²²⁹ Söz konusu itirazın geçtiği pasaj için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/258.

²³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/258; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/231.

varlığını sürdürmesi üzerinde bir tesiri olduğu kabul edilirse, bu tesir ya varlığın ilk meydana gelişi sırasında ya da onun ilk varoluşu dışındaki bir merhaledeki tesiriyle gerçekleşmektedir.

İlk ihtimal geçersizdir; çünkü *tahsilul-hâsıl* ilkesi gereğince, bir varlık bir kez meydana geldikten sonra onun yeniden var edilmesi imkânsızdır. İkinci ihtimal de geçersizdir; zira bir şey bir defa varlığa geldikten sonra, ona tekrar bir varlık kazandırılması mümkün olsa bile, bu durumda varlığın bekasından değil, teceddüdünden söz etmek gerekir. Eğer bir varlığın sürekliliği, ardışık varoluş süreçleriyle açıklanacak olursa, bu durumda varlık her an hudûs ile yenilenir. Sonuç olarak, ikinci, üçüncü ve devam eden varoluşların her birinin hudûs ile meydana gelmesi zorunlu hale gelir. Bu durum, müessire olan ihtiyacın illeti olarak hudûsun belirlenmesini gerektirir ve müessire olan ihtiyacın illetinin hudûs olduğu sonucunu zorunlu kılar.²³¹

1.4.3.3 *İlzâmî Karakterli Ezeli Süreklilik Deliline* Yönelik 2. Eleştiri: Müessire Olan İhtiyacın İleti İmkândır

Kâdîmin zevâlinin imkansızlığını ortaya koyan delile yöneltelen itirazlardan biri de fâil-i muhtârın her fiilinin zorunlu olarak hâdis olması gerektiği kabulüne yönelmekte. Daha da somutlaştırmak için itirazın yöneldiği noktaya işaret etmek gerekirse:

“Tercih edici ilke (B_{1.1}) fâil-i muhtâr ise, fâil-i muhtârın ezeli bir varlığı meydana getirmesi imkânsızdır. Zira fâil-i muhtârın tesirinin kasıt ve iradeye dayalı olması sebebiyle, bu türden bir tesirin hâdis olması gerekir. Bu durumda, ezeli bir şeyin hâdis olması gerekecektir ki bu, açık bir şekilde imkânsızdır.”²³²

Fâil-i muhtârın her fiilinin zorunlu olarak hâdis olduğu yönündeki önermeye yönelik itiraz, müessire olan ihtiyacın illetinin imkân olarak belirlenmesi düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre, eğer müessire olan ihtiyacın illeti imkân olarak kabul edilirse, fâil-i muhtârın her fiilinin zorunlu olarak hâdis olduğu yönündeki çıkarım geçersiz hale

²³¹ Râzî, *Nihâyetü'l-‘ukûl*, 2015, 1/261; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, thk. Muhammed el-Mu'tasim-bi'llah el-Bağdâdî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-'Arabî, 1990), 1/611-612; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 70; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 1/91-92; İbn Sînâ bu bağlamda zikredilen iki delilin de müessire olan ihtiyacın illetinin hudûs olduğunu ispat noktasında kullanılmasını eleştirir. Ona göre, örneğin binayı yapan usta, binanın ne varlığının ne de varlığını sürdürmesinin illetidir. Daha ayrıntılı bir açıklama için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2005), 2/9-13; ahreddîn Muhammed b. Ömer er-. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, ed. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005), 2/386.

²³²

gelir. Bu arka plandan hareketle, söz konusu itirazın dayandığı delillerin incelenmesi gerekmektedir.

1. Öncelik-fâillik delili: Hâdisin tanımı gereği yoklukla öncelenmiş varlık olması sebebiyle, failin ve fiilin bir şartı değildir, zira yoklukla öncelenmişlik ne fiilin fiil oluşuna ne fâil-i muhtârın fâil oluşuna müessir bir durum değildir.²³³

2. İhtiyacın tayini delili: İkinci delil, hâdisin mâhiyetinin yoklukla öncelenmiş varlık olduğunu ve bu nedenle zâtında yokluk ile öncelendiğini belirtmektedir. Ancak burada fâile muhtaç olan şeyin ne olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Eğer fâile muhtaç olan, varlığı önceleyen yokluk ise, bu imkânsızdır; zira yokluk, mâhiyeti gereği hiçbir şeye muhtaç değildir. Eğer fâile muhtaç olan unsur, yoklukla öncelenmiş varlık ise, bu da geçersizdir. Çünkü bu keyfiyet, ancak o varlık meydana geldikten sonra onun için zorunlu hâle gelen bir niteliktir. Dolayısıyla burada müessire muhtaç olan şey, varlığın kendisidir. Bu noktada, *müessire olan ihtiyacının illeti nedir?* sorusu gündeme gelmektedir. Eğer müessirin başka bir müessire ihtiyacı olduğu kabul edilirse, teselsül meydana gelir. Eğer müessire olan ihtiyacın illeti hudûs ve vücûd olmadığı belirlenirse, imkân olması teayyun eder. Bu nedenle, ihtiyacın illeti hudûs olamamaktadır.²³⁴

3. İmkânın bekâsı delili: Mümkünün varlığını sürdürdüğü sürece mümkün olmaya devam ettiğini ifade etmektedir. Eğer mümkün, varlığını sürdürdüğü sürece mümkün olmaya devam ederse, onun *vâcib* ya da *mümteni* 'ye dönüşmesi imkânsızdır. Mümkün varlığını sürdürdüğü sürece imkân sıfatını koruyorsa, bu durumda müessire olan ihtiyaç, sürekli devam eden bir vasf ile gerekçelendirilebilir. Bu delil, *mâhiyet ontolojisi* sistemine dayanan ve bu sistem çerçevesinde üretilmiş bir argüman olarak değerlendirilebilir.²³⁵

4. Hudûs-devir tutarsızlığı delili: Hudûsun müessire olan ihtiyacın ne bir cüz'ü ne de bir şartı olabileceğini ispat etmektedir. Bunun açık gerekçesi şudur: Hudûs, başka bir şeyle öncelenen varlıktır. Yoklukla öncelenme, hâdis olanın varlığına sonradan eklenen bir niteliktir ve ancak hâdisin varlığı meydana geldikten sonra onun için söz konusu olabilir. Ancak hâdisin varlığı, fâilin tesiriyle gerçekleşmektedir. Fâilin tesiri ise hâdisin kadire olan

²³³ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/609-610; Müessire olan ihtiyacın illetinin hudûs olarak belirlenmemesine gerektiğine dair bu tarzda bir soruşturma yapan isim İbn Sînâ'dır bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2005, 2/394-395.

²³⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/260; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/234.

²³⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/261; Râzî, *el-Mebâhis*, 1/230; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 70; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 1/128.

ihtiyacından sonra gelmektedir. Hâdisin kadire olan ihtiyacı ise hâdisin müessire olan ihtiyacının illetinden sonra gelir. Eğer müessire olan ihtiyacın illeti veya şartı hudûs olarak kabul edilirse, bu durumda bir *devir* ortaya çıkar. Kısaca bu durumda hudûs, müessire olan ihtiyacın illeti olan hudûsun varlığına bağlı hale gelecektir.²³⁶ Bu nedenle, müessire olan ihtiyacın hudûs dışında bir gerekçeye dayandırılması zorunludur.

1.4.3.5 İlzâmi Karakterli Ezeli Süreklilik Delilinin Eleştirilerine Cevap: Müessire Olan İhtiyacın İleti Ne İmkândır Ne Hudûstur

İki ayrı eleştiriye karşı Râzî'nin geliştirdiği cevapları tek tek ele almak yerine, her iki eleştirinin de müessire olan ihtiyacın illetiyle ilişkili olması sebebiyle, onun bu meseledeki tutumunu daha bütüncül bir çerçevede değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Söz konusu itirazlardan ilki, kadîm bir mümkünün bir müessire istinat etmesinin geçersiz olduğunu savunur. Zira buna göre, müessire olan ihtiyacın illeti hudûs olmalıdır. İkinci eleştiri ise, müessire olan ihtiyacın illeti olarak imkânın esas alınması durumunda, fâil-i muhtârın fiilinin zorunlu olarak hâdis olamayacağı sonucunu doğurur.

Her iki eleştirinin içeriği dikkate alındığında, ilk bakışta Râzî'nin “müessire olan ihtiyacın illeti” meselesinde tutarsız bir yaklaşım sergilediği izlenimi oluşabilir. Zira birinci eleştiride ihtiyacın illetinin hudûs olması gerektiği ileri sürülürken, ikinci eleştiride ise aksine illetin hudûs değil, imkân olması gerektiği savunulmaktadır. Bu durum, Râzî'nin delilin kurgusunda her iki yaklaşımı da eşzamanlı olarak esas aldığı izlenimini doğurur. Dolayısıyla, Râzî'nin müessire olan ihtiyacın illeti konusundaki tutumunu daha dakik bir şekilde ortaya koymak yerinde olacaktır.

Râzî, kadîm bir mümkünün *mûcib bi'z-zât* bir varlığa istinat etme imkânını, müessire olan ihtiyacın illetinin hudûs değil, imkân olduğunu temellendirerek açıklar. Ona göre hudûs, müessire olan ihtiyacın ne parçası ne de bir şartı olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede Râzî, imkânın müessire olan ihtiyacın illeti olduğunu gösteren delilleri benimser ve düşüncesini bu zemin üzerine inşa eder. Böylece, hudûsun müessire olan ihtiyacın illeti

²³⁶ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/261; Râzî, *el-Mebâhis*, 1/230; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 70; Râzî, *el-Erba'în*, 1/101; Râzî, *el-Mulahhas*, 2021, 3/105; Râzî, *el-Mulahhas*, 2021, 3/105; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 1/128.

olmasının imkânsızlığına delâlet eden ve eleştiri kapsamında ileri sürülen argümanları da kabul etmiş olur.²³⁷

Ancak Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*'de meseleyle ilgili önemli bir tafsile yer vererek dikkate değer bir noktaya işaret etmektedir.

“Müessire muhtaç olan şey varlıktır [yokluk veya yoklukla öncelenmişlik değildir]. Ancak mutlak anlamda varlık değildir, gelecekte hudûsa konu olacak olması bakımından varlıktır.”²³⁸

İlk bakışta bu ifade, hudûsun ihtiyacın illetinin bir parçası kılındığı izlenimini uyandırmaktadır. Ancak Râzî, özellikle eleştirinin dördüncü deliline cevap verirken, bu zahirî çelişkinin nasıl giderilebileceğini ortaya koymaktadır.²³⁹ Bu noktada Râzî'nin anlatımından şu şekilde bir tefriğe ulaşmak mümkündür: (i) Mutlak anlamda müessire olan ihtiyacın illeti ve (ii) şartlı anlamda müessire olan ihtiyacın illeti. Râzî mutlak anlamda müessire olan ihtiyacın illetinin imkân olduğunu ifade eder. Buna göre varlığını sürdüren her şeyin müessire muhtaç olmayı sürdürdüğü söylenebilir.

(ii) Şartlı anlamda müessire olan ihtiyaç ise, fâil-i muhtâr bağlamında söz konusu olmaktadır. Fâil-i muhtâr müessire olan ihtiyacın illeti, mutlak anlamda imkân değil, “gelecekte hudûsa konu olacak olması açısından imkândır.” İmkânın bu şekilde takyîd edilmesi, hudûsun müessire olan ihtiyacın bir parçası veya cüz'ü kılınmasının imkânsız olduğunu gösteren delile münâfî durmaktadır. Râzî, bu zahirî tenâkuzu ortadan kaldırmak için şu açıklamayı yapmaktadır:

"Burada kastettiğim, hâdis olması kaydıyla bir imkân değildir. Eğer böyle bir şart öne sürülürse, şartlılık ilişkisi dolayısıyla bir teselsül meydana gelir."²⁴⁰

Böylece, şartlı anlamda müessire olan ihtiyaçtan neyin kastedilmediği anlaşılmaktadır. Neyi kastettiğini ise şu ifadeyle açıklığa kavuşturur:

"Öncesinde mûcib bi'z-zât müessire olan ihtiyacın illetinin hudûsa dayanmayacağını belirttik. Şu an belirttiğimiz şey, fâil-i muhtâr olan ihtiyacın illeti söz konusu olduğunda, bahsedilen kaydın geçerli olmasıdır, dolayısıyla çelişki ortadan kalkmış olur."²⁴¹

²³⁷ İmkânın müessire olan ihtiyacın illeti olarak belirlenmesi gerektiğine dair Râzî'nin eserlerindeki pasajlar için bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 73; Râzî, *el-Erba'în*, 1/101; Râzî, *el-Mulahhas*, 2021, 3/106; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, 58.

²³⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2015, 1/318.

²³⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2015, 1/318.

²⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2015, 1/318.

²⁴¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2015, 1/318.

Râzî, mutlak anlamda müessire olan ihtiyacın illeti ile şartlı anlamda müessire olan ihtiyacın illeti ayırımına, *mütemâsiller zorunlu olarak bütün hükümlerinde eşittir* ilkesine yöneltilen eleştiri kapsamında “müşterek imkân, müteferrik failer” adını taşıyan cevabında da değinir.²⁴² Burada, muayyen bir müessire olan ihtiyacın illetinin, o müessirin kendine özgü hususiyetiyle belirlendiğini ifade etmektedir. Ayrıca, bu değerlendirmeleri, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de müessire olan ihtiyacın illetiyle alakalı bu tafsîlî yöntemin güçlü bir çözüm teklifi olarak değerlendirilebileceğini söylediği pasajla da uyumlu olduğu söylenebilir. *el-Mebâhis*'in ilgili pasajında Râzî'nin ifadesi şu şekildedir:

“[Düşünürlerden] bazıları [müessire olan] ihtiyacın illetini, hudûsa gelecek olması şartıyla imkân olarak belirlemişlerdir ki, bu yöntem de güçlüdür.”²⁴³

Son olarak Râzî'nin, müessire olan ihtiyacın illetini mutlak manada “hudûs” olarak belirleyenlerin delillerine verdiği cevabı aktarmak isabetli olacaktır. Birinci delile verdiği cevapta, müessire olan ihtiyacın, eserin varlığını sürdürmesiyle değil, bilakis, meydana gelen şeyin parçalarının bir konumdan başka bir konuma hareket etmesiyle ilgili olduğunu savunur. İkinci delile yönelik cevabında ise, müessirin esere olan etkisinin, müessirin varlığının devam etmesine bağlı olarak eserin varlığının da devam etmesi şeklinde anlaşılabilirliğini belirtir.²⁴⁴

Genel olarak değerlendirildiğinde, Râzî'nin müessire olan ihtiyacın illetini fâil-i muhtâr ve mûcib bi'z-zât ayrımı üzerinden detaylandırması, ona şu iki pozisyonu ilzâmen ve tutarlı bir şekilde savunma imkânı sağlamaktadır: (i) Kadîm bir mümkün varlığın kadîm bir müessire istinâdı mümkündür; (ii) Fâil-i muhtârın her fiili zorunlu olarak hâdistir. Yine bu tavırla irtibatlı olarak Râzî'nin bazı eserlerinde, kadîmin bir fâile istinat etmesinin imkânsızlığını tartıştığı pasajlarda müessirin fâil-i muhtâr kabul edilmesi durumunda kadîmin ona dayanmasının imkânsız, mûcib bi'z-zât olması durumunda ise yine kadîmin ona yaslanmasının mümkün olduğunu belirtmesi ve bu konuda kelimcılar ile filozoflar arasında ittifak olduğunu söylemesi,²⁴⁵ tutarlı bir tutum sergilediğini gösterir. Dolayısıyla bu çerçevede, *ilzâmî karakterli ezeli süreklilik delilinde*, müessire olan ihtiyacın illetini

²⁴² Aynı konuda bk. dipnot 253

²⁴³ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/470.

²⁴⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/316.

²⁴⁵ bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 73; er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliya mine'l-ilmi'l-ilâhî*, 4/232; Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, ed. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005), 2/394-395.

imkân olarak belirledikten sonra Meşşâîlerin *mûcib bi'z-zât* anlayışından ilzâmen yararlanmasında bir sakınca yok gibi duruyor.

1.4.3.5 Hayyiz ve Modal Kavramlar Temelli Delilin Eleştirisi: Mütêmâsiller Zorunlu Olarak Bütün Hükümlerinde Eşittir İlkesinin Eleştirisi

Râzî'nin, hayyiz ve modal kavramlara dayalı delilinin bir bölümüne yönelttiği ve aynı zamanda *mütêmâsiller ilkesinin tatbîki delilini* de ilgilendiren eleştirisi, “mütêmâsiller bütün hükümlerinde zorunlu olarak eşittir” ilkesine yönelik bir itiraz niteliğindedir.

Eleştirisi *hayyiz ve modal kavramlar temelli delilinin* şu kısmına yönelir:

(i) Eğer bir cismin belirli bir hayyizde bulunması, cisimlik hakikatinden kaynaklanan zatî bir zorunluluk ise, tüm cisimlerin aynı zorunluluğa tâbi olması ve dolayısıyla aynı mekânda bulunması gerekirdi. Zira “*mütêmâsiller zorunlu olarak bütün hükümlerinde eşittir*”; dolayısıyla cisimler "cisimlik" açısından eşittir ve bu eşitlik aynı levâzımları beraberinde getirir.²⁴⁶

Yani cismin belirli bir hayyizle ihtisâsının vücûbu, mütêmâsillerin bütün hükümlerinde eşit olması gerekçesine dayalı olarak cisimle ilintili değildir. Bu noktada getirilen eleştirisi, doğrudan bu prensibin kendisine yöneltilmektedir: Mütêmâsiller, her durumda tüm hükümlerinde eşit değildir. Bu kaidenin geçerliliğini sorgulamak amacıyla, eleştiride üç ayrı nakz ortaya konmaktadır:

1. Müşterek zât, müteferrik ahkâm delili: Tek bir zât iki ayrı zamanda fâile muhtaçlık bakımından farklılık göstermektedir. Tek bir zât açısından bu tarz bir farklılaşma düşünülebiliriyorken aynı mâhiyeti paylaşan iki “misil” arasında bu farklılığın meydana gelmesi evleviyetle mümkündür.²⁴⁷

2. Müşterek imkân, müteferrik fâiller delili: Ayrı mümkün varlıkların imkân sıfatında ortak olması, zorunlu olarak tek bir müessire muhtaç olduklarını göstermez. Gerçekte, Allah Teâlâ'dan başka fâil kabul eden çeşitli öğretiler tarih boyunca var olmuştur. Bu durum, imkân ortaklığının müessir birliğini zorunlu kılmadığını, dolayısıyla mütêmâsillerin bütün levâzımlarında ortak olmadığını ortaya koyar.²⁴⁸

3. Mâhiyet-teşahhus ayrımı delili: Hariçteki bir nesne mâhiyeti ve teşahhusu ile var kabul edilir. Cisimlerin mâhiyet bakımından bütün levâzımlarında ortak olduğu doğru olsa bile,

²⁴⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/224-225.

²⁴⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/252.

²⁴⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/252-253.

teşahhuslarındaki farklılık, bir cismi ötekine göre başka hükümlere tâbi kılabilir. Bu da, sebepteki ortaklığın hüküm birliğini zorunlu kılmadığını gösterir.²⁴⁹

Râzî, yukarıda sıralanan üç nakza üç ayrı cevap sunar ve ilkenin geçerliliğini tahkim eder;

1. Müşterek zât, müteferrik ahkâm deliline cevap: Bir zâtın kimi zaman vâcib, kimi zaman ise mümtenî hükmünü alması, o zâtın mâhiyetinden kaynaklanmaz. Kudrete konu olma vasfını gerektiren şey, hâdis olma şartıyla zâttır, mutlak anlamda zât değildir. Dolayısıyla muayyen bir zât varlığını sürdürdüğünde ve dolayısıyla hâdis olma şartı zâil olduğunda, kudrete konu olma vasfını yitirir.²⁵⁰

2. Müşterek imkân, müteferrik failer deliline cevap: Râzî imkânın, belirli bir müessire ihtiyaç doğuran bir illet olmadığını, yalnızca mutlak anlamda bir müessire olan ihtiyacın illeti olduğunu belirtir. Dolayısıyla farklı mümkünlerin aynı ve tek müessire muhtaç olduğu zorunluluğu buradan çıkmaz. Muayyen bir müessirin teayyünü, müessir olan şeyin hususiyetleriyle ilgilidir.²⁵¹

3. Mâhiyet-teşahhus ayrımı deliline cevap: İtiraz, teşahhus ve teayyunların hüküm farklılığı doğurabilmesi için bunlar arasında mâhiyetçe bir fark varsaymaktadır. Oysa teşahhuslar mâhiyet bakımından birbirinden farklı değilse, hüküm bakımından farklılığın gerekçesi de düşer. Râzî, bu meselenin oldukça girift olduğunu belirterek ayrıntılı tartışmaya girmemeyi tercih eder.²⁵²

1.4.4 Delilin Mantıksal Yapısına Yönelik Orta Terim Eleştirisi

Bu başlık altında, delilin mantıksal yapısına yönelik, *orta terim eleştirisi* olarak ele alacağımız eleştiriyi inceleyeceğiz. Bu eleştirinin takririne geçmeden önce, delili iki öncülüyle birlikte yeniden ortaya koyalım.

(1) Cisimler, hâdislerden ayrılmaz (*el-ecsâm lâ yehlû ani 'l-havâdis*).^{küçük öncül}

(2) Hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir. (*kullu mâ lâ yehlû ani 'l-havâdis fe hüve hâdis*).^{büyük öncül}

²⁴⁹ Râzî, *Nihâyetü 'l-'ukûl*, 2015, 1/254.

²⁵⁰ bk. Râzî, *Nihâyetü 'l-'ukûl*, 2015, 1/311.

²⁵¹ Râzî, *Nihâyetü 'l-'ukûl*, 2015, 1/311-312.

²⁵² Râzî, *Nihâyetü 'l-'ukûl*, 2015, 1/312.

(3) O halde cisimler hâdistir (*el-ecsâm hâdise*).^{sonuç}

Bu delile yönelik mantıksal biçimsellik (*nazım*) açısından yöneltilen *orta terim eleştirisi*, Râzî tarafından *Nihâyetü'l-ukûl* ve *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserlerinde ele alınmıştır. Râzî'nin delilin formuna (*sûret*) dair dile getirdiği temel problem, orta terimin (*hadd-ı evsat*) anlamı üzerinde yoğunlaştığında ortaya çıkmaktadır. Orta terimle bağlantılı olarak, delilin öncülleri ve bu öncüllerin sonuçla ilişkisi incelendiğinde, kıyasın geçerliliğini sorgulatan bir sorun belirmektedir. Râzî, bu meseleyi açıklığa kavuşturmak için orta terimin anlamına (*lâ yehlû ani'l-havâdis*; yani "hâdislerden ayrılmayan") odaklanmaktadır. İtiraz, nihai olarak orta terimin iki şekilde anlaşılabilieceğine, ancak hangi şekilde ele alınırsa alınsın, kıyasın sonuç vermeyeceği neticesine ulaşmaktadır.²⁵³

Kıyasın yapısı gereği, neticenin bir *mevzûsu* ve bir *mahmûlü* bulunur. Bu iki unsur, sıfat ve mevsuf (*nitelik ve nitelenen*) olarak da anlaşılabilir. Mahmûlü (*yüklemi*), mevzûya (*özneye*) yüklem kılmanızı sağlayan unsur ise *hadd-i evsattır*. Râzî, kıyastaki orta terimi açıklığa kavuşturmak adına onun için söz konusu olabilecek şu iki farklı anlamı ele alarak tartışmayı sürdürür: (i) *lâ yehlû ani'l-havâdis* ("hâdislerden ayrılmayan"), (ii) *lâ yehlû an'il-havâdis zâtî bidâye* ("başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan").

Orta terimin anlamı *lâ yehlû ani'l-havâdis* -yani "hâdislerden ayrılmayan"- şeklinde belirlenirse, kıyas şu şekilde kurulmuş olur:

1. Cisim, hâdislerden ayrılmaz (*el-cism lâ yehlû ani'l-havâdis*).^{küçük öncül}
2. Hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir (*kullu mâ lâ yehlû ani'l-havâdis fe hüve hâdis*).^{büyük öncül}
3. Cisimler hâdistir (*el-ecsâm hâdise*).^{sonuç}

Râzî'nin kurguladığı itiraza göre, kıyasın bu sûretinde büyük öncül yanlıştır. Çünkü cisimlerin hâdislerden ayrılamaması, zorunlu olarak onların hâdis olmasını gerektirmez. Çünkü eğer hâdisler sonsuz bir silsile hâlinde varsayılırsa, cisimlerin hâdis olması zorunlu hâle gelmez. Zira hâdislerden ayrılmayan, bir dizi sonsuz hâdisin mahalli olduğunda, o mahallin hudûsu ancak mahalden ayrılmayan hâdislerin sonlu olması şartıyla geçerli olur.

²⁵³ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2015, 1/233; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/311-311.

Eğer hâdisler sonsuz bir silsile halinde devam ediyorsa, bu durumda cisimlerin de hâdis olduğu sonucuna ulaşmak mümkün değildir.²⁵⁴

Şayet orta terim bu şekilde değil de, ikinci anlam biçimine göre -yani *lâ yehlû ani'l-havâdis zâti bidâye* ("başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan")- ele alınırsa, bu durumda kıyas şu şekilde olur:

1. Cisim başlangıcı olan hâdislerden ayrılmaz (*el-cism lâ yehlû ani'l-havâdis zâti bidâye*).^{küçük öncül}
2. Başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir (*kullu mâ lâ yehlû ani'l-havâdis zâti bidâye fe hüve hâdis*).^{büyük öncül}
3. Cisimler hâdistir (*el-ecsâm hâdise*).^{sonuç}

Orta terimin bu şekilde belirlenmesi hâlinde, neticenin doğruluğu açısından bir problem görünmemektedir. Ancak kıyas bu biçimde kurgulandığında, küçük öncül ile sonuç arasında belirgin bir aynılık ortaya çıkmakta ve bu da *müsâdere ale'l-matlûb*²⁵⁵ problemini doğurmaktadır. Zira cismin başlangıcı olan hâdislerden ayrılamaması, zaten doğrudan cismin de başlangıcının bulunmasını, dolayısıyla hâdis olmasını gerektirir. Bu durumda kıyasın sonucu, öncüller içinde zımnen yer almakta ve bu da kıyasın geçerliliğini mantıksal açıdan zedeleyen bir durum olarak değerlendirilmektedir.²⁵⁶

Râzî, *el-Metâlib*'te, kıyasın nazmıyla ilgili söz konusu problem sebebiyle bu delilin geçersiz olduğu sonucuna varır.²⁵⁷ *Nihâyetü'l-Ukûl*'de ise aynı problemi ele alarak iki cevap sunar: a) orta terimi (i) seçeneğinde olduğu gibi - başlangıçla kayıtlanmamış biçimiyle hâdisler - şeklinde kabul etmenin imkânsız olduğunu belirtir. Dolayısıyla yanlış bir varsayıma bağlı olarak bir şeyin geçersiz olması, o şeyin kendindeki doğruluğunu ortadan kaldırmaz. Bunu desteklemek amacıyla şu örneği verir: Beş sayısının eşit iki parçaya bölünebilir olduğunu varsaydığımızda, "her beş sayısı tektir" şeklindeki önerme geçerliliğini yitirmez. Benzer şekilde, hâdislerden ayrılmayanın *nefsü'l-emrde* hâdis

²⁵⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/233; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/310-311.

²⁵⁵ Kıyasın sonucunu, bizzat kıyasın öncüllerinde varsaymayı ifade eder.

²⁵⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/233; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/310-311.

²⁵⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/311.

olduğu gerçeği sabittir. Delilin orta terimiyle ilgili yapılan yanlış yorum ve kabul, bu durumu değiştirmez.²⁵⁸

Râzî, (i) numaralı orta terime göre kurulan kıyâsın yol açtığı soruna yönelik olarak b) şıkkındaki cevabında, kıyâsın nazmını tadil etmeyi önerir. Böylece, büyük öncülde ortaya çıkan problemi ortadan kaldırmaya çalışır.

Bunu şu şekilde ifade eder:

- (1) Cisimler, hâdislerden ayrılmaz (*el-ecsâm lâ yahlû ani 'l-havâdis*).^{küçük öncül}
- (2) Bu hâdislerin bir başlangıcı vardır (*ve li-tilke 'l-havâdis bidâye*).^{büyük öncül}
- (3) O halde cisimler başlangıcı olan hâdislerden ayrılamaz. (*el-ecsâm lâ yahlû ani 'l-havâdis elletî lehâ bidâye*).^{Sonuç 259}

Delilin sûri yapısına dair yaptığı tadil teklifi çerçevesinde, mantığın biçimsel (sûrî) yapısı ve bu yapının sınırlarına ilişkin önemli bir tartışmaya girer. Bu bağlamda, tadil edilmiş kıyasa yöneltmesi muhtemel bir itirazı gündeme getirir. Her ne kadar *Nihâye*'de bu problemi açık bir biçimde formüle etmese de, tartışmaya açtığı mesele, kıyasın sıhhat şartlarından biri olan *hadd-i evsat*ın aynı anlam ve kayıtle tekrar edilmesi zorunluluğudur.

Söz konusu kıyasta orta terim “havâdis”tir. Ancak bu terim, her iki önermede aynı şekilde tekrar etmemektedir. Küçük öncülde “havâdis”, “cisimden ayrılmayan hâdisler” anlamında kullanılırken, büyük öncülde ise “havâdis” mutlak olarak, herhangi bir kayıt olmaksızın geçmektedir.

Bu farkı dikkate alan Râzî, ikinci önermede mevsûf konumuna geçen “havâdis”in, birinci önermede cismin sıfatı olarak yer alan “havâdis”in yalnızca bir kısmına tekabül ettiğini vurgular. Zira birinci önermedeki “havâdis” daha mürekkep bir anlam taşır. Burada kast edilen ise, “cisimden ayrılmayan havâdis”tir. Buna karşılık, ikinci önermedeki “havâdis” daha mürekkep bir anlam taşır. Bu farktan dolayı, orta terim kıyasın iki öncülünde manen aynı terim olarak tekrar etmemiş olur. Sonuç olarak, *hadd-i evsat*ın bu şekilde tam olarak

²⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü 'l-'ukûl*, 2015, 1/233.

²⁵⁹ Râzî, *Nihâyetü 'l-'ukûl*, 2015, 1/296-297.

tekrarlanmaması kıyasın sûri geçerliliğini zedeler ve kıyasın tadil edilmiş formunun da sonuç vermemesi gibi bir problemi gündeme getirir.²⁶⁰

Bu itirazı daha güçlü hale getirmek için, aynı mantıksal kusuru taşıyan ve kıyasın sonucunun yanlışlığının daha açık bir şekilde görülebileceği bir örnek verilir:

- (1) Her cisimde "kâin olma" sıfatı vardır.
- (2) Her "kâin olma" sıfatı arazdır.
- (3) Öyleyse her cisim arazdır.

Burada kıyas, *maddeten* doğru gibi görünse de sonuç geçersizdir. Bunun sebebi, ikinci öncülde kullanılan “kâin” teriminin, birinci öncülde geçen “kâin” teriminin yalnızca bir parçasına karşılık gelmesidir. Birinci öncülde “kâin” cisimle kayıtlı olarak kullanılırken, ikinci öncülde mutlak anlamda “kâin”den söz edilmektedir. Benzer bir durum, tadil edilmiş hudûs delilindeki kıyasta da görülmektedir. Burada da “cisimlerden ayrılmayan hâdisler” ile mutlak anlamda “hâdisler” arasında semantik bir fark bulunduğundan, kıyasın sonucu sûri açıdan geçerli kabul edilemez. Bu durum, orta terimin kıyasta hatalı şekilde kullanılması nedeniyle ortaya çıkan ve kıyasın sûri sıhhatini ihlâl eden yapısal bir problem teşkil etmektedir.²⁶¹

Râzî, bu problemi çözmek için ilginç bir yaklaşıma başvurmaktadır. Tadil ettiği kıyasın biçimsel açıdan mâlul olduğu problemi kabul eder ve bu nedenle, orta terimin tekrarının sağlanmadığı kıyaslarda sonucun doğruluğunun her zaman garanti edilemeyeceğini belirtir. Yukarıda verilen örnekte olduğu gibi, kıyasın geçerli olmadığı açık örnekler bulunmaktadır. Ancak, bu formdaki kıyasın bazı durumlarda sonuç verdiği ve bu sonucun zorunlu olarak bilindiği de bir gerçektir.

Şerhu Uyûni'l-hikme'de mantıkçıların, *hadd-i evsat*ın tekrarının sonucu zorunlu olarak gerektirdiği hususunda ittifak ettiklerini nakleder; ancak bu ittifakın, *hadd-i evsat*ın tekrar etmediği durumlarda neticenin lâzım gelmeyeceği şeklinde anlaşılmaması gerektiğini belirtir. Zira *hadd-i evsat*ın tekrar etmemesine rağmen sonucun zorunlu olarak bilindiği ve üç kategori altında ele aldığı bazı kıyas türleri bulunmaktadır. Râzî, bu üç kategoriden

²⁶⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/296.

²⁶¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/296-297.

birine ilişkin olarak, İslam mantık literatüründe *eşitlik kıyasını* (*kıyâs-ı müsavât*) örnek olarak zikreder.²⁶² Bu kıyas türü şu şekilde formüle edilebilir:

- (1) A, B'ye eşittir.
- (2) B, C'ye eşittir.
- (3) Öyleyse, A, C'ye eşittir.

Bu örnekte de orta terimin tekrar etmediği görülmektedir. Ancak Râzî burada, önermenin doğruluğunu kesin olarak bildiğimizi vurgular. Bu örnek üzerinden orta terimin tekrar etmediğini tetkik ettiğimizde, ikinci önermede B'nin A'ya eşit olması itibarıyla değil, mutlak anlamda ele alındığını, birinci önermede ise B'nin A'ya eşit olması itibarıyla ele alındığını görmekteyiz. Ancak biçimsel açıdan görülen bu problem, önermenin doğruluğunu zaruri olarak bilmemize engel teşkil etmez. Görünen o ki, Râzî bu *eşitlik kıyası* üzerinden de görüldüğü üzere, orta terimin tekrar şartı konusunda aranan biçimsel keskinliği esnetmektedir.²⁶³

Ayrıca, yukarıda verilen “cisim-kâin” örneği de *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de zikredilen kategoriler göz önünde bulundurulduğunda, bu üç kategoriden birincisinin dört türünden birine dâhil olduğu söylenebilir. İlgili kategori, *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de şu şekilde ortaya konulmaktadır:

“İkincisi: Eğer bir şey başka bir şeyde meydana gelirse, sonra o ikinci şey de üçüncü bir şeye hamledilirse, bu durumda şöyle deriz: Birinci şeyin üçüncü şeye hamledilmesi lâzım gelmez; ancak üçüncüde meydana gelmesi zorunlu olur.

Örneğin: “Beyazlık cisimde vardır” [dersek] ve cisim hayvana hamlediliyor [ise], [bu durumda] beyazlığın hayvana hamledilmesi gerekmez, beyazlığın hayvanda mevcut olması lâzım gelir.”²⁶⁴

Dolayısıyla bu örnekler üzerinden, *hadd-i evsat*ın tekrar etmemesinin her zaman zorunlu olarak bir akıl yürütmenin geçersizliği anlamına gelmediği anlaşılmaktadır.

el-Metâlib ve *Nihâye* arasındaki anlatımları kıyaslayarak Râzî'nin *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* ilişkin tutumunu incelediğimizde, *el-Metâlib*'te büyük öncülü mutlak anlamda “*lâ yahlû ani 'l-havâdis*” şeklinde yorumlamanın önermeyi *kâzib* (yanlış) kıldığını

²⁶² Eşitlik kıyasına ilişkin Râzî'nin tavrını ve bu tarz kıyaslara dair yürüttüğü tartışma için bk. Khaled Rouayheb, *Rational Syllogism and Arabic Logic, 900-1900* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 41-48; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1953), 3/167; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/297.

²⁶³ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/297; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1953, 3/167.

²⁶⁴ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 1953, 3/166.

belirttiğini görmekteyiz. Zira ona göre, bu önermenin yanlış olmasının sebebi, hâdislerin başlangıçla kayıtlanmaması durumunda cismin hudûsunun lâzım gelmemesidir. Bu itiraz *Nihâye*'de de aynen zikredilmiş ve Râzî burada söz konusu eleştiriye a) ve b) cevaplarını sunmuştur. Ancak bu cevaplar, problemi ortadan kaldıran nitelikte değildir. Aksine a) cevabı, delilin mantıksal suretine ilişkin problemi iltizâm etmektedir. Bu nedenle de b) cevabında kıyasın nazmını değiştirmeyi teklif etmektedir.

Dolayısıyla Râzî, hem *Nihâye*'de hem de *el-Metâlib*'te, kelimcilerin *meşhur hudûs delilinin* sıhhatini koruyacak şekilde, *orta terim eleştirisine* bir cevap geliştirememekte ve bu itirazı bertaraf edememektedir. *el-Metâlib*'te delilin orta terimine yönelik eleştiri nedeniyle delilin geçersiz olduğuna açıkça hükmederken, *Nihâye*'de ise genel anlamda delili benimser gibi takrir edip savunmakta, ancak söz konusu eleştiriye delilin mevcut yapısı içinde bir cevabın olmadığını kabul etmektedir. Buna göre, Râzî'nin delilin sûrî geçerliliği bakımından, *Nihâye* ve *el-Metâlib*'te aynı pozisyonda durduğunu söylemek mümkündür.

Delilin *orta terim eleştirisini* ve Râzî'nin bu eleştiri karşısında takındığı tutumu değerlendirdiğimizde, öncelikle belirtmek gerekir ki, Râzî'nin tutarlı bir pozisyon benimsediği kanaatinde değiliz. Bunun için iki gerekçemiz vardır. Birincisi, bizim değerlendirmemize göre, orta terim (i) ihtimali esas alınarak yorumlandığında “mutlak surette hâdislerden ayrılmayan” anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, “hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir” şeklindeki büyük öncülün geçersiz olduğu yönündeki iddia isabetli değildir. Zira “mutlak surette hâdislerden ayrılmayan” ifadesinin tazammun ettiği anlamlardan biri olan “sonsuz hâdislerden ayrılmayan” seçeneği, sonsuz hâdislerin zaten imkânsız olması sebebiyle önermenin küllî kapsamına dahil edilmemektedir. Bu durumda, “mutlak surette hâdislerden ayrılmayan” ifadesi “başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan” şeklinde teayyün etmekte ve sonuç olarak hâdislerden ayrılmayan her şeyin zorunlu olarak hâdis olduğu hükmü geçerli kalır.

Problemi daha açık kılmak adına: “*mâ lâ yehlû ani'l-ḥavâdis fehüve hâdis*” (hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir) önermesinin yorumunda, orta terim “mutlak surette hâdislerden ayrılmayan” olarak yorumlandığında, büyük öncülde mevzû (özne) işlevi

gören ve orta terim mesabesinde olan “*lâ yehlû ani ’l-havâdis*” için iki muhtemel zât veya misdâk ortaya çıkar:

- (i) Başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan,
- (ii) Başlangıcı olmayan (ezelî) hâdislerden ayrılmayan.

Orta terim eleştirisinin geçersizliğine dair ileri sürülebilecek gerekçe, (ii) seçeneğinin nazarî olarak imkânsız kabul edilmesi durumunda, mahmûlun yalnızca (i) misdâkına yüklem kılınacağıdır. Râzî ise önermenin küllî oluşunu dikkate alarak, her iki misdâkı da mevzûnun kapsamına dahil ediyor ve neticede büyük öncülün yanlış olduğu sonucuna varıyor. Bu noktada gündeme getirilecek soru şu: Mantıksal açıdan doğru olan, mevzûnun altına düşen misdâklardan birinin imkânsızlığı sâbit ise, bu misdâkı dışarıda bırakarak, mahmûlu yalnızca geriye kalan mümkün misdâka yüklem kılmak değil midir? Daha açık bir ifadeyle, *akdü ’l-vaz* bakımından, yani öznenin zâtı ya da misdâkları ile öznenin niteliği (*vasfu ’l-mevzû*) arasındaki ilişkinin kurulmasında benimsenmesi gereken yaklaşım nedir? Râzî, *el-Mûlahhas*’ta tam da bu sorunu ele almakta ve tümel olumlu önermelerde, öznenin niteliği ile zâtı arasındaki ilişkinin, Farâbî’nin pozisyonunun aksine, bi’l-fiil tehakkukun olduğunu savunmaktadır.²⁶⁵ Bu durumda, hem Râzî’nin hem de kelâmcıların kabulünde teselsülün zaten imkânsız addedildiği göz önüne alındığında, “hâdislerden ayrılmayan şeyler” şeklindeki öznenin kapsamına “başlangıcı olmayan (ezelî) hâdislerden ayrılmayan” misdâkı giremeyecek; mevzûnun kapsamına yalnızca “başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan” dâhil olacaktır. Buna göre ise, büyük öncülün yanlış olduğunu ileri sürmek mümkün değildir, zira mevzûnun kapsamına girmesi söz konusu edilebilecek misdâklardan imkânsız olan seçenek (başlangıcı olmayan ezelî hâdislerden ayrılmayan) dışarıda bırakılmış, hüküm yalnızca mümkün ve “başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan” misdâkına tahsis edilmiş olacaktır. Bu itibarla, Râzî’nin *akdü ’l-vaz* çerçevesinde benimsediği yaklaşım ile, *orta terim eleştirisi* bağlamında benimsediği tutum arasında bir tutarsızlığın olduğu sonucuna ulaşmaktayız.

²⁶⁵ bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mûlahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme*, thk. İsmail Ahmed ez-Zübeydî vd. (Kahire: Merkez İhyâ’ü’l-Buḥûs ve’d-Dirâsât, 2021), 1/344-345; İbn Sînâ ve Râzî’de tümel olumlu önermenin vaz’ına dair daha ayrıntılı bir inceleme için bk. Fatma Karaismail, “İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî’ye Göre Tümel Önermenin Öznesi”, *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review* 13/1 (Mart 2023), 270.

Râzî'nin *orta terim eleştirisi*ndeki tutarsızlığına ilişkin ikinci gerekçemiz ise, orta terimin tekrarı konusunda sergilediği esnek tutumla, *orta terim eleştirisi*nde benimsediği katı tutum arasındaki uyumsuzlukla ilgilidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Râzî kıyasın geçerliliği için orta terimin tekrarına dair şartları esnetmekte ve bu çerçevede *meşhur hudûs delili* de ancak, orta terimin tekrarında aranan esnetilmiş şartlarla birlikte geçerli kabul edilebilir. *Meşhur hudus delilinin* kıyasında orta terim “cisim” kaydıyla takyîd edilmişken, büyük öncülde ise mutlak olarak anlaşılmaktadır. Hâl böyleyken, orta terim şartlarını esnetmiş olan Râzî'nin, katı bir sûri beklentiye dayanan *orta terim eleştirisi*ni ortaya koyması, tutarsız bir pozisyon doğurmaktadır.

Son olarak, Râzî'nin eleştirisinin makbuliyetiyle ilgili bir diğer önemli gösterge, bu eleştirinin sonraki dönemde kayda değer bir yankı veya kabul görmemiş olmasıdır. Zira müteahhir dönem muhakkiklerinden örneğin, Adudüddin Âcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimler, aynı delili bu kıyas yapısıyla benimseyip, sürdürmüşlerdir ve bu da Râzî'nin tenkidine daha ihtiyatlı yaklaşmayı gerekli kılar.²⁶⁶

²⁶⁶ Âcî ve Seyyid Şerîf için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/1144; Teftâzânî için bk. Sadeddin Teftâzânî, *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1987), 26.

İKİNCİ BÖLÜM: HUDÛS TEZİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE TARTIŞMASI

Bu bölümde, *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* yönelik tartışmalar bağlamında, Fahreddin er-Râzî tarafından gündeme getirilen ve delilin doğrudan öncüllerine değil, doğrudan doğruya ispat etmeye çalıştığı iddiaya yöneltilmiş iki temel eleştiriyi ele alacağız. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelttiği ve hudûs iddiasının makuliyetini sorgulayan eleştirisidir. Bu eleştiri, hudûs olgusunun herhangi bir tekaddüm veya teahhur türü altında anlamlı biçimde konumlandırılamadığı gerekçesiyle, hudûs iddiasının makul olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Çalışmamızda bu eleştiriyi *tekaddüm-teahhur eleştirisi* olarak adlandırıyoruz. Bu çerçevede öncelikle İbn Sînâ'nın tekaddüm ve teahhur türlerine dair tasnifini ortaya koyacak, ardından bu eleştirinin ele aldığı problemin kelâm geleneği içerisinde daha önce karşılanıp karşılanmadığı sorusuna cevap arayacak ve nihayet Râzî'nin bu probleme yönelik geliştirdiği cevabı ortaya koyacağız.

Bölümün ikinci temel meselesi, “ezelîliğin imkânı” ile “imkânın ezelîliği” sorunudur. Kelâmcılar, âlemin zorunlu olarak hâdis olduğu görüşündedir. Bu iddia âlemin kıdeminin imkânsızlığını gerektirmektedir. Ancak söz konusu eleştiri, imkânın ezelîliğinin kabulü halinde, bunun zorunlu olarak ezelîliğin de mümkün olduğu sonucunu doğuracağını ve böylece âlemin zorunlu olarak hâdis olduğu yönündeki iddianın temellendirilemeyeceğini öne sürmektedir. Bu meseleyi filozoflarla kelâmcılar arasındaki diyalektik bağlamında, kelâmcılâr cihetinden ilk kez gündeme getiren isim İmam Gazzâlî'dir. Bu çerçevede, önce Gazzâlî'nin bu problemi nasıl ele aldığını ortaya koyacak, ardından, Râzî'nin bu probleme yönelik geliştirdiği çözümü inceleyeceğiz.

2.1 Tekaddüm-Teahhur Problemi

2.1.1 Râzî Öncesi Tekaddüm ve Teahhur Problemi

Tekaddüm ve teahhur meselesi, hudûs kavramı ve onun anlam çerçevesiyle doğrudan ilişkilidir. Hudûsun mâhiyeti konusunda kelâmcılarla Meşşâî filozoflar arasında temel bir ayrım vardır. Kelâmcılar hudûsu "yoklukla öncelenen varlık" olarak tanımlarken, Meşşâî filozoflar hudûsu "başka bir varlık tarafından öncelenen varlık" şeklinde kavramsallaştırmışlardır. İslam felsefe geleneğinde hudûs kavramının gelişimine bakıldığında, Farâbî'nin (v. 339/950) bu konuda İbn Sînâ kadar sistematik olmasa da önemli bir ayrıma işaret ettiği görülmektedir. Farâbî “öncesi olmayan bir anda meydana gelmiş varlık” ile “zamanın öncelemesiyle meydana gelmiş varlıklar” arasında bir ayrım

yapmıştır.²⁶⁷ Bu ayrımı kavramsal olarak derinleştiren ise İbn Sînâ olmuştur. O, birinci tür hudûsu *zâtî hudûs*, ikinci tür hudûsu ise *zamansal hudûs* olarak terimleştirmiştir.²⁶⁸

Her iki hudûs tanımında da ortak nokta, bir öncelik-sonralık ilişkisinin söz konusu olmasıdır. İslam felsefe geleneğinde öncelik ve sonralık kategorilerini ayrıntılı olarak ilk defa ele alan isim İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın tekaddüm ve teahhur meselesiyle özel olarak ilgilenmesinin temel sebeplerinden biri de zâtî hudûsun teorik zeminini güçlendirmektir. Ona göre illet ve ma'lûl arasındaki ilişki bir tür öncelik-sonralık içerir; fakat bu ilişki zamansal bir ardışıklık değil, ontolojik bir bağımlılık ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. İbn Sînâ'nın ardından kelâmcılar da bu kategorilere özel ilgi göstermek durumunda kalmışlardır. Âlemin hudûsunu ispatlama gayreti içerisinde olan kelâmcılar, kendi görüşlerini savunurken İslam filozoflarının bu kategoriler üzerinden geliştirdikleri eleştirilere cevap vermek ve onların ortaya koyduğu çerçeve içinde kendi tezlerini yeniden temellendirmek zorunda kalmışlardır. Bu noktada *zâtî* ve *zamansal* hudûsu ilgilendiren kategoriler, kelâmcıların benimsediği hudûsun teorik savunmaları açısından özel bir önem taşımaktadır.

İbn Sînâ tekaddüm ve teahhur (öncelik-sonralık) kategorilerini beş başlık tasnif etmektedir:

(i) **Zaman bakımından öncelik** (*et-tekaddum bi'z-zamân*): Bir şeyin, zaman itibarıyla bir diğerinden önce var olması durumudur. Mesela, yaşlının genci zaman bakımından öncelemesi, bu öncelik türüne örnek olarak gösterilebilir.

(ii) **Tabiat bakımından öncelik** (*et-tekaddum bi't-tab'*): Burada, tek yönlü bir zorunluluk ilişkisi söz konusudur. Bir şeyin varlığı başka bir şeyin varlığını gerektirirken, aksi yönde bir lüzûm söz konusu değildir. İbn Sînâ bu kategoriyi, bir sayısının iki sayısını *tabiat bakımından* öncelemesiyle örnekendirir. İki sayısı, birin varlığını gerektirir fakat birin varlığı iki sayısının varlığını gerektirmez.

²⁶⁷ bk. Farabî, *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzile*, ed. El-Kudüs li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs (Kâhire: El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 77-79; Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 24.

²⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 2005, 2/86-87; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera, 2005), 138; Ayrıca bk. Marmura, "Avicenna and the Kalâm", 180; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 122.

(iii) **Mertebe bakımından öncelik** (*et-tekaddum bi'l-mertebe*): Varlıkların, bir referans noktası karşısında yakınlık veya uzaklık açısından konumlarını ifade eder. Bu tür öncelik, mantıksal açıdan "yüksek cins" (cins-i âlî) ile "aşağı tür" (nev'-i sâfil) arasındaki ilişkide görülebildiği gibi, bir varlığın diğerinden daha üstün veya daha faziletli olması şeklinde de karşımıza çıkar.

(iv) **Şeref bakımından öncelik** (*et-tekaddum bi's-şeref*): Değer ve üstünlük açısından bir varlığın diğerine göre öncelikli olmasını ifade eder. İbn Sînâ, bu kategoriye Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'den daha üstün kabul edilmesini örnek olarak verir.

(v) **İlliyyet bakımından öncelik** (*et-tekaddum bi'l-illiyye*): İllet ile ma'lûl arasındaki ilişkiyi ifade eder; burada, illet ma'lûlü öncelemektedir. Bu öncelik zamansal olmayıp, varlıksal bir önceliği işaret eder. Örneğin, Zeyd'in elini çevirmesi (sebepe), anahtarın dönmesinden (sonuç) varlık bakımından öncedir; çünkü elin hareketi olmaksızın anahtar dönmez.²⁶⁹

Bunlara ek olarak, İbn Sînâ öncelik-sonralık kategorileriyle ilişkili olarak birlikteliğin (*mukârenet*) de bu çerçevede değerlendirilebileceğini belirtir. Yani zaman bakımından birliktelik, tabiat bakımından birliktelik, mertebe bakımından birliktelik ve illiyyet bakımından birliktelik gibi kategoriler de düşünülebilir. Böylece, yalnızca öncelik ve sonralık değil, çeşitli açılardan birliktelikler de bu kategorik yapı içinde yer alabilir.²⁷⁰

İbn Sînâ'nın tekaddüm ve teahhur anlayışına göre, kelâmcıların benimsediği hudûs -yani yok iken var olma hâli- bu beş öncelik kategorisinden birinin kapsamına girmelidir. Hudûsu açıklamaya en muhtemel görünen kategori *zaman bakımından öncelik*dir. Zaman bakımından "önce" ve "sonra"nın anlamlı olması ise, ancak ezeli bir zamanın kabulüyle mümkündür. Dolayısıyla buna göre, kelâmcıların iddia ettiği manadaki *hudûsu zamanî* makul ve mümkün bir iddia değildir.²⁷¹ Nitekim, İbn Sînâ'nın âlemin yaratılış "ânı"nı önceleyen bir zamanın varsayılmasının doğurduğu felsefi probleme yönelik eleştirisi,

²⁶⁹ Tekaddüm- teahhur kategorilerinin İbn Sînâ tarafından incelendiği pasaj için bk İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 253-256; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2005), 1/145-151.

²⁷⁰ Bu meselenin daha ayrıntılı izâhâtı için bk. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 256-258.

²⁷¹ bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2005, 2/395. İbn Sînâ, *tabiat bakımından öncelik* kategorisinde, öncelenenin daima eşzamanlı olarak önceleyen ile birlikte var olması gerektiğini belirtir. Bu nedenle, kelâmcıların savunduğu hudûsun bu kategoride açıklanmasının mümkün olmadığını vurgular.

Şehristânî'nin çağdaşı Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152 [?]) tarafından da benzer şekilde gündeme getirilmiştir. Biz bu eleştiriye çalışmamızda *tekaddüm-teahhur eleştirisi* olarak adlandırıyoruz²⁷²

Kelâm geleneğinde, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu tekaddüm ve teahhur kategorilerini ilk kez sistematik biçimde ele alan ve bu bağlamda *tekaddüm-teahhur eleştirisi*ni hudûs bahsiyle irtibatlandıran isim Şehristânî olmuştur. Onu takiben Râzî de bu konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Buna karşılık, mütekaddimîn dönemi kelâmcıları, âlemin hudûsunun tekaddüm ve teahhur bakımından mâhiyetini ayrıntılı olarak tartışmamışlardır. Dolayısıyla, İbn Sînâ tarafından ileri sürülen *tekaddüm-teahhur eleştirisi*ni karşılayacak bir teorik zemine sahip olmadıkları izlenimi oluşmaktadır. Bunun çeşitli sebepleri olmakla birlikte, en temel gerekçe, İbn Sînâ'dan önceki kelâmcıların hudûs tartışmalarında ağırlıklı olarak cevher, araz ve ma'dûmun şey'îyyeti gibi farklı meseleler üzerinde yoğunlaşmış olmalarıdır.

Ancak İbn Sînâ'nın geliştirdiği sistematik yaklaşım, hudûsun hakikatine dair yeni ve daha kapsamlı bir açıklama gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Onun tekaddüm ve teahhura dair ortaya koyduğu çerçeve, kelâmcıları hudûsu belirli bir kategoriye yerleştirmek zorunda bırakmıştır. Aksi takdirde, kelâmcıların âlemin hudûsu konusundaki iddiaları, Meşşâî bakış açısı karşısında geçerliliğini ve meşruiyetini koruyamazdı. Bu nedenle İbn Sînâ sonrasında kelâmcılar, hudûs meselesini savunulabilir bir zeminde temellendirmek amacıyla tekaddüm ve teahhurun mâhiyetine dair bir inceleme yapmaya yönelmişlerdir.

Bununla birlikte her ne kadar *tekaddüm ve teahhur eleştirisi*ni ilk defa çözüm sunacak biçimde ele alanın Şehristânî olduğu ifade edilse de, ondan önceki kelâmcıların, Tanrı'nın varlığı ile âlemin varlığı arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini tamamen göz ardı ettikleri veya hudûsun mâhiyetine dair hiçbir inceleme yapmadıkları ileri sürülemez. İlk olarak, *el-İrşâd*'da Cüveynî Tanrı'nın âlemin hudûsundan önce varlığı ve sıfatlarıyla infirâd ettiğini ve onun varlığına eşlik eden bir hâdisin olmadığını ifade eder.²⁷³ Hususen İmam Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde karşımıza çıkan ve Şehristânî'nin *tekaddüm-teahhur eleştirisi*ne çözüm olarak sunduğu “varlık bakımından öncelik” kategorisiyle

²⁷² bk. Üçer, “Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları”, 316.

²⁷³ bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 53; Lammer, “Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners”, 238.

ilişkilendirilebilecek önemli bir anlatımı vardır. Gazzâlî, filozofların âlemin ezeliiliği yönündeki iddialarına karşılık, Tanrı'nın âleme olan önceliğini şu iki önerme üzerinden formüle eder:

1. "O vardı ve âlem yoktu" (*ennehû kâne ve lâ 'âlem*),
2. "Sonra O vardı ve âlem O'nunla birlikteydi" (*summe kâne ve ma'ahu el- 'âlem*).²⁷⁴

Gazzâlî'nin hudûs sahnesini bu şekilde ifade etmesi, Şehristânî'nin ortaya koyduğu anlamda varlıksal bir öncelik sonralığa atıfta bulunduğunu düşündürmektedir. Ayrıca bu iki önermeli anlatımla zamansal bir ardışıklık imasından kaçınmaya çalıştığı anlaşılabılır. Bu anlayış, daha erken dönemlerde, özellikle İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) kadar da izlenebilir. Nitekim İbn Fûrek, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye atfettiği bir yaklaşımda, "kadim"i, "sonradan meydana geleni varlık bakımından önceleyen" (*el-mütekaddim bi vücûdihî*) anlamına geldiğini belirtir.²⁷⁵ Daha da erken dönemde Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) Kâdî Abdülcebbar'ın aktardığına göre "ezelî" ve "kadîm" kavramlarını "varlık bakımından öncelikli olan" (*mütekaddim fî'l-vücûd*) şeklinde tanımladığı görülmektedir.²⁷⁶ Ardından Kâdî Abdülcebbar ise *mütekaddim* gibi terimlerin Tanrı hakkında kullanılması durumunda, bunun "Tanrı'nın her varlıktan önce var olması ve varlığının bir başlangıcının bulunmaması" anlamına geldiğini belirtmiştir.²⁷⁷ Bu bağlam dikkate alındığında, Lammer'in değerlendirmesi doğrultusunda, Şehristânî'nin getirdiği çözüm, daha önce benimsenmiş bir yaklaşımın yeni bir bağlamda inşa edilmesidir. Dolayısıyla çözümün Şehristânî'ye özgün olan kısmı, bu yaklaşımı İbn Sînâ'nın tekaddüm ve teahhur çerçevesine yerleştirerek söz konusu teorik düzleme taşımasıdır.²⁷⁸

Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserlerinde öncelik ve sonralık kategorilerini İslam filozoflarına referansla ele alır. Ona göre filozoflar, tekaddüm ve teahhur kategorilerini şu şekilde sınıflandırmaktadır: (i) *Zamansal öncelik*, (ii) *rütbe*

²⁷⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 32; Andreas Lammer, *Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners*, 238

²⁷⁵ bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerred-ü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 292; Lammer, "Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners", 239.

²⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, V, "el-Firaku ğayri'l-İslâmiyye", thk. Mahmûd Muhammed Hudayrî (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 233-234.

²⁷⁷ bk. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 238; Lammer, "Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners", 239. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V/238; Andreas Lammer, *Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners*, 239

²⁷⁸ bk. Lammer, "Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners", 240.

*bakımından öncelik, (iii) fazilet bakımından öncelik, (iv) illiyet bakımından öncelik, (v) tabiat açısından öncelik.*²⁷⁹

Şehristânî, *illiyet açısından öncelik* kategorisini incelerken, illetleri çeşitli alt türlere ayırmakta ve bunların ma'lûlleriyle olan öncelik-sonralık ilişkilerini incelemektedir: Bu çerçevede fâil illet ve sûrî illet ontolojik açıdan bir öncelik-sonralık ilişkisine sahiptir. Buna mukabil gâî illet, ma'lûlünü epistemik olarak öncelemekle birlikte, varlık düzleminde ikisi birlikte vuku bulur. Mesela bir gayenin zihinde belirlenmesi, fiilin gerçekleşmesinden evveldir; fakat ontolojik düzeyde bu ikisi arasında bir tekaddüm-teahhur ilişkisinden söz edilemez.²⁸⁰ Bu ayırım, farklı illet türlerinin ma'lûlleriyle kurduğu öncelik-sonralık ilişkilerini daha iyi kavramamıza imkân tanıdığı gibi, tek bir olguda tekaddüm-teahhurun farklı türlerinin nasıl tehakkuk ettiğini anlamak bakımından da açıklık sağlar.

Şehristânî tekaddüm-teahhur eleştirisine cevaben, *varlıksal öncelik (et-tekaddum bi'l-vücûd)* adını verdiği altıncı bir kategoriye önermektedir.²⁸¹ Bu kategorinin makuliyetini temellendirmek ve bu kategori ortaya koyarken yaptığı müdahaleyi daha anlaşılır ve somut hâle getirmek amacıyla, öncelikle İbn Sînâ'nın illet-ma'lûl ilişkisine dair yukarıda değindiğimiz hususa atıf yapar. Buna göre, farklı illet türleri kimi açılardan öncelik-sonralık (tekaddüm-teahhur) ilişkisine, kimi açılardan ise birliktelik (mukârenet) ilişkisine sahip olabilir. Eğer öncelik-sonralık ile birlikteliği iki ayrı düzlem olarak düşünürsek, belirli iki şeyin birliktelik düzleminde birden fazla kategoriye dâhil olabileceği gibi, öncelik-sonralık düzleminde de birden fazla kategori birlikte bulunabilir. Nitekim illet türlerinde de görüldüğü üzere, birliktelik ve öncelik-sonralık düzlemlerinde tezahür eden kategoriler, farklı kombinasyonlarda bir araya gelebilmektedir.

Örneğin, sebebin müsebbebini *illiyet bakımından* öncelediği durumda, bu ikisinin illiyet açısından bir öncelik-sonralık ilişkisine sahip olduğu, fakat zaman ve mekân düzleminde ise birlikte bulundukları görülmektedir. Bu kategori, Tanrı'nın varlığı ile âlem arasındaki ilişkiye uygulandığında, ne zamansal bir birliktelikten ne de bir öncelik-sonralık

²⁷⁹ bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 5; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele: Kitâbu'l-Musâraa*, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel (İstanbul: Litera, 2010), 61.

²⁸⁰ bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 5-6.

²⁸¹ bk. Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayırımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları", 316. Üçer, Şehristânî'nin önerdiği altıncı kategoriye varlıksal öncelik olarak ifade etmektedir; Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele: Kitâbu'l-Musâraa*, 61; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 6.

ilişkisinden söz edilebilmesi mümkün olur. Bu durum da zamanın bütünüyle paranteze alınmasını gerektirir. Bu durum, mekânsal olmayan bir varlık ile mekânsal bir varlık arasında mekânsal açıdan ne öncelik-sonralık ne de birliktelik ilişkisinin kurulamayacağı gerçeğiyle de paralellik göstermektedir. Dolayısıyla, nasıl ki böyle bir ilişkide mekânsal öncelik-sonralık paranteze alınabiliyorsa, benzer şekilde Tanrı-âlem ilişkisinde de zamansal öncelik-sonralık ilişkisinin paranteze alınabilmesi ve bunun herhangi bir imkânsızlığa yol açmaması gerekir. Nitekim, tekaddüm ve teahhur türlerinin aklî bir hasırla değil, istikra yoluyla tespit edilmiş olması da Şehristânî'nin bu konudaki yaklaşımına imkân tanır niteliktedir.²⁸²

Şehristânî, altıncı kategoriye ortaya koyarken, İbn Sînâ'nın illet-ma'lûl ilişkisini temellendirmede kullandığı *müfîd-müstefîd* kavramsal çiftini esas almıştır. Belirtildiği üzere, İbn Sînâ'ya göre, illet-ma'lûl ilişkisi ontolojik açıdan öncelik-sonralık içerirken, zamansal açıdan ise eşzamanlılık (*mukârenet*) söz konusudur. Örneğin, güneş, ışığın varlık kazanmasının nedeni olarak (*müfîd*) ontolojik açıdan önce gelir, ışık ise varlığını güneşe borçludur (*müstefîd*). İbn Sînâ'nın *illiyet bakımından öncelik* kategorisi, esasen iki boyut içerir: varlıksal öncelik ve illet açısından öncelik. Buradaki illet ise, Meşşâîlerin savunduğu anlamda zorunlu bir illet olabileceği gibi, tercih edici, ihtiyâr sahibi bir illet de olabilir. Altıncı kategori olarak ortaya konan *varlıksal öncelik* ise, tam da İbn Sînâ'da olduğu gibi *müfîd* ve *müstefîd* arasındaki ilişkinin illet-ma'lûl vasfını paranteze almayı teklif eder. Bu vasıf paranteze alındığında geriye yalnızca vücûdun kendisi kalır ve böylece zorunlu olarak zamansal boyut da paranteze alınmış olur.²⁸³

Şehristânî'nin tekaddüm-teahhur kategorileri arasındaki farkları izâh ederken, *tabiat bakımından öncelik* ile *varlık bakımından öncelik* arasında önemli bir benzerlik bulunduğunu kabul eder; ancak, bu iki öncelik türü arasındaki farkı daha belirgin kılacak açık bir ayrım yapmaz.²⁸⁴ Bu noktada özellikle şu paragrafa dikkat çekmek gerekir:

“Bu ikisi, [yani *tabiat bakımından öncelik* ve *varlık bakımından öncelik*] *illiyet bakımından* öncelikten şu şekilde ayrışır: Bir sayısının iki sayısını öncelemesi malumdur²⁸⁵ ve bir sayısı iki sayısının illeti değildir ve [dolayısıyla burada illiyet bakımından önceleme dışında] *tabiat bakımından önceleme* şeklinde başka bir anlam vardır. Mûcîdin, icat edileni [müfîdin müstefîdi]

²⁸² bk. Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele: Kitâbu'l-Musâraa*, 61, 65.

²⁸³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 6.

²⁸⁴ Şehristânî'nin önerdiği altıncı öncelik kategorisinin, tabiat bakımından öncelik ile olan benzerliğine dair açıklaması için bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 6.

²⁸⁵ Burada, ilk aşamada türü ve mâhiyeti ne olursa olsun, bir öncelemenin olduğu hissedilmektedir.

öncelemesi ise, illiyet bakımından öncelemenin ötesinde bir şeydir. Biz varlık vermek ile zorunluluk vermek arasında iki farklı anlamın olduğunu söylemiştik[...]"²⁸⁶

Peki Şehristânî'nin metnindeki anlatımının geneli dikkate alındığında, *varlıksal öncelik ile tabiat bakımından öncelik* arasında bir tefrike imkân tanıyan bir fark, çıkarsamak mümkün müdür?²⁸⁷ Böyle bir farkın olduğunu ileri sürmek istersek, bunu iki gerekçeyle temellendirebiliriz: Birincisi, yukarıda İbn Sînâ'dan hareketle belirttiğimiz üzere, *tabiat bakımından öncelik* kategorisinde “önceleyen” ile “öncelenen” arasında tek yönlü bir lüzûm vardır. Şehristânî'nin tekaddüm-teahhur meselesini esas itibarıyla İbn Sînâ'nın eserleri ışığında tartıştığı dikkate alındığında, bu tek yönlü zorunluluğu her ne kadar açıkça ifade etmese de zımnen benimsediği varsayılabilir ve bu durumda *tabiat bakımından öncelik* ile varlıksal öncelik birbirinden ayrılmış olur. İkincisi, bir sayının iki sayısına varlık verdiği söylenemez. Her ne kadar Şehristânî bunu doğrudan ifade etmese de, metnindeki anlatımdan böyle bir sonuca ulaşmak kanaatimce aşırı bir yorum olarak değerlendirilemez.

Nihai olarak Şehristânî'nin *varlık bakımından öncelik* kategorisini ele alış tarzını dikkate aldığımızda, onun bu kategoriyi, *müfid-müstefid*, *mûcid-mûced* kavramsal çifti üzerinden inşa etmesi, bu iki varlık arasında salt varlıksal bir öncelik kurguladığı anlamına gelmiyor. Bu iki varlık arasında nedensel bağ paranteze alınmış olsa da, bir varlık verme ilişkisi vardır. Bu durum, Şehristânî'nin bu kategoriyi yalnızca hudûs sahnesinin açıklamasına hasretmiş olmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla Şehristânî, kendisinden sonra Râzî'de gördüğümüz şekliyle, yalnızca ardışık biçimde sıralanan varlıklar fikrine ulaşamamıştır. Bu durum, Şehristânî'nin Râzî'de olduğu gibi zamanın parçaları arasındaki ilişkiden yola çıkarak değil, doğrudan hudûs sahnesini merkeze alarak bu kategoriye ulaşmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Şehristânî'nin altıncı kategorisi, bu yaklaşımıyla zamanın parçaları veya gece ve gündüz arasındaki öncelik türünü açıklayabilecek bir teorik zemin sunmamaktadır.

²⁸⁶ Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele: Kitâbu'l-Musâraa*, 73.

²⁸⁷ Andreas Lammer, Şehristânî'nin varlık bakımından öncelik kategorisini diğer öncelik türlerinden ayırırken, “tabiat bakımından öncelik” ile “varlık bakımından öncelik” arasındaki farkı yeterince belirginleştirmedini ve bu ayrımın ilk kez Fahreddin Râzî tarafından yapıldığını ileri sürer. Bk. Lammer, “Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners”, 244. Ancak bu tespitin isabetli olduğunu düşünmüyoruz; gerekçemizi yukarıda ortaya koymuş olduk.

2.1.2 Râzî’de Tekaddüm ve Teahhur Problemi

2.1.2.1 Râzî’de Tekaddüm-Teahhur Eleştirisi

Bu başlık altında, *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* yöneltilen tekaddüm-teahhur eleştirisinin Râzî tarafından nasıl ele alındığını ve nasıl bir çözüme kavuşturulduğunu inceleyeceğiz.

İbn Sînâ’nın *tekaddüm-teahhur eleştirisi*, kelâmcıların iddia ettiği "yok iken var olma" anlamına dayalı hudûs olgusunda, âlemin yokluğu ile varlığı arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin anlamlı bir şekilde savunulamayacağını öne sürer. Râzî, İbn Sînâ’nın bu eleştirisini daha sistematik ve güçlü bir hâle getirerek, “yok iken var olma” anlamındaki hudûsun mevcut beş tekaddüm-teahhur kategorisi içinde temellendirilemeyeceği yönündeki eleştiriye daha kapsamlı ve ayrıntılı şekilde formüle eder.

Eleştiriye ortaya koymadan önce hem Meşşâîlerin hem de kelâmcıların hudûs kavramına nasıl yaklaştıklarını ortaya koymak gerekmektedir. Râzî’ye göre, her iki düşünce ekolü de hudûsu en genel anlamıyla “bir başka şey tarafından öncelenen varlık” şeklinde anlamak konusunda ittifak halindedir. Bu anlam, kelâmcılar ve Meşşâîler arasındaki kadr-i müşterektir. Buradaki “başkası” ya yokluk ya da mevcut bir varlık olabilir. Dolayısıyla, hudûs olgusu iki şekilde anlaşılabilir:

1. Bir şeyin yokluk tarafından öncelenmesi,
2. Bir şeyin başka bir varlık tarafından öncelenmesi.²⁸⁸

Bu iki tanımlama, *hudûs* kavramına ilişkin iki ekol arasındaki temel ayrımı belirginleştirmektedir. İlk tanım, kelâmcıların benimsediği ve savunduğu *hudûs-i zamanî*’ye tekabül ederken; ikinci tanım ise, Meşşâîlerin geliştirdiği *hudûs-i zâtî* anlayışına karşılık gelmektedir. Buna bağlı olarak, hudûsun zıddı olan kıdem de hudûsun bu iki farklı anlamı doğrultusunda şu şekilde tanımlanabilir:

1. Bir şeyin yokluk tarafından önceleniyor olmasının nefyi,
2. Bir şeyin başka bir varlık tarafından önceleniyor olmasının nefyi.²⁸⁹

²⁸⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/234-235; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 104; Râzî, *el-Erba’în*, 1/24; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/13; Râzî, *el-Mulahhas*, 2021, 3/105.

²⁸⁹ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/235; Râzî, *el-Mulahhas*, 2021, 3/105.

Râzî, hudûs kavramının doğru tarifinin "yokluk tarafından öncelenen varlık" olduğu görüşünü savunur. Bu tercihini desteklemek üzere bir argüman da ortaya koyar: Eğer muhdes bir varlığın kendi kendine meydana gelmesinin imkânsız olduğu ispatlanmamışsa, onun zorunlu olarak başka bir varlık tarafından öncelenmiş olduğu da ileri sürülemez. Buna karşın, "yokluk tarafından öncelenme" esasına dayalı tanım, muhdes varlıkların nasıl meydana geldiğine ilişkin yaklaşımdan bağımsız olarak geçerliliğini korumaktadır. Zira bir şeyin kendiliğinden varlığa gelip gelemeyeceği tartışmasından bağımsız olarak, her iki anlamda da muhdes varlıklar için bu tanım kullanılabilir.²⁹⁰

Burada dikkat çeken husus, Râzî'nin hudûs kavramının hakikatini doğrudan metafiziksel bir akıl yürütme yoluyla belirlemeye çalışmasıdır. Ancak bir kavramın hakikatinin bu şekilde tayin edilmesi, yöntemsel açıdan tartışmaya açıktır. Zira kavramların anlamları esasen vaz' yoluyla ortaya konulur. Öte yandan, Râzî'nin bu tutumu, hudûs kavramını kelâmî perspektife uygun bir biçimde koruma çabasını da yansıtmaktadır. Filozoflarla kıdem-hudûs diyalektiğinde söylemsel üstünlüğü kaybetmemek amacıyla kavramı belirli bir çerçevede muhafaza etme kaygısı taşıdığı söylenebilir. Bu açıdan, Râzî'nin stratejisinin, hudûs kavramının bu diyalektik içerisindeki yerini güçlendirme amacına hizmet ettiği ifade edilebilir.

Hudûsun iki farklı tanımını ortaya koyduktan sonra, Râzî'nin aktardığı *tekaddüm-teahhur eleştirisi*, kelâmcıların savunduğu hudûsun -daha özelde ise âlemin hudûsunun- filozofların ileri sürdüğü tekaddüm ve teahhur kategorileri içinde yer alamayacağı iddiası yer almaktadır. Bu bağlamda, Râzî'nin tartışmayı nasıl yapılandırıldığını üç aşamada ele alacağız: (i) Öncelikle tekaddüm ve teahhur kategorileri ortaya konulmakta; (ii) ardından bu kategorilerin, âlemin hudûsunu açıklama bakımından yeterli olup olmadığı değerlendirilmektedir. Sonuç olarak, mevcut kategorilerin âlemin hudûsunu açıklamak açısından yetersiz olduğu sonucuna ulaşılmaktadır; (iii) nihayetinde ise, Râzî, âlemin hudûsunu makul bir temelde ele alabilecek altıncı bir tekaddüm kategorisi teklif ederek bu problemi çözüme kavuşturmaktadır.

Tekaddüm-teahhur kategorilerine ve eleştirisine geçmeden önce Râzî'nin ve ondan önce Şehristânî'nin tekaddüm ve teahhur kategorilerine ve bu kategoriler etrafında şekillenen anlatıya daha ihtiyatlı yaklaşıtları söylenebilir. Bu kategorilerin takririne gelindiğinde,

²⁹⁰Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/13.

meseleyi hudûs tartışmasının itiraz ve eleştiri çerçevesinde ele aldıkları, görülür. Söz konusu kategorilerin en önemli parçası olan *illiyet bakımından tekaddüm* açıkça ontolojik kabullere dayanmaktadır ve ontolojik bir yük taşır. En azından Şehristânî ve Râzî bağlamında ifade edilebilir ki, *nefsü'l-emrde* illet-ma'lûl ilişkisinin geçerli olmadığı kabul edildiğinden, bu tür bir öncelik kategorisi onlar açısından geçersizdir. Bu itibarla, tekaddüm ve teahhur kategorilerinin böyle bir ontolojik arka plana sahip olması sebebiyle, tekaddüm-teahhur kategorileri içinde *illiyet bakımından öncelik* de merkezî bir rolde olduğundan, Şehristânî ve Râzî'nin tekaddüm-teahhur anlatısını ve bu kategorileri doğrudan benimsemektense filozoflara nispet ettikleri ve onlarla yürütülen diyalektiği sürdürülebilmek adına bu kategorileri zemin olarak kullandıkları söylenebilir. Râzî'nin eserlerinde altıncı kategoriye özel bir ad vermemesi ve yalnızca "altıncı kategori" ifadesiyle yetinmesi de bu yaklaşımı destekleyen bir göstergedir.

(i) Râzî'nin eserlerinde Meşşâilerin *tekaddüm* ve *teahhur* kategorileri beş başlık altında incelenmektedir. Her bir kategoriye ilişkin Râzî'nin ayrıntılı açıklamalarına tek tek yer vermek yerine, daha önce İbn Sînâ bağlamında ele aldığımız bu kategorilerde değinilmeyen noktalara odaklanmak daha isabetli olacaktır. Râzî, yukarıda İbn Sînâ'dan hareketle ortaya koyduğumuz bu kategorilerin isimlendirmelerinde bazı küçük farklılıklar yaparak, filozoflara şu kategorileri isnat etmektedir: (i) *illiyet bakımından önceleme*, (ii) *tabiat bakımından önceleme*, (iii) *şeref ve fazilet bakımından önceleme*, (iv) *rütbe bakımından önceleme* ve (v) *zaman bakımından önceleme* kategorilerini filozoflara isnat etmektedir.²⁹¹

Tabiat bakımından önceleme meselesinde Râzî, Şehristânî ve İbn Sînâ'ya ek olarak, önce gelen ile sonra gelen arasında bir şart-meşrut ilişkisi bulunduğunu vurgular. Böylece, Râzî açısından, altıncı kategori ile *tabiat bakımından önceleme* kategorisi arasındaki ayırım, Şehristânî'ye kıyasla daha belirgin ve net bir şekilde ortaya konulmuş olur.²⁹² *Rütbe bakımından önceleme* kategorisinde ise Râzî, *el-Erbaîn*'de bu konuyu daha derli toplu bir biçimde ele alır ve söz konusu kategoriye aklî ve hissî olmak üzere ikiye ayırır. Hissî önceleme örneğinde imamın cemaati öncelemesi söz konusu iken, aklî öncelemede cinsin nev'den önce gelmesi örneği verilir.²⁹³

²⁹¹ Râzî'nin eserlerinde tekaddüm ve teahhur kategorilerinin tartışması için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/235-238; Râzî, *el-Erbaîn*, 1/23-25; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/13-14.

²⁹² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/235.

²⁹³ Râzî, *el-Erbaîn*, 1/24.

(ii) Râzî geliştirdiği ve güçlendirdiği *tekaddüm-teahhur eleştirisinde*, her bir tekaddüm ve teahhur kategorisi hem âlemin yokluk tarafından öncelenmesi anlamındaki (a) *hudûs-i zamânîye* hem de varlığının başkasına bağlı olması anlamındaki (b) *hudûs-i zâtîye* uygulanarak, kelâmcıların savunduğu anlamda âlemin hâdis olmasının imkânı sorgulanmaktadır. Bu değerlendirme sonucunda, kelâmcıların benimsediği hudûs anlayışının makul bir temele oturtulmasının mümkün olmadığı sonucuna varılmaktadır.

(a) *Hudûs-i zamânî illiyet bakımından önceleme* kategorisine dâhil edilemez, çünkü yokluk herhangi bir varlığın illeti olamaz. Buna karşılık, *tabiat bakımından önceleme* söz konusu olduğuunda, bu tür bir önceliğin âlem özelinde gerçekteştiği hususunda ittifak vardır. Bunun temel gerekçesi, âlemin mümkün bir varlık olmasıdır; mümkün varlık, zâtı gereği varlık sahibi değildir, aksine varlığını ancak bir başkası sebebiyle kazanır. Mümkün varlığın zâtı itibarıyla varlığını zorunlu kılmadığı dikkate alındığuında, yokluğun onu öncelediği sonucu ortaya çıkar ve bu noktada herhangi bir ihtilaf bulunmaz. Ne var ki bu, ispat edilmek istenen hudûs iddiasını temellendirmemektedir. Öte yandan yokluk ile varlık arasında *rütbe bakımından önceleme* olup olamayacağı meselesinde ise, bunun mümkün olmadığı konusunda görüş birliği vardır. Benzer şekilde hudûs kavramı mâhiyeti gereği *mekân bakımından önceleme* kategorisiyle de ilişkilendirilemez ve bu hususta da ittifak söz konusudur.²⁹⁴

Âlemin varlığının yokluk tarafından zamansal olarak öncelendiği varsayımı, zorunlu olarak zamanın varlığını gerektirir. Âlemin yokluğu, varlığını zamansal olarak öncelerse, zamanın ezelden ebede kesintisiz biçimde mevcut olduğuunu kabul etmeyi gerektirir. Ancak bu gereklilik ilk bakışta açıkça anlaşılmayabilir, dolayısıyla ayrıca izâha muhtaçtır. Eğer âlemin yokluğu, âlemin varlığını zamansal olarak önceleyen bir durum olarak düşünülürse, “öncelik” vasfı üç farklı ihtimalden biri olarak düşünülebilir: (i) Bizzat yokluğun kendisi, (ii) fâilin kendisi (yani âlemi var eden Allah Teâlâ) (iii) zâid bir vasf. İlk iki ihtimal imkansızdır. Zira her ikisi de öncelediği şeyden sonra da bulunabilir. Oysa öncelik, öncelediği şeyden sonra yok olmak zorundadır. Dolayısıyla “önce olma” vasfı, zâid bir vasf olarak bulunması gerekir. Zorunlu olarak hâdis olması gereken “önce olma” vasfının anlamlı olabilmesi için onu önceleyen bir başka hâdis “önce olma” vasfına ihtiyaç duyulur.

²⁹⁴ Buraya bi bak !!

Böylece zamanın parçaları arasında bir teselsül oluşur ve sonuç olarak zamanın ezeli olması kaçınılmaz olur.²⁹⁵

Âlemin varlığının, yokluğu tarafından zamansal olarak öncelenmesi halinde ortaya çıkan imkânsızlığın bu minvaldeki tahlili, “önce olma”nın vücûdî bir anlam taşıdığı varsayımına dayanmakta. Ancak bu varsayım, eleştirinin zayıf kalmasına yol açmakta. Bu sebepten olsa gerek “önce olma”nın itibârî bir özellik olduğunu dikkate alan Râzî, *el-Erbaîn*’de, âlemin varlığının yokluğu tarafından zamansal olarak öncelenmesi durumunda, bu “önce gelme” vasfının ancak zamanın mevcudiyetiyle anlam kazanabileceğini belirtmekle yetinir.²⁹⁶

Zamanın ezeli olduğu kabul edildiğinde, bu durum zorunlu olarak âlemin de ezeli olmasını gerektirir. Çünkü Meşşâîlere göre zaman, harekete; hareket ise cisme bağlıdır. Bu nedenle, zamanın kadîm olması, aynı zamanda âlemin de kadîm olmasını zorunlu kılar. Böyle bir sonuç, kelâmcıların temellendirmeye çalıştığı hudûs anlayışıyla açık bir çelişki teşkil eder.²⁹⁷

Bir sonraki aşamada, kelâmcıların ispat etmeye çalıştıkları hudûsun, *hudûs-i zâtî* ekseninde ele alınmasının da istenen hudûs ispatına ulaşmak için yeterli olmayacağı ileri sürülmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere, hudûsun ikinci tanımı, “âlemin başka bir şey tarafından öncelenmesi” şeklindedir. Ancak, bu önceliğin *illiyet*, *tabiat*, *şeref* ya da *mekân* bakımından değerlendirilmesi hâlinde, bu kategorilerin hiçbirinin kelâmcıların savunduğu hudûs anlayışını temellendirmeye elverişli bir zemin sunmadığı ortaya çıkar. Bu değerlendirmeler ışığında, geriye yalnızca zamansal öncelik kategorisinin *hudûs-i zâtî*ye uygulanarak irdelenmesi kalmaktadır.

Hudûs-i zâtî açısından zamansal bir öncellemenin mümkün olmadığı da açıktır. Çünkü böyle bir kabul, zamanın yokluğunun varlığı tarafından zamansal olarak öncelendiğini iddia etmekle aynı anlama gelir. Dahası, bu varsayım iki temel imkânsızlığı da beraberinde getirir. Bu imkânsızlıkların göz ardı edilmesi durumunda dahi iç tutarlılığı olmayan bir pozisyon lâzım gelir. İmkânsızlıklar şu şekildedir: (i) Tanrı’nın zamansal bir varlık olarak

²⁹⁵ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*’ta, İbn Sînâ’nın her hâdisin mutlaka sonsuz bir zaman tarafından öncelenmesi gerektiği yönündeki değerlendirmesini bu açıklamasıyla daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, ed. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005); Ayrıca bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/235; Râzî, *el-Erbaîn*, 1/25.

²⁹⁶ bk. Râzî, *el-Erbaîn*, 1/25.

²⁹⁷ bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/53.

kabul edilmesi, (ii) zamanın kendisinin zamansal bir varlık olması. Birincisi imkânsızdır, çünkü zaman değişimle irtibatlıdır ve Tanrı'ya değişimi nispet etmek mümkün değildir. İkincisi de imkânsızdır, zira zamanın zamansal bir varlık olması, sonsuz bir teselsüle kapı aralar ki, bu da aklen kabul edilemez.²⁹⁸

Söz konusu imkânsızlıklar göz ardı edilse bile, ezeli bir varlık ile başka bir varlık arasında zamansal öncelik-sonralık ilişkisi kurulduğunda yalnızca zamanın varlığı değil, aynı zamanda onun ezeli olması da zorunlu hâle gelir. Zamansal bir ilişki ancak zamanın zaten mevcut olduğu bir düzlemde anlam kazanabilir. Şayet ezeli bir varlık (V_1) belirli bir t_1 anında mevcut olup, sonradan meydana gelen varlık (V_2) bir t_2 anında ortaya çıkıyorsa, t_1 ile t_2 arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini açıklamak için zamanın da ezeli olarak var olması gerekir. Sonuç olarak, *hudûs-i zâtî* çerçevesinde bir zamansal önceleme kurmak, kelâmî anlamda hudûsu destekler nitelikte değildir.²⁹⁹

Zaman bakımından önceleme, hudûsun iki farklı tanımına tatbik edildiğindeki sonuçların nüanslarını daha dikkatli bir şekilde ele almak gerekmektedir. (i) *Zamansal hudûsta*, âlemin yokluğu ile âlemin varlığı arasında zamansal bir önceleme varsayılıyorken, (ii) *zâtî hudûsta* ise Tanrı'nın varlığı, âlemin varlığını zamansal olarak öncelemektedir. İkinci senaryoda, Tanrı'nın âlemi zamansal olarak öncelediği kabul edilirse, Tanrı'nın var olduğu bir t_1 anı ile âlemin var olduğu bir t_2 anının varlığı zorunlu hâle gelir. Bu durumda, t_1 Tanrı'nın varlığının zarfına dönüşmektedir. Burada filozoflar açısından ortaya çıkan ilk problem, t_1 anının Tanrı'nın varlığının zarfı olması ve Tanrı'nın zamansallığının zorunlu hâle gelmesidir. İkinci problem ise, t_1 ve t_2 anlarında var olan iki varlık arasındaki öncelik ve sonralığın zamansal olduğunu söylemenin, zamanın parçalarının filozoflar açısından (vücûdi olmasından dolayı) zamanın zamansallığı problemini ortaya çıkarmasıdır. Sebebi ise, bu durumda zamanın parçalarının birbirinden zamansal olarak önce veya sonra gelmesidir. Bu durumda zamanın bu parçaları için de bir zarf gerekecek ve bir teselsül lâzım gelecek.

Öte yandan, zamansal hudûsa *zamansal öncelik* ve *sonralık* ilişkisi tatbik edildiği senaryoda, ezeli bir zaman çizgisi içinde önce ve sonra varlık ve yokluk arasında gerçekleşmektedir. Ancak, varlık ve yokluk arasında ezeli bir zaman çizgisi içinde kurulan

²⁹⁸ Râzî, *el-Erba'în*, 1/25-26; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 75,105; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/13-14; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2005, 2/300.

²⁹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/237; Râzî, *el-Erba'în*, 1/26.

bu *öncelik-sonralık* ilişkisi, zamanın zamansallığını zorunlu kılmaz. Zira yokluğa zarf olan zamanın bir parçasından bahsetmek mümkün değildir. Bu durum, âlemin yokluğu ile âlemin varlığı arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurmanın zamanın zamansallığını gerektirmediği sonucuna götürür.³⁰⁰

(iii) Âlemin hudûsu meselesi, tekaddüm-teahhur bağlamında ele alındığında, kelâmcıların savunduğu “âlemin yok iken sonradan var olduğu” iddiasının mevcut kategorilerle temellendirilemediği görülmektedir. Râzî, bu probleme çözüm ararken, Şehristânî’de olduğu gibi, filozofların öne sürdüğü beş tekaddüm-teahhur kategorisinin ötesinde altıncı bir kategori teklif eder. Râzî, eserlerinde bu altıncı kategoriye özel bir isim vermemekle birlikte, Şehristânî gibi biz de onu “varlıksal öncelik” (*et-tekaddüm bi’l-vücûd*) olarak adlandıracamız. Bu altıncı kategoride, Allah Teâlâ’nın varlığı ile âlemin varlığı arasındaki ilişki, zamansal bir önce-sonra ilişkisinden ziyade, iki varlığın mutlak ardışıklığı şeklinde kavranmalıdır. Buna göre, Allah’ın varlığı ile âlemin varlığı arasında, zaman bakımından bir öncelik-sonralık değil, varlıksal düzlemde mutlak bir ardışıklık ilişkisi söz konusudur. Râzî’nin bu yaklaşımda dayandığı temel delil veya olgu ise, zamanın parçaları arasındaki öncelik-sonralık ile Allah Teâlâ’nın herhangi bir hâdis karşısındaki öncelik durumudur. Bu iki olgu, filozofların belirlediği beş kategoriyle açıklanamadığından, altıncı bir kategorinin zorunluluğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu altıncı kategori de Allah’ın âlemi öncelemesini tutarlı ve anlamlı bir biçimde açıklayabilme imkânı sunmaktadır.³⁰¹

Râzî ve Şehristânî’nin altıncı tür öncelik-sonralık ilişkisine dair yaklaşımları karşılaştırıldığında, her iki düşünürün de temelde zamanın paranteze alındığı, varlıksal bir öncelik-sonralık ilişkisini öne çıkardıkları görülür. Şehristânî, bu ilişkiyi âlemin varlığı ile Allah Teâlâ arasındaki öncelik-sonralık bağlamında ele almakta. Dolayısıyla Şehristânî’nin

³⁰⁰ Karâfî, hudûs kavramının ikinci tanımından hareketle, Allah Teâlâ’nın âlemin varlığını zamansal olarak öncelemesinin, O’nun zamansal bir varlık olmasını gerektirdiği yönündeki filozofların iddia ettiği lüzûmu sorgulamaktadır. Karâfî’ye göre, Allah’ın zamansal olması iddiası iki farklı anlamda ele alınabilir: (i) Eğer Allah’ın zamansallığından kastedilen şey, O’nun zamanın akışıyla birlikte yok olması ve değişime uğraması ise, bu açıkça geçersizdir. (ii) Ancak eğer Allah’ın zamansallığından, O’nun zamanın sonsuz mevhum parçalarında var olması anlamı çıkarılıyorsa, böyle bir anlamın imkânsız olmadığı ileri sürülebilir. Bk. Şihâbüddin Karâfî, *Şerhu’l-erbâin fî usûli’l-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Tunus: Dârü’l-İmâm İbn Arafe, 2017), 35-36.

³⁰¹ Râzî’nin eserlerinde altıncı kategoriye çözüm olarak teklif ettiği pasajlar için bk. Râzî, *Felsefî Kelâmin Temel Meseleleri = el-İşâre fî usûli’l-kelâm*, 58-60; Râzî, *Nihâyetü’l-’ukûl*, 2015, 1/298-299; Râzî, *el-Erba’in*, 1/27; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 106; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/15; Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbihât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*, 2005, 3/399.

varlıksal öncelik kategorisi, sadece Tanrı ile âlemin başlangıcı arasındaki ilişkiyi izah etmek üzere kullanılır. Bununla birlikte Şehristânî, bu öncelik türünü formüle ederken, mutlak anlamda sıralanmışlar varlıklar fikrine ulaşamamıştır. Şehristânî'nin yaklaşımında müfid ve müstefid arasında “varlık verme ve varlık alma” ilişkisi vardır; bir “sıralanmışlık” yoktur.

Bu iki isim arasındaki bir diğer önemli fark şudur: Şehristânî, âlemin varlığı ile Allah'ın varlığı arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin mevcut kategorilerle açıklanamamasından hareketle altıncı kategoriye geçiş yapmaktadır. Buna karşılık Râzî, söz konusu kategoriye zamanın parçaları arasındaki ilişkiden istidlâlde bulunup ortaya koyar ve bu altıncı kategoriye böylelikle hem zamanın parçaları arasındaki ilişkiye, hem Tanrı'nın günlük olarak meydana gelen hâdisler üzerindeki varlıksal önceliğine, hem de Tanrı-âlem ilişkisinin başlangıç anına uygular.. Böylece bu kategorinin açıklama sunduğu alanı genişletmiş olur. Râzî'nin, Şehristânî'nin aksine, zamanın parçaları arasındaki ilişkiden hareketle altıncı kategoriye geçiş yapması, altıncı kategorinin imkânını ve makuliyetini daha güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

2.1.2.2 Zamanın Parçaları Arasındaki Öncelik-Sonralık İlişkisi

Bu başlık altında, Râzî'nin zamanın parçaları arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisini, öne sürdüğü altıncı kategori çerçevesinde nasıl ele aldığı incelenecektir. Öncelikle, Râzî'nin bu ilişki biçiminin İslam filozoflarının geliştirdiği tekaddüm ve teahhur kategorileri kapsamında yer alıp almadığına yönelik sorgulaması incelenecektir. Ardından, zamanın parçaları arasındaki ilişkinin mâhiyetinden hareketle, altıncı bir kategoriye duyulan ihtiyacın nasıl temellendirildiği ortaya konacaktır. Böylece, Râzî'nin altıncı tekaddüm ve teahhur kategorisi önerisinin yalnızca âlemin hudûsunu açıklamakla kalmayıp, zamanın parçaları arasındaki ilişkiye de bir çözüm sunduğu gösterilecektir. İncelemeye geçmeden önce ise, önce Râzî'nin, ardından Meşşâî gelenek içinde İbn Sînâ'nın zamanın ontolojik hakikatine dair yaklaşımlarının kısaca ele alınması yerinde olacaktır.

Râzî'nin zamanın mâhiyetine ilişkin yaklaşımının, hayatının farklı dönemlerinde ve eserlerinde değişiklik gösterdiği bilinmektedir.³⁰² *el-Muhassal* adlı eserinde Râzî, zamanın

³⁰²Râzî'nin zaman anlayışını konu edinen Peter Adamson, *el-Metâlibü'l-âliyye* adlı eserindeki yaklaşımlarına dayanarak onun nihai kerte de Platoncu bir tavır benimsediğini ve zamanı “kendi başına var olan bir cevher” olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Adamson'a göre Râzî, zamanın ine ilişkin üçlü ayırım (zaman–dehr–sermed) çerçevesinde, İbn Sînâ'nın görüşünü aktardıktan sonra açıkça Platoncu görüşü tercih ettiğini beyan

nisbi kategoriler içinde yer aldığını ve vücûdî değil, itibârî bir araz olduğunu belirtir. Bu görüşünün temelinde, zamanın vücûdî bir araz olarak kabul edilmesinin teselsüle yol açacağı düşüncesi yatar. Zira eğer zaman gerçekten var olan bir araz ise, onun meydana gelmesi için başka bir zamanın varlığına ihtiyaç duyulacak ve bu da sonsuz bir teselsülü gerektirecektir.³⁰³ Râzî'nin zamanın hakikati konusundaki tavrını ele alabilmek için, onun kategori anlayışına yönelik eleştirileri de dikkate almak gerekir. Aristoteles ve İbn Sînâ'nın on kategoriye varlığın zorunlu sınıflandırmaları olarak takdim etmelerine karşı çıkan Râzî, bu kategorilerin ontolojik gerçeklikler değil, zihinsel itibarlardan ibaret olduğunu savunur.³⁰⁴ İzâfet gibi kategorilerin dış dünyada müstakil bir gerçekliği olmadığını dile getiren Râzî, bu tutumunu zaman anlayışına da taşımaktadır. Bizim çalışmamızda, Râzî'nin zamanın hakikatine dair yaklaşımında esas alacağımız tutum da bu olacaktır.

İbn Sînâ'nın zaman anlayışı ise Aristotelesçi bir çerçevede şekillenmiş olup, zamanı en büyük feleğin hareketinin miktarı olarak tanımlar. Ona göre zaman, doğrudan hareketle ilişkilidir ve fiziksel dünyanın temel unsurlarından biri olarak gök cisimlerinin hareketiyle ölçülür. Bu nedenle, evrende hiçbir hareket bulunmasaydı zaman da mevcut olmazdı. İbn Sînâ, zamanı *yerleşik olmayan sürekli nicelik* olarak değerlendirir ve onu hareketin uzantısı olarak görür. Ontolojik statü açısından ise zamanın vücûdî bir araz olduğunu ve dış dünyada gerçek bir varlığa sahip olduğunu ileri sürer.³⁰⁵

eder. Bu tercih, zamanın hareketten bağımsız ve kendinde var olan bir gerçeklik olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bk. Peter Adamson, "The Existence of Time in Fakhr al-Din al-Razi's al-Matalib alaliya", *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, ed. Amos Bertolacci Dag Nikolaus Hasse (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 65-99; Nitekim Muhammed Yetim de, Râzî'nin zaman anlayışının "sabit bir cevher" fikri üzerine kurulu olduğunu belirtir. Bk. Muhammed Yetim, *Fahreddin er-Râzî'nin Zaman Teorisi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) Ne var ki, biz bu çalışmada söz konusu yorumların Râzî'nin zaman anlayışına dair tutarlı bir okuma sunduğu kanaatinde değiliz. Zira Râzî'nin el-Metâlib'te kelâmcıların "mümkün ama yer kaplamayan (gayrı mütehayyiz)" varlıkların hudûsunu ispatlayamamaları problemine dikkat çektiğini itibara alırsak, zamanın bir cevher kabul edilmesi durumunda ezeli olma ihtimalinin gündeme gelmesi problemi söz konusu gelir. Mümkün ama yer kaplamayanların hudûs ispatının tamamlanmadığına dair pasaj için bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/12. Ayrıca yukarıda Râzî'nin kategorilere eleştiri temelli yaklaşımları ve zamanın ine ilişkin el-Muhassal gibi diğer eserlerindeki değerlendirmeleri göz önünde bulundurulduğunda, onun zamanı sabit ve müstakil bir cevher olarak gördüğünü iddia etmek isabetli görünmemektedir. Bununla birlikte, bu problem çalışmamızın sınırlarını aşan daha kapsamlı bir tartışmayı gerektirdiğinden burada detaylı biçimde ele alınmayacaktır.

³⁰³ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 78-79.

³⁰⁴ Râzî'nin, on kategoriden yalnızca mekânda oluş ve nitelik arazlarına ontolojik bir statü attettiği; buna karşılık, zamanda oluş, görelilik, sahiplik, fiil ve infial ile nicelik gibi diğer arazları vücûdî kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bunun temel gerekçesi, söz konusu arazların ontolojik olarak kabul edilmesinin teselsül problemine yol açabilecek olmasıdır. Konuya ilişkin daha ayrıntılı bilgi ve muhâkeme için bk. Odabaş, *Fahreddin er-Râzî'de İbn Sînâcı Kategorilerin Ontolojik Değeri*, 81.

³⁰⁵ Alper, *İbn Sînâ*, 83-84.

Bu çerçevede, Râzî'nin zamanın parçaları arasındaki tekaddüm ve teahhur ilişkisini nasıl temellendirdiğine baktığımızda, öncelikle onun, İslam filozofları tarafından ileri sürülen beş tekaddüm-teahhur kategorisinin, zamanın parçaları arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini açıklamada yetersiz olduğunu düşündüğünü görmekteyiz. Râzî, bu noktada, söz konusu ilişkiyi her bir kategori bakımından ayrı ayrı inceleyerek, mevcut kategorilerin bu tür bir öncelik-sonralık ilişkisini kapsamadığını ortaya koyar.

Râzî'nin, zamanın parçaları arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin mâhiyetini tespit etmeye çalışırken bu ilişkiyi mevcut kategoriler çerçevesinde ele alıp değerlendirmesi, genel anlamdaki tekaddüm ve teahhur kategorilerine olan yaklaşımıyla irtibatlı olarak yukarıda belirttiğimiz gibi esasen *tenezzülî* bir yaklaşım olarak görülmelidir. Bu bağlamda Râzî'nin, söz konusu tekaddüm ve teahhur kategorilerini doğrudan benimsemekten ziyade, tartışmayı filozoflarla yürütülen diyalektik bağlamda sürdürdüğü ve bu kategorileri, zamanın parçaları arasındaki ilişkiye uygulayarak meseleye açıklık getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

İlk olarak, *illiyet bakımından öncelemenin* zamanın parçaları arasındaki ilişkiyi açıklayıp açıklayamayacağını sorgular. Geliştirdiği istidlâl, Râzî'nin zamanın hakikati ve mâhiyetine dair yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Ona göre, zamanın parçaları arasında bir illiyet bağı kurulamaz; çünkü illiyet ilişkisi, illet ile ma'lûl arasında zorunlu bir birliktelik gerektirir ve biri diğerrinin sebebi olduğunda, zorunlu olarak aynı anda mevcut olmaları gerekir. Oysa zaman, mâhiyeti gereği, bir parçasının diğerrinden önce gelmesini zorunlu kılmaktadır. Eğer zamanın bir parçasının diğerrinin varlık sebebi olduğu kabul edilirse, mâhiyetleri arasındaki benzerlik nedeniyle bu ilişkinin tersine de kurulması gerekir; yani ikinci parçanın da birincisinin sebebi olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu, her parçanın kendisinin illeti olması şeklinde bir çıkmaza yol açar. Dahası, illiyet ilişkisi gereği zamanın parçalarının aynı anda var olması zorunlu hâle gelir ki, bu da zamanın akışını imkânsız kılar ve zaman kavramını anlamsız hale getirir. Dolayısıyla, zamanın parçaları arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi illiyet bağlamında açıklanamaz.³⁰⁶

Râzî, devamında zamanın parçaları arasındaki ilişkinin *zaman bakımından öncelik* kategorisiyle de açıklanamayacağını savunur. Ona göre, zamansal tekaddümün gerçekleşebilmesi için önce gelen parçanın, sonra gelen parça henüz var olmadan önce bağımsız bir zaman diliminde mevcut olması gerekir. Ancak bu varsayım kabul

³⁰⁶ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/16; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/298.

edildiğinde, zamanın parçalarının birbirini kuşatmasını zorunlu kılan bir teselsül kaçınılmaz olur. Çünkü zamanın herhangi bir parçasının mevcut olması, kendisini kuşatan zamanın farklı bir parçasına ihtiyaç duymasını gerektirir. Böylece zamanın her bir parçasının varlığı, bir öncekini kuşatan başka bir zamana bağlı olacaktır. Bu süreç, sonsuza dek devam eden ve aklen imkânsız olan bir teselsülü ortaya çıkarır. Dolayısıyla zamanın parçaları arasında zamansal nitelikte bir tekaddüm ve teahhur ilişkisinin bulunmadığı sonucuna varılır.³⁰⁷

Bu noktada, zamanın parçalarını zamansal bir ilişki olarak ele almanın doğurduğu bir başka imkânsızlık daha ortaya çıkmaktadır. Sonsuz zaman parçalarını kapsayan bir "dün" düşünüldüğünde, bu toplamın bir zarfı olması gerekir. Ancak böyle bir zarf, kuşattığı toplamdan farklı olmalıdır. Öte yandan, toplamdan ayrı olması da düşünülemez, zira ferdin toplamdan çıkarılmaması gerekiyor. Böyle bir durumda zamanın bir parçası hem zarf hem mazruf hâline gelir ki, bu aklen imkânsızdır. Dolayısıyla, zamanın parçaları arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisi, zamansal bir tekaddüm ve teahhur çerçevesinde ele alınmamalıdır.³⁰⁸ Bununla bağlantılı olarak, “an” diye işaret edilen şeyin anlamı belirsizleşmekte ve sonsuz zaman dilimlerini kapsayan bir yapıya dönüşmektedir. Bu durumda, artık tek bir “an”dan söz etmek mümkün olmamakta; her bir “an”, sonsuz sayıda “an”ı içeren bir toplam hâlini almaktadır.³⁰⁹

Son olarak, zamanın parçaları arasındaki bu önceleme, *tabiat bakımından önceleme* olarak da açıklanamaz, çünkü bu kategoride de önceleyen ve öncelenen birlikte var olmalıdır. Örneğin, “bir” sayısı, “iki” sayısıyla aynı anda bulunur. Ancak zamanın parçalarında böyle bir birliktelik söz konusu değildir. Aynı şekilde, bu ilişki *şeref bakımından önceleme* olarak da anlaşılamaz.³¹⁰

Râzî, özetle şu sonuca ulaşır: Mevcut beş tekaddüm-teahhur kategorisiyle yetinildiğinde, zamanın parçaları arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini açıklamak mümkün değildir. Bu nedenle, zamanın parçaları arasındaki tekaddüm ve teahhur ilişkisini temellendirebilmek için altıncı bir önceleme türünün zorunlu olduğunu ileri sürer. Ayrıca Râzî, bununla da kalmaz, zamanın parçaları arasındaki ilişkinin gerçekten de altıncı bir tekaddüm-teahhur

³⁰⁷ Râzî, *el-Erba ‘în*, 1/27; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/17.

³⁰⁸ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/16 Bu delil için bk. Râzî, *el-Erba ‘în*, 1/27.

³⁰⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/17.

³¹⁰ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/298.

türünü gerektirdiğini göstermek amacıyla çeşitli deliller ortaya koyar. Biz ise bu noktada üç delili ele almakla yetineceğiz:

1.Zamansız Ardışıklık Delili: Zamanın parçaları arasındaki ilişki incelendiğinde, aralarında bir ardışıklık olduğu görülür. Bu durumda, zamanın bir parçasının tı yok olmasının ardından gelen parça ya zatî olarak zorunlu (*vâcibu 'l-vücûd*) bir şekilde meydana gelecektir ya da onu takip eden bir zaman parçası var olmayacaktır. Ancak ilk ihtimal açıkça imkânsızdır, zira zatı gereği zorunlu olanın yokluğu mümkün değildir. Oysa zaman parçalarının yok olabildiği dikkate alındığında, onların zatî zorunluluğa sahip olmadığı, dolayısıyla mümkün olduğu ortaya çıkar. Mümkün bir varlığın yok olması da mantıksal bir çelişki doğurmaz. Buna bağlı olarak, zamanın sürekliliğinin kesildiği bir senaryo düşünüldüğünde, tı parçasından sonra ikinci bir zaman parçasının meydana gelmediği varsayılabilir. Böyle bir durumda, tı'den sonra zamanın yokluğu söz konusu olacaktır. Burada asıl mesele, tı ile onu takip eden yokluk arasındaki ilişkinin zamansal olup olmadığıdır. Eğer zamanın devamı kesilmişse, ardışıklığı sağlayacak zamansal bir çerçeve kalmaz. Bu durumda tı ile onu izleyen yokluk arasındaki tekaddüm ve teahhur ilişkisi, zamandan bağımsız bir ardışıklık olarak değerlendirilmelidir. Eğer bu tür bir ilişki zamandan bağımsız biçimde düşünülebiliyorsa, hâdis bir varlık ile onun yokluğu arasında da böyle bir ilişkinin tesis edilmesi mümkündür.³¹¹

2.Zamansız İrade Delili: Zamanın mümkün bir varlık olduğu kabul edildiğinde, fâil-i muhtâr tarafından iradî olarak var edilmesi gerektiği açıktır. Bu durumda zamanın hudûsu ile fâil-i muhtârın iradesi arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin de zamansal olmaması zorunludur. Aksi durumda, zamanın meydana gelmesinden önce bir başka zamanın varlığından söz etmek gerekecektir ki bu bir çelişkidir.³¹²

3.Zamansız Süreklilik Delili: Zamanın ezelî olduğu kabul edildiğinde, onun sürekliliği başka bir zamana bağlı olarak açıklanamaz; zira ezelînin varlığını sürdürebilmesi için başka bir zamana ihtiyaç duyması düşünülemez. Bu çerçevede Râzî şu kıyasa başvurur: Eğer bir varlığın sürekliliği zamana bağlı değilse, onun başlangıcının da zamana bağlı olmaksızın gerçekleşmesi mümkündür.³¹³

³¹¹ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/16.

³¹² Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/16.

³¹³ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/16.

Nihai olarak, zamanın parçaları arasındaki ilişkiyi esas alan Râzî, zamandan bağımsız bir tekaddüm ve teahhur kategorisinin mümkün olduğunu ortaya koyar. Bu çerçevede, benzer bir ilişkinin hem âlemin varlığı ile yokluğu arasında, hem de Allah'ın herhangi bir hâdis üzerindeki önceliği bağlamında geçerli olabileceği sonucuna ulaşır.³¹⁴

2.2 İmkânın Ezelîliği ve Ezeliliğin İmkânı Problemi

Fahreddin er-Râzî de Gazzâlî gibi “imkânın ezelîliği” ve “ezeliliğin imkânı” problemini gündemine almış, bu sorunun kelâmcıların hudûsun vücûbu iddiası bakımından bir çıkmaz oluşturup oluşturmadığını tartışmıştır. Bunun için imkânın ezelîliği ile ezeliliğin imkânı arasında zorunlu bir ilişkinin bulunup bulunmadığı incelenmelidir.

Bu problemin mâhiyetini daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, tartışmanın odak noktasında “İmkânın ezelî olması, ezeliliğin imkânını zorunlu kılar mı?” sorusu yer almaktadır. Eğer imkânın ezelîliği ile ezeliliğin imkânı arasında zorunlu bir lüzûm olduğu kabul edilirse, âlemin ezelde var olması aklen mümkün hâle gelir; böylelikle âlemin hudûsunun zorunluluğu -yani âlemin ezelî olmasının imkânsızlığı- iddiası temelsiz kalır. Nitekim Meşşâiler, imkânın ezelî olmasının, aynı zamanda ezeliliğin imkânını gerektirdiği görüşündedir. Bu yaklaşım ise, kelâmcıların âlemin hudûsunu temellendirmek amacıyla ileri sürdükleri argümanların teorik zeminini sarsmaktadır.

İbn Sînâ'nın ontolojisinde imkân, vücûb ve imtinâ' sıfatları mâhiyetin zorunlu lâzımları olarak kabul edilir.³¹⁵ Bu ontolojik çerçeve Râzî tarafından da benimsenmiş ve müteahhir kelâm geleneği tarafından da devralınmıştır.³¹⁶ Herhangi bir varlığın mevcut olabilmesi için onun zorunlu olarak ya imkân ya da vücûb sıfatıyla nitelendirilmesi gerektiği konusunda ittifak edilmiştir. Hem kelâmcılar hem de Meşşâiler, herhangi bir varlığın mevcut olabilmesi için onun zorunlu olarak ya imkân ya da vücûb sıfatıyla nitelendirilmesi gerektiği hususunda görüş birliği içindedirler. Ayrıca, her iki gelenek de âlemin mümkün bir varlık olduğu konusunda mutabıktır. Ancak bu noktada temel bir soru ortaya çıkmaktadır: Âlemin imkân sıfatı ezelden beri var mıdır, yoksa sonradan mı kazanılmıştır? Bu soruya verilen yanıt ve bununla bağlantılı olarak imkânın ezelîliği ile ezeliliğin imkânı

³¹⁴ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. İsmail Ahmed ez-Zübeydi vd. (Kahire: Merkez İhyâ'ü'l-Buḥûs ve'd-Dirâsât, 2021), 2/541.8.09.2025 15:37:00

³¹⁵ bk. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 209.

³¹⁶ Varlıkla ilgili İbn Sînâci terminolojinin Râzî tarafından alımlanışı için bk. İbrahim Halil Üçer, “İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi”, *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 1/61.

arasındaki ilişki hakkında yapılan değerlendirmeler, üç temel yaklaşımı gündeme getirmektedir:

(i) Âlemin varlığa gelme imkânı hâdistir; (ii) Âlemin varlığa gelme imkânı ezeldir, ancak bu durum ezeliğin imkânını zorunlu kılmaz; (iii) Âlemin varlığa gelme imkânı ezeldir ve bu durum ezeliğin imkânını da zorunlu kılar.

Bu ihtimaller arasında üçüncüsü, âlemin hudûsu iddiasıyla birlikte savunulabilir görünmemektedir. Zira ezeliğin imkânı kabul edildiğinde, âlemin ezeli olarak var olması da mümkün hâle gelir ve bu durum hudûs tezinin zorunluluğu iddiasının geçerliliğini tartışmalı hâle getirecektir. Öte yandan, birinci ve ikinci ihtimallerin kendi içinde tutarlı bir biçimde savunulup savunulamayacağı veya birtakım çelişkiler barındırıp barındırmadığı da ayrıca incelenmesi gereken bir meseledir. Bu üç yaklaşım, Râzî'nin konuya ilişkin çözümlemeleri temelinde ele alınacak, böylece, âlemin hudûsunun zorunlu olduğu iddiasının, söz konusu yaklaşımlardan hangisiyle felsefi açıdan tutarlı biçimde savunulabileceği etraflıca değerlendirilecektir.

Râzî'nin bu meseleye dair yaklaşımını ele almadan önce, konunun tarihsel arka planını ana hatlarıyla ortaya koymak faydalı olacaktır. Bu noktada, meseleyi Râzî'den önce gündeme taşıyan ilk isim İmam Gazzâlî'dir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde, filozofların âlemin kıdemine yönelik ileri sürdükleri argümanları tartışmaya açtığı bağlamda bu problemi incelemiştir.³¹⁷ Bu sebeple, öncelikle Gazzâlî'nin değerlendirmelerine kısaca değinilecektir.

2.2.1 Gazzâlî'de İmkânın Ezeliği ve Ezeliğin İmkânı

Gazzâlî'nin bu meseledeki tutumunu doğru biçimde anlayabilmek için öncelikle imkân, vücûb ve imtinâ' gibi modal kavramlara atfettiği ontolojik statüyü tespit etmek gerekir. Gazzâlî bu kategorileri, ontolojik gerçeklikler olarak değil, yalnızca insan zihninin epistemik düzlemdeki yargıları olarak değerlendirmektedir.³¹⁸ Bu yaklaşımını özellikle *Tehâfütü'l-felâsife* ve *el-İktisâd fî'l-itikâd* adlı eserlerinde temellendirmiştir. Özellikle *Tehâfüt*'te, filozofların âlemi mümkün kabul etmelerinin, imkânı ontolojik bir kategori olarak ele alma zorunluluğunu beraberinde getirdiği varsayımını açıkça reddeder. Bu bakış

³¹⁷ bk. Ahmet Faruk Yolcu, "İmkânın Ezeliği ve Ezeliğin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (2018), 82-83.

³¹⁸ bk. Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 166.

açısı, filozoflar adına takrir ettiği ve âlemin kıdemini ispata yönelik sunduğu dördüncü delile verdiği cevapta görülmektedir.³¹⁹

Filozoflar adına takrir edilen ilgili delil, âlemin mâhiyeti gereği imkânla nitelendiğinden hareket etmektedir.³²⁰ Delilin hareket noktası ise âlemin varlığını önceleyen imkânın ontolojik bir statüye sahip olduğu, bir mahalle ihtiyaç duyacağı ve bu mahallin de kadîm madde olması gerektiği tezine dayanmaktadır.³²¹ Buna göre, âlemin varlığı için gerekli görülen bu imkân, ancak kadîm bir maddede bulunabilir ve bu durum maddenin kadîm olmasını zorunlu kılar. Gazzâlî ise bu delili reddederken, imkânın ontolojik bir gerçeklik olmadığını, yalnızca aklın epistemik düzlemde oluşturduğu bir yargıdan ibaret olduğunu savunur. Bu nedenle, imkânın herhangi bir mahalle ihtiyaç duymadığını ileri sürer ve bu görüşünü temellendirmek üzere üç ayrı delil ortaya koyar. Sonuç olarak, hâdis varlıkların meydana gelmesinin önceden mevcut bir mahalle zorunlu olarak bağlı olmadığını belirtir.³²²

Gazzâlî, imkân bilgisinin ontolojik bir gerçekliğe karşılık gelmek zorunda olmadığını ortaya koymak üzere ilim ile malûm arasındaki tebeyyet ilişkisine odaklanır. Bilen öznelerin yok kabul edilmesi durumunda imkânın da yok olması gerektiği yönündeki lüzûmu iddia eden itirazı geçersiz sayar. Gazzâlî bu noktada pozisyonunu İslam filozoflarını ilzâm edecek şekilde iki temel argüman üzerinden destekler: (i) Filozofların tümeller anlayışına göre, tümel kavramlar zihinde mevcut olup dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip değildir. Örneğin renk veya hayvanlık gibi küllî anlamlar, hariçte müstakil varlıklar olarak bulunmaz. (ii) İdrak eden öznelerin yok olması durumunda imkân sıfatının da, itibârî bir vasıf olması sebebiyle ortadan kalkacağını kabul eden filozofların, aynı lâzımı cins, nev‘ ve fasıl gibi diğer itibârî tümeller için de benimsemeleri gerekir. Zira bunlar da aynı itibârî statüyü taşımaktadır. Eğer filozoflar, bu tümellerin idrak eden öznelerle birlikte ortadan kalkacağını kabul ederse, aklî hükümlerin de ortadan kalkması kaçınılmaz bir sonuç olur. Bu noktada Gazzâlî, tümeller ile aklî hükümler arasında herhangi bir fark olmadığını savunur. Şayet filozoflar tümellerin ortadan kalkmadığını, aksine Allah’ın

³¹⁹ İmam Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Hüseyin Sarioğlu - Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 41-47.

³²⁰ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 257

³²¹ bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 378.

³²² bk. İmam Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 42-43.

ilminde bâkî kaldığını ileri sürecektir olurlarsa, aynı durumun imkân için de geçerli olması gerektiği sonucuna ulaşılır.³²³

Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi 'l-i'tikâd* adlı eserinde, imkânın ontolojik durumunu âlemin hudûsu ile doğrudan ilişkilendirdiği görülür. Bu yaklaşım, imkânın ontolojik statüsüne dair Gazzâlî'nin tutumunu anlamak açısından önemli bir fikir verir. Gazzâlî, bu meseleyi *Allah'ın zâtına isnat edilen sıfatların hâdis olmasının imkânsızlığı* başlığı altında ele almakta olup, imkânın ontolojik bir gerçeklik taşımadığı sonucuna varmaktadır.

Ona göre, Allah'ın zâtında hâdis bir sıfatın varlığı kabul edilirse iki ihtimal ortaya çıkar: (i) Bu hâdisler belirli bir noktada sona erer. (ii) Hâdisler başlangıcı olmayan ve sonsuza dek uzayan bir hâdisler zinciri oluşturur. Ancak her iki ihtimal de imkânsızdır.³²⁴

Gazzâlî, hâdisler zincirinin belirli bir noktada sona ermesi durumunda bu sona erişin sebebiyle ilgili iki ihtimal öne sürmektedir. Birinci ihtimalde göre zincirin devam etmesini doğrudan Allah'ın zâtı engellemektedir. İkinci ihtimal ise Allah'ın zâtından ayrı (*zâid*)³²⁵ bir unsurun bu sürekliliği durdurmasıdır. Ancak *zâid* bir unsurun bu imkânsızlığı engellemesi mümkün değildir, zira *zâid* olan bir şeyin yokluğu düşünülebilir ve yokluğu düşünülebilen bir şey, imkânsızlığın sebebi olamaz. Bu durumda hâdisler zincirinin sonsuza kadar devam etmesi gerekir ki, bu da imkânsızdır. Dolayısıyla geriye, zincirin sona ermesinin sebebinin doğrudan Allah'ın zâtı olduğu ihtimali kalmış oluyor.³²⁶

Ne var ki bu çözüm başka bir problemi beraberinde getirir. Eğer Allah'ın zâtı ezelden beri hâdisler zincirinin devamına mâni olacak şekilde bir imkânsızlığın kaynağıysa, o hâlde belirli bir noktada bu imkânsızlığın ortadan kalkarak imkâna dönüşmesi gerekecektir. Oysa Gazzâlî'ye göre, ezeli olarak imkânsız olan bir şeyin sonradan mümkün hâle gelmesi tasavvur edilemez. Bu durumda zincirin sona erişinin sebebi olarak Allah'ın zâtını belirlemek, başka bir aklî çıkmaza neden olur. Böylece Gazzâlî, bir yandan hâdisler zincirinin sonsuz olamayacağını, diğer yandan da bu zincirin nihayete ermesini izah

³²³ bk. İmam Gazzâlî, *Tehâfütü 'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 44-45.

³²⁴ bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-i'tikâd*, 205.

³²⁵ *Zâid* olan şeyin, Allah'ın zâtı ve ezeli sıfatları dışında bir varlık olması gerekir. Zira Allah'ın sıfatları ezeli olup yokluğu tasavvur edilemez. Gazzâlî'nin *zâid* olanı “yokluğu düşünülebilir” olarak nitelendirmesi, bu *zâid* unsurun Allah'ın sıfatlarına karşılık gelemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.

³²⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-i'tikâd*, 206.

sadedinde öne sürülen alternatif seçeneğin de başka açmazlar doğurduğunu ispat etmiş oldu.³²⁷

Gazzâlî, söz konusu itirazın geçersiz olduğunu ifade ederken önemli bir noktaya dikkat çeker. Ona göre kıyasa konu edilen iki taraf, yani Allah'ın zâtı ile âlem arasında önemli bir farklılık söz konusudur. Allah'ın zâtı açısından bakıldığında, O ezelden beri mevcut ve *vâcibu'l-vücûd*dur. Buna karşılık âlem ise ezelde mevcut değildir. Gazzâlî ezelde mevcut olmayan bir şeyin, hudûsa gelme bakımından imkân ya da imkânsızlık ile nitelenmesinin mümkün olmadığını belirtir. Bu sebeple, âlemin ezelde imkânsızlıkla niteleniyorken bunun daha sonra imkâna dönüştüğü şeklinde bir değerlendirme yapılamaz. Böyle bir tartışma ve itiraz ona göre ancak ma'dûmun şey'iyetini savunan Mu'tezili kelâmcılar açısından anlamlıdır. Çünkü ma'dûma varlıksal statü atfeden bu yaklaşıma göre ma'dûmun şey'iyeti, yokluk hâlinde kendisine imkân gibi bir sıfatın yüklenmesini mümkün kılmaktadır.³²⁸ Dolayısıyla Gazzâlî nihai kertede âlemin başlangıçsız bir imkân statüsüne sahip olmadığını vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle, yokluk halindeki imkâna ontolojik bir statü atfedilmemesi gerektiğini belirtmektedir.

Toparlayacak olursak, Gazzâlî açısından “imkânın ezeliği, ezeliğin imkânını gerektirir mi?” sorusuna verilecek cevabı tespit etmeye çalıştığımızda, onun imkân, vücûb ve imtinâ' gibi modalitelere ontolojik bir gerçeklik atfetmeksizin, epistemik düzlemle sınırlı aklı hükümler olarak yaklaştığı söylenebilir. Bundan dolayıdır ki Gazzâlî, ne imkânın ezeliğini gerçek anlamda mümkün görmekte ne de bunun ezeliğin imkânını zorunlu kıldığı fikrini kabul etmektedir. Buna karşılık, âlemin hudûsa gelme imkânının her zaman için “verili” olduğunu ifade eder. Fakat bu, imkânın ontolojik bir statüye sahip olduğu anlamına gelmez. Burada kastedilen, âlemin zaman çizelgesindeki herhangi bir t anında hudûsa gelmesinin aklen mümkün olmasıdır. Âlemin ezeli olduğu varsayımı, Gazzâlî'nin imkân anlayışıyla bağdaşmaz. Zira onun nezdinde imkân, hudûsa gelme imkanını ifade eder; ezellik ise bununla bağdaşmaz.³²⁹ Kısacası, imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı problemi, Gazzâlî'nin nazarında kendisini bağlayan bir problem değildir. Bu nedenle, onun açısından hudûsun vücûbu fikrini sarsan bir problem olarak değerlendirilemez.

³²⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 206.

³²⁸ bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 206.

³²⁹ İmam Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 41.

2.2.2 Râzî’de Hudûsun İmkânı-Ma’dûm Zâtların Reddi

Râzî’nin mâhiyetin ontolojik konumuna dair tutumu ve bunun âlemin hudûsu meselesi ile olan irtibatı önem arz etmektedir. Hudûsun vücûbunu, imkânın ezeliyeti ve ezeliyetin imkânı ile irtibatında ele alırken, aynı zamanda hudûsun imkânını temin eden bir zemin olarak mâhiyetin ontolojik statüsüne dair Râzî’nin bakışını da kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır.

Râzî, varlık-mâhiyet ayrımını benimser ve mâhiyetin bir lâzımı olan imkânın ontolojik statüsüne ilişkin olarak, vücûdî bir gerçekliğe sahip olmadığını ve itibârî bir durum olduğunu ifade eder.³³⁰ Bu yaklaşım, ilerleyen bölümlerde ele alacağımız imkânın ezeliyeti meselesine dair değerlendirmelerde de müessir bir rol oynar.

Mâhiyetin ontolojik durumunun hudûs problemini etkileyen önemli bir mesele olduğu açıktır. Râzî’nin varlık-mâhiyet ayrımına ilişkin tavrını, mâhiyetin ontolojik statüsüne yönelik yaklaşımını ve bu yaklaşımın hudûs problemiyle bağlantısını açıkça görebileceğimiz önemli bir değerlendirme, ma’dûmun şey’iyyeti tartışması bağlamında karşımıza çıkar. Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*’de ma’dûmun şey’iyyetinin bulunmadığını çeşitli delillerle temellendirirken, Mu‘tezile perspektifinden yöneltelen bir eleştiriyi de gündeme getirir ve bu itiraza verdiği cevapta, mâhiyetlerin ontolojik statüsüyle âlemin hudûsu arasındaki irtibata dair önemli bir hususa parmak basar.

Ma’dûmun şey’iyyetinin imkânsızlığını ortaya koyan “*üçüncü meslek*”i tahrir ettiği bağlamda, ma’dûmun şey’iyyetinin kabul edilmesinin, âlemin kıdemini gerektirdiğini savunur. Bu bağlamda, cevherin kendindeki hâlinin onun varlığıyla aynı olduğunu belirtir ve bu yaklaşımını müdellel bir şekilde destekler.³³¹ Bu pozisyon, ilk bakışta varlık-mâhiyet ayrımını reddeder gibi görünmektedir. Devamında çözüm teklifi olarak sunduğu bu yaklaşıma getirdiği itirazda pozisyonunu netleştirir:

“Siz, hudûs bahsinde, varlığın mâhiyetlere zâit olduğunu savunmadınız mı? Peki şimdi nasıl olur da varlığın zâit olmadığını ortaya koymaya çalışırsınız? Sonra, sözünüz çelişkiden kurtulmuş olsa bile, neden açıkça “varlık zâit değildir” demediniz?”³³²

³³⁰ İmam Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Hüseyin Sarıoğlu - Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 41.

³³¹ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2015), 2/119.

³³² bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 2/120.

Anlaşıldığı üzere itiraz, Râzî'nin cevherin kendindeki hâlinin onun varlığıyla aynı olduğu noktasına yönelmektedir ki, bu ifadenin zâhiri de belirttiğimiz gibi varlık-mâhiyet ayrımına münâfî gibi durmaktaydı.

Bu probleme verdiği cevap ise dikkat çekicidir:

“Âlemin hudûsu bahsinde ispatladığımız [şey], cevherin cevher oluşunun, onun dış dünyada sabit ve tahakkuk etmiş bir varlığa sahip olmasından farklı bir mefhuma karşılık geldiğidir. Burada reddettiğimiz husus, varlığın bir şeyin dış dünyadaki tehakkukuna zâit olmasıdır. Dolayısıyla bu iki yaklaşım arasında bir çelişki yoktur.”³³³

Râzî, burada açıkça varlık-mâhiyet ayrımı bağlamında mâhiyeti itibârî bir hakikat olarak kabul ettiğini ve itibârî bir mâhiyet kabul etmenin anlamını belirginleştirir gibi. Buna göre mâhiyetin vücûdî bir gerçekliğe sahip olması, Mu'tezile'nin ma'dûmun şey'iyeti kabulüne yönelttiği eleştiriden de anlaşılacağı üzere âlemin kıdemine kapı aralayan bir sorun olarak görülmektedir. Zira mâhiyetlere ontolojik bir zemin tanımak, yokluk hâlinde dahi onlara belirli bir varlıksal statü atfetmek anlamına gelir ki, Râzî bu yaklaşımı açıkça reddeder.

Râzî'nin, Mu'tezile'nin ma'dûmun şey'iyetine yönelttiği eleştiri Meşşâîleri ve daha dakik anlamda Meşşâîlerin mâhiyet kabulünü de kapsayacak niteliktedir. *el-Muhassal*'da Râzî'nin Meşşâîleri ve Mu'tezilî kelâmcıları ma'dûmun şey'iyeti bahsi çerçevesinde ortak bir zeminde değerlendirip eleştirdiğini görmekteyiz.³³⁴ Bu ortak değerlendirmenin sebebi, her iki grubun da varlık-mâhiyet ayrımının kabulündeki benzeşmeyle ilgili olduğu söylenebilir. Çağdaş araştırmalarda da ifade edildiği üzere, Mu'tezile'yi *ma'dûmun şey'iyetinin* kabulüne sevk eden sebebin, Meşşâî filozofları zihnî varlığın kabulüne yönelten sebep ile örtüştüğü söylenebilir.³³⁵

³³³ Rbk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/121.

³³⁴ bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 50-52.

³³⁵ Muhammet Ali Koca, “Ma'dûmun Şey'iyeti Teorisi”, *Metafizik: İslam Düşüncesinde Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 627. Ma'dûmun şey'iyeti teorisi ile teorisi arasında dikkat çekici bazı benzerlikler bulunmaktadır. Her iki yaklaşım da gerçek anlamda bir *varlık-zat*/ ayrımı yapmaktadır. Ancak bu benzerliğe rağmen, iki teori arasında kayda değer iki temel ayrım noktası bulunmaktadır: 1. Mu'tezile'ye göre ma'dûm olan şeyler, dış dünyada birbirinden ayrılmış biçimde bulunan tikel zatlardır. Filozoflarda ise buna karşılık gelen yapı, ya zihindeki tümel tir ya da *mutlak* tir. Bu lerin ise ne zihinde ne de dış dünyada müstakil bir varlık alanına sahip olmadıkları görülür. 2. Mu'tezile'ye göre ma'dûm zatlar, “insanlık” ya da “atlık” gibi doğal tümeller değil; bilakis tek tek cevherler veya tikel arazlardır. Bunların bir araya gelerek oluşturduğu yapılar -örneğin insan ya da at gibi- hakikî değil, itibarî varlıklardır. Buna karşılık, filozoflarda doğrudan doğruya “insan” ya da “at” gibi tümellerdir ve bu ler itibarî değil, hakikî kabul edilir. Öte yandan, ma'dûmlar, faal akıldaki suret yani ile kıyaslandığında, bunlar da zihnî şeylerdir; dolayısıyla yine haricî varlık statüsüne sahip değildirlir. Oysa Mu'tezile, bu ma'dûm zatlara haricî gerçekliğin parçası olarak kabul eder. Bu farklılıklara rağmen, her iki yaklaşımın ortak noktasının, zat mertebesinde *sabitlik* fikri etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür.

Mu'tezilî *ma'dûm* zâtların İbn Sînâ sistemindeki muhtemel karşılıkları dikkatle incelendiğinde iki unsur öne çıkar: (i) zihnî mâhiyet, (ii) mutlak mâhiyet. Mutlak mâhiyetin haricî bir sübûtu bulunmadığı açıktır. Zihnî mâhiyet ise Mu'tezilî *ma'dûm* zâtların aksine haricî bir varlığa değil, yalnızca idrak eden öznenin zihnine bağlıdır. Dolayısıyla *ma'dûm* zatlar ile filozofların mâhiyeti arasında yapılacak kıyaslamaların ihtiyatla ele alınması gerektiği anlaşıyor.³³⁶ Meşşâîlerde hudûsa engel teşkil eden durum, epistemik düzlemdeki mâhiyet bilgisinin garantörü olan faal akıldaki aklî mâhiyetlerin varlığıdır.³³⁷ Bu sabit mâhiyetlerin faal akılda kadîm olarak bulunması, Mu'tezile'nin kadîm *ma'dûm* zâtlarının âlemin kıdemini gerektirdiği iddiasına paralel biçimde, filozofların faal akıldaki mâhiyet anlayışlarının da âlemin kıdemini gerektirdiği sonucunu doğurmaktadır. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, Râzî'nin mâhiyetin ontolojik statüsü ile hudûs iddiasının savunulabilirliği arasındaki ilişkiye dair tutumuna ışık tutmaktadır. Mesele, aynı zamanda mâhiyetin me'cûliyetiyle de yakından irtibatlıdır. Ancak bu konu, çalışmamızın kapsamı dışında kaldığından burada ayrıntılı biçimde ele alınmayacaktır.

2.2.3 Râzî'de İmkânın Ezelîliği ve Ezelîliğin İmkânı Problemi

Bu aşamada, Râzî'nin *imkânın ezelîliği ile ezelîliğin imkânı* problemini nasıl ele aldığı üzerinde durmak gerekir. Daha evvel belirtildiği üzere âlemin imkânının, hudûsu veya ezelîliği açısından toplamda üç pozisyon düşünülebilir: (i) Âlemin varlığa gelme imkânı hâdistir; (ii) Âlemin varlığa gelme imkânı ezelîdir, ancak bu durum ezelîliğin imkânını zorunlu kılmaz; (iii) Âlemin varlığa gelme imkânı ezelîdir ve bu durum ezelîliğin imkânını da zorunlu kılar.

Râzî, mâhiyetin lâzımı olan imkân, imtinâ' ve vücûbun yalnızca itibârî nitelikte olduğunu belirtir; dolayısıyla bu modalitelere ontolojik bir gerçeklik atfetmez.³³⁸ Bununla birlikte, imkânın ezelî olduğu görüşünü benimser.³³⁹ Bu çerçevede, öncelikle imkânın ezelîliğine dair ileri sürdüğü deliller ele alınacak, ardından bu yaklaşımın âlemin zorunlu olarak hâdis olduğu iddiasıyla ne ölçüde tutarlı olduğu tartışmaya açılacaktır.

³³⁶ Muhammet Ali Koca, "Mâdumun Şey'iyeti Teorisi", *Metafizik: İslam Düşüncesinde Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 626-627.

³³⁷ Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şey'iyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 147.

³³⁸ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/212.

³³⁹ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/39.

Öncelikle ele alınması gereken mesele, imkânın ezeli olduğu görüşünün tutarlı ve çelişkiden uzak olup olmadığıdır. Bu noktada akla şu temel soru gelmektedir: İmkân itibârîliği ile ezeliği nasıl birlikte düşünülebilir? Çünkü imkân, mâhiyet ile varlık arasındaki bir nispet olarak değerlendirildiğinde, bu nispetin ancak varlığın fiilen tahakkukundan sonra anlam kazanacağı açıktır. Dolayısıyla, imkânın ezeliğini savunmak ilk bakışta tutarsız bir yaklaşım izlenimi uyandırmaktadır. Zira imkân, mâhiyet ile vücûd arasında kurulan bir ilişki olduğuna göre, bu ilişkinin ancak mâhiyetin gerçekleşmesinden sonra idrak edilmesi beklenir. Bu durumda, böyle bir bağıntının ezeliğinden söz etmek makul görünmemektedir. Ancak, nasıl ki imkânsızlık hükmünde nesne fiilen imkânsız olsa dahi bu imkânsızlığa hükmedilebiliyorsa, aynı şekilde bir izafet olan imkân da nispetin konusu olan şey mevcut olmasa dahi, nispetin gerçekleşmesi için iki tarafın fiilen mevcut olması gerekmez. Dolayısıyla da buna bağlı olarak da imkânın hudûsundan veya ezeliğinden de bahsetmek anlamlıdır.³⁴⁰

Râzî, itibârî olan imkânın ezeliğini, imkânın sonradan meydana gelmesinin mümkün olmadığına dair çeşitli gerekçelerle temellendirir. Bu çerçevede, özellikle imkânın hâdis olması varsayımının doğuracağı tutarsızlıklara dikkat çeker ve bu tutarsızlıkları ortaya koyan delillere başvurur:

1. Birinci argüman, mâhiyetin “mâhiyetine” dayanan bir argümandır. Zâtı gereği varlığı imkânsız olanın mutlak anlamda var olması imkânsızdır. Râzî, bu yaklaşımı *mâhiyetlerin değişmezliği ilkesine* dayandırmaktadır. Mâhiyetlerin doğası gereği varlık ve yokluk ile ilişkisindeki modalite herhangi bir değişime tâbi olmadığı için, bir mâhiyetin varlığı veya yokluğu gerektirme durumu ezelden ebede kadar sabit kalır. Eğer bir mâhiyet, zâtı gereği yokluğu gerektiriyorsa, bu gereklilik ezelde de geçerli olacaktır; eğer varlığını gerektiriyorsa, bu gereklilik de yine ezelde geçerli olacaktır.³⁴¹

Râzî, *mâhiyetlerin değişmezliği ilkesine* dayanarak bu durumu bir *kaziyye-i şartiyye* formunda şöyle formüle etmektedir: Eğer bir mâhiyet zâtı gereği bazı zaman dilimlerinde varlığının imkânsızlığını gerektiriyorsa, bu durum her zaman için geçerli olmalıdır. Buradan hareketle, bir mâhiyetin varlığının belirli zamanlarda imkânsız olması yanlışlanırsa, bu imkânsızlığın daimî olmadığı sonucuna varılır. Ancak Râzî, bu *kaziyye-i*

³⁴⁰ bk. Bahçî, *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkân: Fâil-i Muhtâr Nazariyesinin Modalite ve Doğâ Felsefesindeki Tazammunları*, 203.

³⁴¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 4/35;

*şartiyye*deki geçişin sanıldığı kadar açık olmadığını vurgulamak için bir itirazı gündeme getirir. Bu itiraza göre, bir mâhiyetin varlık veya yokluğunu gerektirdiği yönündeki lüzûmun ebedî olarak sabit kalması, ma'dûmun şey'iyyetinin kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Ne var ki Râzî, ma'dûmun şey'iyyetini benimsemediğinden, bu itiraza karşı bir cevap geliştirmesi gerekmektedir.

İtirazın daha doğru anlaşılabilmesi için, ma'dûmun şey'iyyeti ile mâhiyet arasındaki ilişkiyi ve mâhiyetin lâzımlarından olan imkân, imkânsızlık ve zorunluluk modalitelerini daha açık bir biçimde ortaya koymak gerekmektedir. Yokluk hâlinde bulunan ve yokluk hâlinin zorunlu olduğu düşünülen bir mâhiyet söz konusu olduğunda, burada hangi türden bir yargıda bulunulduğunu netleştirmek gerekir. Örneğin, âlem hakkında hüküm verirken, onun yokluk hâlinde olduğu durumda varlığının imkânsız olduğuna hükmetmekte ve bu imkânsızlığı âlemin bir vasfı olarak değerlendirmekteyiz. Ancak, yokluk hâlindeki bir mâhiyet hakkında konuşmak ve ona birtakım nitelikler atfetmek, zihinde orada “duran” ve belirli bir “şey” hâline getirilen bir mâhiyeti kabul etmeyi gerektiriyor gibi görünmektedir. Bu problem Mu'tezile kelâmındaki ma'dûmun şey'iyyeti anlayışıyla ilişkili durmaktadır. Râzî itirazın iddia ettiği bu lüzûmu reddeder.³⁴²

Râzî'nin, ma'dûmlara aklî hükümler isnat etmenin ma'dûmun şey'iyyetini gerektirmediğini göstermek amacıyla ileri sürdüğü argümanın özü, Gazzâlî tarafından *Tehâfütü'l-felâsife*'de farklı bir bağlamda kullanılmıştır. Gazzâlî bu argümanı, filozofların iddia ettiği gibi imkânın vücûdî olması gerekmediğini ve dolayısıyla bir hâdisin var olmadan önce imkân vasfıyla nitelenebilmesi için mutlaka bir mahalle ihtiyaç olmadığını göstermek üzere geliştirmiştir. Başka bir ifadeyle, Gazzâlî, bir hâdisin henüz mevcut olmadan önce de imkân vasfına sahip olabileceğini ve bu vasfın ezeli bir maddeye bağlı olarak düşünülmesinin şart olmadığını ispat etmek için bu delili kullanmaktadır.³⁴³

Tehâfüt'te âlemin kıdemini ispat için ortaya koyulan dördüncü delilin takririnde şu öncülü ileri sürülür: “Her hâdis, üzerinde gerçekleştiği bir madde tarafından öncelenir. Zira hiçbir hâdis, maddeden bağımsız olarak var olamaz.” Bu önermenin dayandığı temel varsayım, hâdisin varlığından önce üç modal durumdan (imkân, imkânsızlık veya vücûb) biriyle nitelenmek zorunda olduğu fikridir. Bu modaliteler arasında vücûb ve imkânsızlık

³⁴² Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 4/35-36

³⁴³ bk. İmam Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 41.

seçenekleri hâdisin varlığı açısından geçerli olmadığından, geriye yalnızca imkân kalmaktadır. Filozoflar, burada imkânı vücûdî ve izâfî bir sıfat olarak değerlendirdikleri için, imkânın mevcut olabilmesi için iliştiğı bir mahalle, yani bir maddeye ihtiyaç duyulduğunu ileri sürerler. Onlara göre imkân, mahalli olan madde dışında başka bir yerde bulunamaz. Maddenin hâdis olması da mümkün değildir. Bu durumda, onun da kendisinden önce var olan bir imkâna ihtiyaç duyması ve bu imkânın da ilişeceği ayrı bir mahallin bulunması gerekecektir. Bu ise bir teselsüle yol açacaktır.³⁴⁴

Gazzâlî'nin imkân, vücûb ve imtinâ'nın bir mahalle ihtiyaç duymadığını ileri sürmesi ile Râzî'nin, bu kavramları bir şeye yüklem kılmanın *ma'dûmun şey'iyyetini* gerektirmediğini savunması, birbirine yakın yaklaşımlardır. Zira *ma'dûmun şey'iyyeti* de bir mahal olarak görülebilir. Bu bağlamda, Gazzâlî söz konusu delilleri, filozoflara karşı âlemin kıdeminin zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkmasını engellemek ve imkânın maddeye ihtiyaç duymadığını ispat etmek amacıyla organize ederken, Râzî ise aynı delili, söz konusu durumların bir mahal olarak *ma'dûmun şey'iyyetini* gerektirmediğini göstermek üzere yeniden düzenlemektedir.

Râzî, yukarıda sözünü ettiğimiz geçişin *ma'dûmun şey'iyyetine* dayanmadığını göstermek amacıyla üç temel argüman ileri sürmektedir; burada biz bunlardan ikisini ele alacağız. Birinci delil, *Tehâfütü'l-felâsife*'de Gazzâlî'nin ortaya koyduğu argümanın etkilerini taşımakta olup şu şekilde formüle edilmektedir:³⁴⁵ Zıtların bir arada bulunması imkânsızdır ve bu imkânsızlık hükmü ebedî olarak geçerlidir. Ancak bu imkânsızlıktan hareketle, yoklukta mevcut birtakım zıtların bulunduğunu iddia eden kimse yoktur. Râzî'ye göre böyle bir imkânsızlık hükmü, *nefsü'l-emrde* var olan bir mâhiyetin kabul edilip ardından bu sabit mâhiyetin varlığının imkânsız olduğuna hükmetmek anlamına gelmez. Dolayısıyla, zıtların bir arada bulunması gibi imkânsız durumların sürekliliğine hükmetmenin nasıl ki *ma'dûmun şey'iyyetini* gerektirmesi söz konusu değilse, âlemin bir defa imkânsız olduğuna hükmettikten sonra, bu imkânsızlığın ebedî olduğunu söylemek de *ma'dûmun şey'iyyetini* gerektirmez.³⁴⁶

2. İmkânın hâdis olmasının imkânsızlığını temellendiren ikinci argümanı ise şu şekildedir: Şayet imkân, sonradan ortaya çıkıyorsa, bu durum ya bir sebebe bağlı olarak

³⁴⁴ bk. İmam Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 42.

³⁴⁵ İmam Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, 42.

³⁴⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 4/36

gerçekleşmektedir ya da hiçbir sebebe bağlı olmaksızın meydana gelmektedir. Birinci ihtimalde, yani imkânın ortaya çıkması bir sebebe, yani ikinci bir imkâna bağlıysa, bu durumda sonsuz bir nedenler zinciri (teselsül) ortaya çıkar ki, bu aklen kabul edilemez. İkinci ihtimalde ise, imkânın hudûsu herhangi bir sebebe bağlı olmadan gerçekleşiyorsa, burada da zatı gereği imkânsız (*mumtenî li-zâtihî*) olan bir şeyin, hiçbir sebebe bağlı olmaksızın zatı gereği mümkün (*mümkün li-zâtihî*) hâle geldiği varsayılmış olur. Oysa böyle bir dönüşüm, mâhiyetlerin sebepsiz bir şekilde değişmesini gerektirdiğinden, mümkün değildir.³⁴⁷ Böyle bir yaklaşım ise bazı imkansızları barındırır:

a) İmkânsızlık: Eğer *mumtenî li-zâtihî* olanın *mümkün li-zâtihî*ye dönüşmesi mümkünse, o hâlde hâdis şeylerin önce *mumtenî li-zâtihî* olup sonrasında *vâcip li-zâtihî*ye dönüşmeleri de aynı şekilde mümkün olmalıdır. Bu düşüncenin uzantıları sürdürülürse, âlemin hudûsu yoluyla yaratıcıya geçiş yaparak bir istidlâlde bulunmak imkânsız hâle gelir. Çünkü ezelden beri mümkün olan âlemin, herhangi bir yaratıcıya ihtiyaç duymaksızın vâcip hâle gelebileceği sonucuna ulaşılabilir.³⁴⁸

b) İmkânsızlık: Zamanın parçaları düşünüldüğünde, her biri *mütesâvî*dir, yani zamanın bir parçası diğerine göre mâhiyet açısından farklı değildir. Hal böyleyken, âlemin varlığa gelmesinin zamanın belirli bir noktasına kadar imkânsız olup, sonrasında zorunlu olarak mümkün hâle gelmesi kabul edilemez.³⁴⁹

c) İmkânsızlık: Bu yaklaşım, aklın mümkün, vâcib ve *mumtenî* konularındaki hükümlerini şüpheli hâle getirir. Örneğin, iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsız olduğu yönündeki hüküm, bu yaklaşımla birlikte bir noktadan sonra imkâna dönüşebilme ihtimalini barındırır. Bu ise, bilgi sisteminin temel ilkelerini sarsan ve epistemik güvenilirliği zedeleyen bir sonuçtur.³⁵⁰

3. İmkânın hâdis olamayacağına ilişkin üçüncü gerekçe şu şekildedir: Râzî Allah Teâlâ'nın âlemi fiilen yarattığı andan x yıl önce yaratmasının da mümkün olduğuna ve bu konuda genel bir ittifak bulunduğuna dikkat çeker. Buna göre, âlem söz konusu x yıl önce yaratılmış olsaydı, yine ezelî değil, hâdis bir varlık olarak ortaya çıkacaktı. Bu varsayım,

³⁴⁷ bk. Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/37; Râzî, *el-Erba'in*, 1/28.

³⁴⁸ Râzî, *el-Erba'in*, 1/27; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/238; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 104.

³⁴⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/37.

³⁵⁰ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/37-38; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/238; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 104.

âlemin fiilen yaratılışından önceki herhangi bir t anında dahi onun var olma imkânının mevcut olduğunu göstermektedir. Böylelikle, âlemin var olma imkânının bulunmadığı bir an tasavvur edilemeyeceği için, imkânın başlangıcının olmadığı sonucu zorunlu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla imkânın belli bir anda ortaya çıktığını söylemek yerine, ezelden beri var olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu durum ise doğrudan doğruya, âlemin varlık imkânının ezeli olduğu sonucuna götürür.³⁵¹

Râzî, nihâî görüşünü ortaya koymadan önce, âlemin imkânının ezeli oluşunun, ezeliğin imkânını gerektirmeksizin ve âlemin hudûsu ile tutarlı bir biçimde savunulup savunulamayacağını sorgulamak üzere bir aklî ihtimale dikkat çeker. Buna göre, âlemin ezelde varlığı kendi zâtından kaynaklanan bir imkânsızlığa (*mümteni' li-zâtihî*) değil, aksine dışarıdan gelen bir engel (*mümteni' li-gayrihî*) nedeniyle imkânsız kabul edilebilir. Bir başka ifadeyle, âlemin ezelde var olmayışı, onun zâtına dair bir imkânsızlıktan değil, varlığına engel teşkil eden zorunlu bir mâniden ya da illetin kapsamına dâhil olan bir şartın ezelde gerçekleşmesinin imkânsızlığından kaynaklanıyor olabilir. Ancak Râzî bu ihtimâli zayıf bularak, hem şarta hem de mânîye ilişkin imkânsızlığın -ister zâtî isterse hâricî sebeplere dayansın- âlemin ezelde var olmasının imkânsızlığını gerektireceği gibi *lâ yezâli* olarak var olma imkânını da ortadan kaldıracağı sonucuna ulaşır.³⁵²

Râzî, âlemin imkânının hâdis olduğu görüşünü benimseyen yaklaşımın, imkânın ezeli olmasının zorunlu olarak ezeliğin imkânını da gerektirdiği düşüncesine dayandığını vurgular. Başka bir ifadeyle, eğer âlemin varlık kazanma imkânının başlangıcı yoksa, Allah Teâlâ'nın onu yaratma imkânının da başlangıcı olmaması gerekir. Bu durum ise âlemin ezelde var olmasına hiçbir engelin bulunmadığını gösterir ve dolayısıyla âlemin kadîm olmasının imkânsızlığı iddiasını geçersiz kılar. Kısaca özetlemek gerekirse, âlemin imkânının hâdis olduğunu ileri süren yaklaşım, imkânın ezeliğinin zorunlu olarak ezeliğin imkânını da beraberinde getirdiğini savunmakta ve bu lâzım makbul olmadığı için de imkânın sonradan meydana geldiği tezini benimsemektedir. Buna göre, imkânın ezeliğini savunan deliller dikkatle incelendiğinde, bu delillerin açık bir biçimde imkânın ezeli olmasının, ezeliğin imkânını zorunlu kıldığını ima ettikleri görülmektedir. Bir başka

³⁵¹ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/37-38. Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 4/37-38

³⁵² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/238.

ifadeyle, imkânın ezeliyeti ile ezeliyetin imkânı birbirinden ayrılamaz bir biçimde birbirine bağlıdır.³⁵³

Görülüyor ki, imkânın hem hâdis hem de ezeli oluşu çeşitli imkânsızlıkları beraberinde getirmektedir. Râzî'nin şimdiye kadar yaptığı açıklamalar dikkate alındığında, onun âlemin imkânının ezeli olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada asıl kritik nokta, imkânın ezeliyetinin, ezeliyetin de imkânını gerektirip gerektirmediği şeklindeki probleme nasıl bir çözüm getirdiğidir.

Râzî'ye göre, imkânın ezeli olması, zorunlu olarak ezeliyetin imkânını gerektirmez. Dolayısıyla, hâdislerin imkânı ezeli, ancak bu durum hâdislerin –ve bağlamımızda âlemin– ezelde var olmasının mümkün olduğunu zorunlu kılmaz. Lüzûmun geçerli olmadığını temellendirmek için hâdisin tanımı gereği *başkası tarafından öncelenmeyi* gerektiğini belirtir. Oysa ezel, başkası tarafından öncelenmemiş olma durumudur. Bu nedenle bir hâdisin ezelde var olması imkânsızdır. Râzî bu noktada filozofları da ilzâm edecek şekilde, onların da yokluk tarafından öncelenen hâdis varlıkları kabul ettiğini ve bunların imkânının ezeli olmasına rağmen ezelde var olamayacağını teslim etmeleri gerektiğini belirtir. Böylece imkânın ezeli olması, hâdislerin ezelde var olmasını zorunlu kılmaz.³⁵⁴ Râzî'nin bu tutumu, Gazzâlî'nin yaklaşımına oldukça yakındır. Gazzâlî de hâdislerin imkânının ezeli olduğunu ifade ederek, zaman çizgisinde geriye doğru herhangi bir anın hudûs için mümkün olduğunu savunmuştur ve imkânın ezeli oluşundan bahsedilecekse, hudûs imkânının ezeli olmasından bahsedilebileceğini ima eder.

İmkânın ezeliyeti ile ezeliyetin imkânı arasındaki lüzûmun geçerli olmadığına dair Râzî'nin pozisyonunu desteklemek kabilinden şu söylenebilir: Kendinde mümkün olan bir şeyin, belirli şartlar veya kayıtlar altında mümkün olma vasfını kaybedebileceği düşünülebilir. Buna göre, âlem *ezel* kaydıyla düşünüldüğünde imkânsız, *lâ yezâl* kaydıyla ele alındığında mümkün; *lâ yezâl* ve *ezel* kayıtlarından bağımsız olarak ele alındığında ise yine mümkündür. Bu durumu örneklemek için cismin parçası olan araz esas alınabilir; araz, cevherden ayrı olarak düşünüldüğünde imkânsız, cevherle birlikte düşünüldüğünde ise mümkündür. Dolayısıyla, bir şeyin kendinde mümkün olması, her şart ve kayıt altında

³⁵³ bk. Kübra SümeYYe Bahçi, *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkân; Fâil-i Muhtar Nazariyesinin Modalite ve Doğa Felsefesindeki Tazammunları* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 227.

³⁵⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/299; Râzî, *el-Erba'în*, 1/29; Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/39.

mümkün olmasını zorunlu kılmaz.³⁵⁵ Bu nedenle, yalnızca imkânın dikkate alınıp başka faktörler paranteze alındığında, imkânın ezeliği ezeliğin imkânını gerektirir. Ancak kelâmcılar, hudûsun gerçekleşmiş olduğu ve mûcib bi'z-zât bir Tanrı anlayışının imkânsız olduğu temelinden hareketle, imkânın ezeli oluşunun, ezeliğin imkânını gerektirmediği sonucuna ulaşabilirler.

Şu kadar var ki Râzî *el-Metâlib*'te bu problemin tartışmasını nihayete erdirdiği pasajda, her ne kadar *el-Erbâîn*'de mezkûr çözümü önermiş olsa da, meselenin oldukça karmaşık olduğunu vurgular ve benimsediği yaklaşımın sorunsuz bir çözüm sunmadığını kabul eder. Karşıt yöndeki muarazanın gücüne dikkat çeker ve imkânın ezeliği ile ezeliğin imkânı arasında zorunlu bir ilişki bulunduğu yönündeki argümanın kuvvetini teslim eder.³⁵⁶ Râzî, karşıt muârazanın gücünü daha açık kılmak için, imkânın ezeli oluşunun ne anlama geldiğini sorgular ve bunun ancak "imkânın ezelde mevcut olması" anlamına geldiğini ifade eder. Bu durumda, bir varlığın ezelde imkânsız olduğunu söylemek ise ezelde imkânının bulunmadığını söylemek anlamına gelir ve açık bir şekilde çelişkilidir. Râzî, bu çelişkiye dikkat çekip tereddüdünü dillendirdikten sonra, meseleyi bir sonuca bağlamaksızın askıda bırakır.³⁵⁷

Râzî'nin bu meseleye ilişkin tutumunu daha da netleştirmek bakımından, *el-Halk ve 'l-ba's* adlı eserinde de imkânın ezeliği problemini, Meşşâîlerin âlemin kıdemini ispatlamak üzere ileri sürdükleri deliller bağlamında ele aldığını görmekteyiz. Burada Râzî'nin, konuyu çözüme kavuşturmak için *burhânî* bir cevap ortaya koymaktan ziyade, ilzâmî bir yöntem kullanması, onun konuya dair -yukarıda belirtildiği gibi- nihai çözümünden memnun olmadığı şeklinde de anlaşılabilir. İlgili cevabı şu şekildedir:

Bizim cevabımız şudur: Âlemin bütünü hakkındaki tavrımız, sizin belirli bir hâdis [olgu] konusundaki tavrınızla aynıdır. (i) Eğer siz, o belirli hâdisin ezelde vukuunun imkânsız, fakat sonradan mümkün hâle geldiğini kabul ediyorsanız, biz de aynı değerlendirmeyi bütün âlem için yaparız. (ii) Yok eğer o hâdisin ezelde mümkün olmakla birlikte ezelde zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekmediğini söylüyorsanız, burada da aynı şeyi âlem için söyleriz.³⁵⁸

Râzî'nin ilzâmî tutumu ve bilhassa (ii) numaralı seçenekteki tercihi, hudûsun vücûbu iddiasından bir ölçüde geri adımı attığı şeklinde yorumlanabilir.

³⁵⁵ Karâfî, *Şerhu 'l-erbâîn fî usûli 'd-din*, 37.

³⁵⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/39.

³⁵⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 1987, 4/40.

³⁵⁸ Râzî, *el-Halk ve 'l-ba's*, 422.

Burada, Râzî'nin zihninde tereddüt uyandıran bu meselenin temelini daha yakından incelemek gerekir. İmkân niteliğine sahip olan bir şeyin hâdis olduğunu kabul ettikten sonra, onun imkânının ezeli olduğunu söylemekle, kadîm bir varlığın imkânının ezeli olduğunu ileri sürmek arasında önemli bir fark olduğu ileri sürülebilir. İlk durumda söz konusu olan ezellilik, hakikî anlamda değil, daha ziyade mecâzî bir ezelliliktir. Burada kast edilen, âlemin zaman çizgisinde geriye doğru gidildiğinde herhangi bir noktada durdurulamayacak biçimde, herhangi bir t anında var olabilmesinin mümkün olduğudur. Açıkça anlaşılmaktadır ki bu tür sonsuz geriye gidiş, nihayetinde bir “ezel” noktasına ulaştırmaz. Bu nedenle, hâdis bir şeyin imkânının ezeli olduğunu söylemek ile ezelliliğin imkânının bulunmadığını iddia etmek arasında açık bir çelişki görünmemektedir. Hâdis bir şeyin imkânının ezelliliği bu şekilde yorumlandığında, Râzî'nin görüşü ile Gazzâlî'nin görüşü birbirine oldukça yaklaşmaktadır.³⁵⁹

İkinci olarak, Râzî'nin imkânın hudûsunu savunan delilinde, imkânın ezelliliğini imkânın ezelde hasıl veya mevcut olması şeklinde değerlendirmesi iki temel problem içerir: Birincisi, ezelin şeyleştirilmesi problemidir; ikincisi ise, imkânın adeta vücûdî bir nitelik olarak ele alınmasıdır. Zira bu şekilde bir tasvir, imkâna vücûdîlik atfediliyormuş izlenimi uyandırmakta ve imkânın itibârî niteliği göz ardı edilmektedir.³⁶⁰ Ayrıca, meselenin tahlilini güçleştiren hususlardan biri de ezelin mâhiyetinin ve zihindeki tasavvurunun oldukça güç ve karmaşık olmasıdır.

Üçüncü olarak, imkânın ezelliliğinin ezelliliğin imkânını gerektirip gerektirmediği sorusu, müessire olan ihtiyacın illeti probleminde ele aldığımız gibi, yalnızca mahza imkânla nitelenen şeyin kendisiyle ilgili değildir; aynı zamanda müessirin hususiyetiyle de ilgilidir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, müessirin hususiyetinin, müessire olan ihtiyacın illeti problemine doğrudan etkisi bulunmaktadır. Râzî'de fâil-i muhtârın müessire olan ihtiyacının illeti, hudûsa konu olacak olma bakımından imkândır. Dolayısıyla, imkânın ezelliliğinin ezelliliğin imkânını gerektirip gerektirmediği tartışmasında da müessirin hususiyetinin mutlaka göz önünde bulundurulması gerekir ve bu durumda imkânın ezelliliğinin ezelliliğin imkânını gerektirmemesini destekleyen bir durumdur.

³⁵⁹ Gazzâlî ve Râzî'nin imkânın ezelliliğinin ezelliliğin imkânını gerektirmemesi meselesindeki tutumlarında benzeştiğine dair bk. Ahmet Faruk Yolcu, “İmkânın Ezelliliği ve Ezelliliğin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (2018), 84.

³⁶⁰ bk. Bahçî, *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkân: Fâil-i Muhtâr Nazariyesinin Modalite ve Doğâ Felsefesindeki Tazammunları*, 227.

Belirtilen hususlar göz önünde bulundurulduğunda, Râzî'nin dile getirdiği muârazanın etkisi bir ölçüde hafifletilebilir; bu çerçevede, imkânın ezeli oluşunun, ezeliğin imkânını zorunlu kılmadığı ifade edilebilir.

SONUÇ

Bu çalışmada, Fahreddin er-Râzî'nin *kelâmcıların meşhur hudûs deliline* yaklaşımı ele alınmış ve hem doğrudan delilin kendisine hem de delille bağlantılı hudûs tezine ilişkin çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Elde edilen bulgular şu şekilde özetlenebilir:

1. *Kelâmcıların meşhur hudûs delili*, belirli bir ontolojinin doğruluğunu ön şart olarak koşmaz. Daha da somutlaştırmak gerekirse, delilde “değişime uğrayan” varlık ister cevher-araz ontolojisi merkezinde cisim veya cevher-i ferd, isterse bu ontolojiden bağımsız olarak cisim şeklinde kurgulansın, delilin geçerliliği bundan etkilenmez. Aynı şekilde, değişimi sağlayan hareket ve sükûn ister Mu'tezilî mânâ teorisi bağlamında, ister ahvâl teorisinin öngördüğü hâl olarak, isterse nisbî bir araz olarak değerlendirilsin, delilin geçerliliği bu ontolojik farklılıktan da etkilenmez. İşte bu esnekliği sayesinde *meşhur hudûs delili*, tarih boyunca Yahudi, Hıristiyan ve İslâm kelâmında benimsenmiş ve savunulmuştur. Delilin belirli bir ontolojik şablona bağlı olmaması ise, onu varlık-mâhiyet ontolojisine dayanan, *hudûsun eklendiği imkân delilinden* kategorik olarak ayırır.

2. Râzî'ye göre, kadîm-hâdis varlık tasnifi üzerine kurulu kelâm geleneğinin *meşhur hudûs delili* ile “cismin hudûsu” ekseninde geliştirilen diğer deliller, mevcutların yalnızca “mütehayyiz” olanlar ile “mütehayyize âriz olan” kısımlarının hudûsunu ispat edebilmektedir. Buna karşılık “ne mütehayyiz ne de mütehayyize âriz olan” varlıkların hudûsunu ispat etme noktasında eksiktir. Ayrıca, bu üçüncü kısmın imkânsızlığını göstermek amacıyla öne sürülen deliller de yeterince güçlü değildir. Bu nedenle, söz konusu hudûs delilleri, âlemin tamamının hudûsunu ispat etmekte yetersiz kalmaktadır. Râzî ise, imkân-zorunluluk ve tehayyüz esasında dayalı “miks” bir ontolojik tasnife geliştirerek *hudûsun eklendiği imkân delilinin* bütün mevcutların hudûsunu ispat edebileceğini savunur. Peki bu delil gerçekten âlemin hudûsunu bütünüyle kanıtlayabiliyorsa, Râzî neden cisim temelli klasik hudûs delilini terk edip yalnızca bu delile başvurmamıştır? Bu sorunun arkasında üç temel gerekçe yatmaktadır.

(1) **Sağduyuya yakınlık:** *Hudûsun eklendiği imkân delili*, *meşhur hudûs deliline* kıyasla daha felsefî ve ontolojik bir zemine dayanmakta ve sağduyusal kabule daha uzakta durmaktadır. Bu nedenle, Râzî için *hudûsun eklendiği imkân delili*, *meşhur hudûs delilinin* doğrudan alternatifi olarak benimsenmemiştir.

(2) **Delillerin birbirini takviye etmesi (tezâfûrû'l-edille):** Âlemin hudûsunun ispatında birden fazla hudûs delilinin birlikte kullanılması, delillerin birbirini desteklemesi açısından ayrıca önem arz etmektedir.

(3) **Gelenek otoritesi:** Kelâm geleneğinde *meşhur hudûs delilinin* merkezî bir konumda bulunması, Râzî'yi bu delili muhâfaza etmeye sevk etmiştir.

3. Râzî'nin *meşhur hudûs deliline*, *el-İşâre* ve *Nihâyetü'l-ukûl* gibi erken dönem eserlerinde ve yine *el-Halk* ve *'l-ba's* ve *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de benimseyici bir tutumla yer verdiği görülmektedir. Buna karşılık *el-Muhaşşal*, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, *el-Hamsûn fî usûli'd-dîn* ve *el-Me'âlim fî usûli'd-dîn*'de delile yer vermezken, *el-Metâlib*'te ise eleştirerek geçersiz saymaktadır. Delilin adı geçen dört eserde yer alıp diğerlerinde yer almaması, bize göre Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl* ve *el-Metâlib*'te ortaya koyduğu *orta terim eleştirisi* ile ilişkilidir. *Orta terim eleştirisi*, *meşhur hudûs delilindeki* kıyasın, orta terimin muhtemel iki farklı yorumuna göre de sonuç vermeyeceği tezine dayanmaktadır. Buna göre, kıyasta orta terim ister (i) “mutlak anlamda hâdislerden ayrılmayan” şeklinde anlaşılın, isterse (ii) “başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan” olarak yorumlansın, her iki durumda da kıyas neticesiz kalmaktadır. İlk durumda, tümel bir önerme olarak “mutlak anlamda hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir” şeklindeki hüküm, teselsülün imkânı varsayıldığında *kâzib* bir önerme olacaktır. Orta terim, “başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan” olarak anlaşıldığında ise “cismin başlangıcı olan hâdislerden ayrı olmaması” ile netice konumunda bulunan “cisimler hâdistir” önermesi arasında anlam bakımından bir aynılık ortaya çıkar ve *müsâdere ale'l-matlûb* problemi söz konusu olur. *el-Metâlib*'te bu eleştiriler sebebiyle delilin geçersiz olduğu açıkça belirtilir. Bizim iddiamız, işte bu formel kusur nedeniyle, Râzî'nin *el-Muhaşşal*, *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, *el-Hamsûn fî usûli'd-dîn* ve *el-Me'âlim fî usûli'd-dîn* gibi eserlerinde ana delil olarak belirlediği ve nazım itibarıyla farklı, mânâ olarak ise *meşhur hudûs delili*yle aynı olduğu belirtilen *hulfi hudûs delilini*, klasik hudûs delili yerine ikame ettiği yönündedir.

Orta terim eleştirisinin muhâkemesi bağlamında, bu eleştirinin geçersizliğine dair üç farklı gerekçe ortaya koyduk:

(1) **Akdü'l-vaz' tutarsızlığı:** Orta terim “mutlak sûrette hâdislerden ayrılmayan” şeklinde yorumlandığında büyük öncül “mutlak sûrette hâdislerden ayrılmayan şey

hâdistir” formuna bürünür. Böylece mevzû (özne) hânesinde yer alan orta terimin altına iki ayrı misdâk düşer:

- (i) Başlangıcı olan hâdislerden ayrılmayan varlık,
- (ii) Başlangıcı olmayan (ezelî) hâdislerden ayrılmayan varlık.

Râzî’, *el-Mûlahhas* ve benzeri metinlerinde, *akdû’l-vaz’* kapsamında, öznenin zâtı ile öznenin niteliği (*vasfu’l-mevzû’*) arasındaki irtibatı fiilî tahakkuka dayandırır. Bundan dolayı da, teselsülü imkânsız kabul eden biri için (ii) seçeneği zaten devre dışı kalır ve büyük öncülün doğru olduğunu söylemek mümkün hâle gelir.

(2) Orta terim şartlarının esnetilmesi: *Şerhu Uyûni’l-hikme* ve *el-Mûlahhas*’taki takrirler, Râzî’nin kıyasın sıhhati için orta terimin tekrarı konusunda aranan keskinliği esnettiğini gösterir. Bu çerçevede de örneğin *müsâvât kıyasının* geçerliliğini kabul eder. *Meşhur hudûs delili* de ancak bu esnetilmiş kriterlerle sahih kabul edilebilir. Zira küçük öncülde orta terim cisimlerle kayıtlı şeklinde “hâdislerden ayrılmayan” olarak anlaşılırken, büyük öncül ise böyle bir takyîdi içermez. Dolayısıyla orta terimin tekrarı konusundaki keskinliği esneten Râzî’nin, aynı zamanda katı ve surî şartlara dayanarak *orta terim eleştirisini* ortaya koyması tutarlı görünmemektedir.

(3) Geleneğin delili devam eden kabulü: Râzî’den sonra Âdudüddîn Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) gibi muhakkik âlimler, mezkûr delili kullanmaya devam etmişlerdir. Bu süreklilik, Râzî’nin eleştirisinin kelâm geleneğinde genel bir kabul görmediğini açıkça ortaya koyar.

4. Râzî, *meşhur hudûs delilini* özellikle cisim eksenli olarak kurgulamıştır. Delilin cevher-i ferd yerine cisim esasına dayandırılması, Râzî’nin argümanı gereğinden fazla nazarî bir zemine taşımaktan bilinçli olarak kaçınma tercihine bağlanabilir. Nitekim cevher-i ferdin kabulü konusundaki tereddütlü tutumu da dikkate alındığında, delilin cisim merkezli kurgusunun daha isabetli olduğu anlaşılır. Ayrıca, ekvân merkezli bir delil olarak *meşhur hudûs delilinin* ictimâ ve iftirâkı dışarıda bırakıp hareket ve sükûn üzerine inşa edilmesi, diyalektik muhatapların konumlarıyla ilişkilidir. Sükûnun ezeliliği, Râzî’nin de belirttiği

üzere, Aristoteles öncesi bazı filozoflar tarafından, hareketin ezeliliği ise Aristotelesçi gelenek ve Meşşâîler tarafından savunulmuştur. Bu nedenle, argümanın sunumunda ve tartışmasında ictimâ ve iftirâka yer verilmemiştir.

5. Râzî, hareket ve sükûnun mâhiyetini, bazı kelâmcıların benimsediği mânâ veya ahvâl teorisi doğrultusunda değil, nisbî arazlar kategorisi altında, “mekânda oluş” başlığı altında ele alır. Hareket ve sükûnun hakikatine dair Meşşâîlerle arasındaki ihtilaf ise esasen sükûnun ontolojik statüsünde düğümlenir. Râzî, sükûnun vücûdî bir hakikate sahip olduğunu savunurken, İbn Sînâ ademî bir durum olduğunu ileri sürer. Bu noktadaki tartışma, sükûnun hudûsunun temel ispatı olan “ezelî olan zâil olmaz” ilkesinin sükûna tatbik edilip edilemeyeceği açısından kritiktir. Zira sükûn ademî kabul edildiğinde, sükûnun ezelde var olup sonradan ortadan kalkabileceği düşünülebilir. Böylece, ilgili ilkenin gerektirdiği türden bir imkânsızlık ortaya çıkmaz ve ezelden beri sâkin olup sonrasında hareketli hâle gelen bir cismin varlığı teorik olarak mümkün hâle gelir.

6. Hareket ve sükûn, kevn arazlarının iki türü olarak, cismin belirli bir hayyizde bulunması şeklinde anlaşılır. Ancak bu tanım, cismin yerleştiği mekânın mahiyetine dair bir sorgulamayı da gündeme getirir. Râzî’nin hayatının farklı dönemlerinde ve farklı eserlerinde mekânın hakikatine dair değişken bir tutum sergilediği bilinmektedir: Erken dönemlerinde Meşşâî yaklaşımı benimseyen Râzî, kısa bir tereddüt döneminin ardından ademi-boşluk görüşünü savunmuş, nihâyet hayatının son dönemlerinde Eflâtuncu yaklaşıma meyletmiş görünüyor. Bununla birlikte Râzî’nin, *meşhur hudûs delili ve hulûfî hudûs delilinin* tartışması bağlamında mekânın hakikatine ilişkin soruşturmadan bilinçli olarak kaçındığı görülür. Ona göre bir cismin bir mekândaki varoluşu, aslında felsefî bir incelemeye muhtaç olmayan, sağduyu düzeyinde anlaşılabilir bir olgudur. Bu tür bir olguyu felsefî tetkikata tâbi tutmak, açık ve sağduyusal olan bir şeyi bulanıklaştırmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla, Râzî’nin hudûs delili tartışmasında mekânın hakikatine dair felsefî tartışmalardan uzak durmasının temel gerekçesi, bu tartışmaların delilin zeminini nazarîleştirecek olmasıdır.

7. Râzî’de ekvânın hudûsunun ana ispat yolu, ilk defa Eş‘arîler tarafından ortaya konulan ve kelâm geleneğinde kabul gören *ezelî olan zâil olmaz ilkesinin tatbiki delilidir*. Bu delil hem hareketin hem de sükûnun hudûsunu açıklamada kullanılmıştır. Delilin kıyası şu şekildedir. (1) Bı: Yokluğu mümkün olanın kadîm olması imkânsızdır (*mâ sebete kıdemuhu*

istehâle ademuhu), (2) K₁: Ekvânın yokluğu mümkündür. (3) S₁: Ekvânın kadîm olması imkânsızdır. Kadîm olması imkânsız olduğuna göre ekvânın varlığının mümkün olması gerekir.

7.1 Delilin büyük öncülünü oluşturan ve “*ezelî olan zâil olmaz*” ilkesiyle özetlenebilecek önermenin ispatında İmam Cüveynî’nin formüle ettiği argümanı esas alıp benimsemekle birlikte, öncülün ispatını güçlendirmek amacıyla bazı özgün deliller de ileri sürmüştür. Bu deliller arasında en önemlisi, *ilzâmî ezelî süreklilik delilidir*. Râzî, bu delilde Meşşâî felsefenin alemin kıdemini ispat etmek için kullandığı başat argümanlardan biri olan *tam illet argümanını* kullanarak, “*ezelî olan zâil olmaz*” prensibinin doğruluğunu temellendirmeye çalışır. Bu durum, kelâmî bir tartışmada Meşşâî enstrümanlardan yararlanmasının dikkat çekici örneklerinden birini teşkil eder.

7.2 “Ezelî olan zâil olmaz” ilkesi, kapsamı, sınırları ve ilkeye yöneltilebilecek muhtemel nakz ihtimalleriyle birlikte ayrıntılı biçimde incelenmiştir. İlkenin kapsamını sınavan tartışmalar neticesinde, yalnızca vücûdî varlıkları kapsadığı, ilâhî sıfatların ezelî tealluku ile ademî ve itibarî durumların bu kapsamın dışında bırakıldığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla ilke, vücûdî olmayan itibarî yahut ademî ezelî durumların yokluğunun mümkün olmasıyla nakzedilemez.

7.3 Ekvânın hudûsunun ispatında kullanılan *ezelî olan zâil olmaz ilkesinin tatbiki delilinin* küçük öncülü, yani “ekvânın yokluğu mümkündür” önermesi, Râzî tarafından geliştirilmiş olan *hayyiz ve modal kavramlar temelli delil* ile ispatlanmaktadır. Bu argüman, cismin belirli bir hayyiz ile olan ilişkisini modal kategoriler bağlamında ele alır ve ilişkinin vücûb ya da imtinâ” kapsamında değerlendirilemeyeceğini ortaya koyarak, yalnızca imkân kapsamında düşünülebileceği sonucuna ulaşır. Böylece ekvânın hakkında yokluğunun mümkün olduğu gösterilmiş olur. Delilin kurgusuna göre, sükûnun ezelî olma durumu, ona muayyen bir hayyizcin vâcib kılınması şeklinde formüle edilir. Bu yaklaşım müteahhirûn paradigmanın hudûs tartışmalarına yansımaları açısından dikkate değer bir örnektir ve müteahhirûn dille aynı problemin ele alış tarzının ne açıdan değişime uğradığını göstermesi bakımından da önemlidir.

8. Ekvânın hudûsu bağlamında, Râzî’nin ele aldığı ve önceki kelâmcılar tarafından da uzun uzadıya tartışılan bir diğer önemli mesele, kümûn-zuhûr problemi ile arazların intikâlinin

imkânsızlığıdır. Râzî, seleflerinin bu konudaki detaylı ve sonuçsuz tartışmalarına şaşkınlıkla yaklaşır ve bunun yerine daha “basit” iki çözüm önerir. İlk çözümün, yalnızca kevnin “cismin belirli bir hayyizle kurduğu nispet” olarak anlaşılması halinde geçerli olacağını belirtir. Çünkü bu yaklaşım benimsendiğinde, örneğin hareketle birlikte sükûnun muayyen hayyizle nispeti ortadan kalkar ve ne sükûnun intikâlinden ne de kümûnundan bahsetmek mümkün olur. Oysa kevn, mânâ veya ahvâl teorisi zemininde ele alındığında, Râzî’ye göre bu tür bir açıklama işlevsiz kalır. İkinci çözüm ise, ilkiyle doğrudan bağlantılı olarak, *hulfî hudûs delilinin* kabulü hâlinde ortaya çıkar: Zira bu delil, ezelde hareket ve sükûnun varlığını reddettiği için, buna bağlı olarak kümûn-zuhûr ve arazların intikâli de imkânsız hâle gelmektedir. Son olarak, kümûn-zuhûr ve arazların intikâlinin imkânsızlığının, mânâ ve ahvâl teorileri zemininde temellendirilmesinin son derece girift ve güç bir mesele olduğunu özellikle vurgular.

9. Râzî, ilzâmî ezeli süreklilik delilinin omurgasını kadîm mümkünün varlığına ve fâil-i muhtârın her fiilinin hâdis oluşuna dayandırmış, bu bağlamda müessire olan ihtiyacın illeti problemini tartışmıştır. Râzî, bu meseleye özgün bir yaklaşım getirir: Ona göre, mutlak anlamda müessire olan ihtiyacın illeti imkândır, ancak bununla birlikte müessirin kendi hususiyetinin müessire olan ihtiyacın illetini etkilediğini belirtir. Dolayısıyla fâil-i muhtâr söz konusu olduğunda, imkân değil, varlığın hudûsa gelecek olması bakımından imkândır. Râzî, bu yaklaşımın, hudûsu, müessire olan ihtiyacın illetinin bir parçası veya şartı kılmaktan farklı olduğunu vurgular. Böylelikle müessire olan ihtiyacın illeti konusunda mûcib bi’z-zât ile fâil-i muhtâr arasında belirgin bir ayrım tesis eder.

10. Râzî, *meşhur hudûs* delilinin büyük öncülünün, yani “hâdislerden ayrılmayan her şey hâdistir” önermesinin ispatında, önceki kelâmcıların teselsülün iptali bağlamında kullandığı *mereolojik ilkeye* dayalı argümanı eleştirir ve bu ilkenin teselsülün iptali bağlamında kullanılamayacağını savunur. Bahsi geçen *mereolojik ilke*, bütünün parçalarıyla aynı hükme tâbi olduğu varsayımına dayanır. Bu yaklaşımla kelâmcılar, hâdisler silsilesini bir bütün olarak değerlendirip, tek tek hâdislerin hükmünü bütüne teşmil ederek silsilenin de hudûsuna hükmetmişlerdir. Râzî’nin bu noktada ortaya koyduğu eleştiri ve nakz şu şekilde özetlenebilir: Tek tek her bir cisim ve onun bulunabileceği bütün hayyizler düşünüldüğünde, cismin bu hayyizlerin her birinden ayrı (hâlî) olması imkân dâhilindedir; aksi takdirde bütün cisimlerin aynı hayyizle nitelenmesi gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Ancak *mereolojik ilkenin* doğruluğu varsayıldığında, tek tek her hayyizden

hâlî olması mümkün olan bir cismin, bütün hayyizlerden birden hâlî olması da mümkün hâle gelir ki, bu da açık bir imkânsızlıktır.

11. *Kelâmcıların meşhur hudûs delili* bağlamında, delilin kendisinden çok, ispatlamaya çalıştığı “hudûs” tezine yöneltilen eleştirilerden biri, İbn Sînâ’nın kelamcılara yönelttiği *tekaddüm-teahhur* (öncelik-sonralık) *eleştirisidir*. Bu eleştirinin temelinde, âlemin hudûsunun Meşşâîlerin ileri sürdüğü beş tekaddüm-teahhur kategorisine yerleştirilememesi yatmaktadır. Söz konusu eleştiri, Râzî tarafından daha da derinleştirilmiş ve kapsamı genişletilerek tartışılmıştır.

Râzî’den önce Şehristânî, bu soruna kelâmcılar adına ilk kez sistematik bir cevap geliştirmiştir. Şehristânî, filozofların beşli taksiminin aklî bir zorunluluk taşımadığını ileri sürerek, “varlıksal öncelik” adını verdiği altıncı bir kategori önermiştir. Bu kategori, *illiyet bakımından önceliğin* içerimi olan illiyet ve varlık önceliği ayrımından ilkinin paranteze alarak ortaya koymakta ve kurgusunu *müfid-müstefid* (varlık veren-varlık alan) kavram çifti üzerine inşa etmektedir. Her ne kadar Şehristânî, nedensellik bağına teorik olarak paranteze almış olsa da, zımnen “varlık veren” ile “varlık alan” arasındaki ilişkiyi korumuştur. Bu sebeple, onun modelinde önce-sonra ilişkisi, salt ontolojik ardışıklık fikrine ulaşamamıştır. Bu durum, Şehristânî’nin altıncı kategori münhasıran hudûs sahnesini temellendirme amacıyla geliştirmiş olmasıyla ilgilidir.

Râzî ise Şehristânî’nin “hasrın aklî olmadığı” yönündeki tespitini benimser ve *varlıksal öncelik* olarak ifade edilen altıncı kategori geliştirir. Ancak Râzî çözümünü Şehristânî’den farklı olarak, zamanın parçaları arasındaki ilişkinin Meşşâîlerin beşli kategorisine yerleştirilemeyeceğinden hareketle temellendirir. Böylece hudûs sahnesi, Râzî’nin geliştirdiği “altıncı kategori” altına düşmüş olur ve zamanın parçaları arasındaki ilişkiden hareketle, salt ardışıklığa dayalı bir varlıksal sıralama fikrine dönüşür. Bu yaklaşımıyla Râzî, altıncı kategorinin makuliyet ve geçerliliğini Şehristânî’ye göre daha güçlü ve tutarlı bir istidlâl ile desteklemiş olur. Nihayetinde bu kategori, Râzî’de zamanın parçaları arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini, hudûs sahnesinin kendisini ve Allah Teâlâ’nın hâdisler karşısındaki önceliğini temellendirmek üzere kullanılır. Râzî, Meşşâîleri de son iki olgunun beş kategori içerisinde temellendirilemeyecek olmasından dolayı, altıncı bir kategorinin kabulü ile ilzâm eder.

12. Râzî'nin ontolojik düzlemde hudûsun imkânı için ön şart olarak gördüğü temel husus, Mu'tezile'nin *ma'dûmun şey'iyyeti* anlayışını reddetmesidir. Râzî, *ma'dûmun şey'iyyeti*ni açıkça reddeder ve bunun gerekçesi olarak, ma'dûm zatların "mec'ûl" olmamaları durumunda âlemin kıdeminin zorunlu olacağını ileri sürer. Ona göre, dış dünyada varlık dışında herhangi bir vücûdî gerçekliğin kabulü mümkün değildir ve bu nedenle *ma'dûmun şey'iyyeti* yaklaşımını kökten eleştirir. *el-Muḥassal*'da ise Râzî, Meşşâî filozoflarla Mu'tezilî kelâmcıları *ma'dûmun şey'iyyeti* meselesi bağlamında ortak bir zeminde ele alıp eleştirir. Bu ortak eleştirinin temelinde, her iki grubun da varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmesi yatmaktadır. Buradaki ana gerekçe şudur: Meşşâîlerde hudûsa engel olarak gösterilen unsur, epistemik düzlemde bilginin garantörü olan ve faal akılda bulunan ezeli sabit mahiyetlerdir. Meşşâî filozofların faal akıldaki kadîm mâhiyetler anlayışı, Mu'tezile'nin kadîm ma'dûm zatları ile ilgili olarak ileri sürdükleri âlemin kıdeminin gerektiren sonuca paralel bir şekilde, âlemin kıdemine kapı aralamaktadır.

13. İmkânın ezeliliği ve ezeliğin imkânı sorunu, özel olarak *kelâmcıların meşhur hudûs delilini*, genelde ise tüm hudûs delillerini ilgilendiren bir problemdir. Bu sorun, kelâmcıların hudûsun zorunluluğu ve kıdemin imkânsızlığı iddialarını sorgulamaya açan bir mesele niteliğindedir. Özellikle İbn Sînâcî ontolojideki varlık-mâhiyet ayrımının müteahhir kelâma dâhil edilmesiyle birlikte, bu mesele hudûs tartışmalarının bir parçasına dönüşmüştür. Râzî'nin, imkânın ezeliliği ile ezeliğin imkânı meselesinde nihâî tutumu *el-Metâlib*'te sergilediği tevakkuf yaklaşımıdır. Ancak bu eser öncesinde konuya dair iki farklı yaklaşım benimsediği dikkat çekmektedir:

- (1) İlk yaklaşımına göre, imkânın ezeliliği, ezeliğin imkânını zorunlu kılmaz. Gerekçesi, âlemin hâdis olduğu kabul edildiğinde, hâdis olma şartıyla, ezelde var olmasının mümkün olmamasıdır. Zira hâdis olmak, zorunlu olarak bir başkası tarafından öncelenmeyi ifade eder ve bu durum ezelilikle kavramsal olarak bağdaşmaz. Bu yaklaşım ise, İmam Gazzâlî'nin imkânı "hudûsa konu olabilme imkânı" olarak yorumlayan görüşüne de yakındır.
- (2) İkinci yaklaşım ise, filozofları gündelik hâdis olguları açıklama konusunda ilzâm etmeye dayalıdır. Râzî'nin bazı eserlerinde bu ilzâmî tutumu benimsemesi, aslında *el-Metâlib*'te daha açıkça ifade ettiği gibi, meseleye dair burhânî bir çözüm sunamadığının da bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

el-*Metâlib*'te Râzî, imkânın ezeliîliği ile ezeliîğin imkânı arasında zorunlu ve ayrılmaz bir lüzûmun olduğu gerekçesiyle tevakkuf etmektedir. Bu tevakkufun dayandığı nokta ise, imkânın ezeliîliğini imkânın ezelde “hâsıl” olması şeklinde kavramasıdır. Böyle bir durumda, hem ezelde imkânın hâsıl olduğunu söylemek hem de ezelde sözgeliimi âlemin var olmasının imkânsız olduğunu ileri sürmek, imkân açısından aynı anda hem varlığı hem de yokluğu savunmak gibi açık bir tenâkuza yol açar. Bununla birlikte, Râzî'nin imkânın ezeliîliğini imkânın ezelde “hâsıl olması” şeklinde kavraması, onun burada - *tenezzülen* de olsa - imkânı vücûdî olarak kabul ettiğini düşündürmektedir. Bu nedenle, imkânın ezeliîğinin ezeliîğin imkânını gerektirip gerektirmediği tartışmasını da, imkânı vücûdî kabul ederek, *tenezzülî* bir tutumla yürüttüğü izlenimini vermektedir.

Ne var ki, Râzî'nin genel felsefî perspektifinden hareketle meseleyi şöyle değerlendirmek daha isabetli olacaktır: Fâil-i muhtâr bir Tanrı tasavvuruna dayanan kelâmî sistemde, imkânın ezeliîğinin, ezeliîğin imkânını gerektirdiği iddia edilemez. Çünkü burada, müessire olan ihtiyacın illeti, hudûsa gelecek olması bakımından imkân olarak belirlenmektedir. Dolayısıyla imkânın ezeliîliği, ezeliîğin imkânını zorunlu kılmaz ve bu durum, kelâmcıların hudûsun vücûbu tezinin geçerliliğini de zedelemeyiz.

Özetle, *meşhur hudûs delilinin* Râzî bağlamındaki tartışmasında, hudûsun ontolojik temellerine ilişkin bazı ipuçları ortaya konmuş ve Râzî özelinde ontolojik tartışmaların hudûs meselesinde nasıl şekillendiği gösterilmeye çalışılmıştır. Esasında hudûs problemi, *umûr-i âmmenin* tümüyle ilişkilendirilecek daha kapsamlı ve bütüncül bir zeminde incelenmeyi hak etmektedir. Bu çalışma ise, söz konusu geniş tartışmaya yalnızca örnekleyici ve mütevazı bir katkıdan ibarettir.

Yukarıda sunulan bulguların yanı sıra, bu çalışmanın dolaylı olarak işaret ettiği, birbiriyle ilişkili iki önemli noktaya daha dikkat çekmekle birlikte, bu meselelerin daha ayrıntılı incelemesini gelecekteki araştırmalara bırakıyoruz. Bunlardan ilki, müteahhir kelâm paradigmasıyla birlikte hudûs delili tartışmalarının biçimsel çözümleme ekseninden uzaklaşarak ontoloji ağırlıklı tartışmalara kaymasıdır. Bu dönüşüm, yukarıda işaret ettiğimiz bulgular üzerinden *meşhur hudûs delilinde* hissedilmekle birlikte, en belirgin biçimde *hudûsa eklenen imkân delilinde* ortaya çıkar. Şöyle ki, varlık-mahiyet ayrımı ile imkân-îmtinâ'-vücûb üçlüsü gibi aslî ontolojik kategoriler delilin dokusuna yerleşmiş ve

delilin tartışması, doğrudan ontoloji tartışmasına dönüşmüştür. O hâlde, hudûsun ispatına dair bir delil tartışmaktan ziyade, ontolojinin bizzat kendisini tartışmak daha anlamlı ve verimli bir yöntemle dönüşmektedir. Muhtemelen bu nedenle, Râzî sonrası müteahhir dönem düşünürlerinin eserlerinde hudûs delilleri tartışmasının tuttuğu yekûn görece azalırken, buna mukabil ontolojiye dair bahislerinin yekûnu artmıştır.

İkinci olarak, İslâm düşünce geleneğinde hudûs delillerinin “aklî/âdî” gözlüğü ile okunması temas etmek istiyoruz. Bir şeyin “delil” olma vasfı, esasen epistemolojik ve ontolojik arka planın belirleyiciliği altında şekillenir; yani neyin delil olarak kabul edileceği, ilgili paradigmanın bilgi ve varlık anlayışına göre tayin edilir. Mütakaddim dönemden müteahhir döneme uzanan süreçte epistemoloji ve ontolojiyle irtibatlı olarak delilin mâhiyeti kayda değer bir dönüşüm geçirmiştir. Mütakaddim dönemde Allah Teâlâ'nın varlığını temellendirmek için yalnızca âleme yapılan basit atıf yeterli görülüp delil hüviyeti kazanabilirken, müteahhir dönemde artan biçimsel gereklilikler ve değişen ontolojik perspektif, delili hem sıkı mantıkî kalıplara hem de saf aklî formata sokmuştur. Daha çok ikincisiyle ilişkili olarak, mâhiyeti gereği daha çok âdî delâlete elverişli olan teleolojik deliller gibi argümanların müteahhir dönem kelâmında arka planda kalması, bir rastlantıdan ziyade paradigmatik bir sonuçtur. Râzî özelinde müteahhir dönem kelâmının ulaştığı ve benimsediği ana delilin, *hudûsun eklendiği imkân deliline* dönüşmesi de aynı şekilde bir raslantı değil, doğal bir sonuçtur. Bununla bağlantılı olarak, hudûs delillerinin, "ne mütehayyiz olan ne de mütehayyize ârız olan" bir varlığı ispatlama noktasındaki yeterliliğine göre eksik görülmesinin daha sonraki dönemlerde bir sorunsala dönüşmesi de aynı paradigmatik evrimle ilgilidir. Esasında bilginin keskinliği ile, delilin delâletinde aranan keskinlik arasındaki ilişki, kelâm ilminde gerek hudûs delillerinin gerekse bu delillerle irtibatlı tartışmaların tarihsel seyrini ve neden bazı delillerin ihmal edilirken diğerlerinin merkezî bir konum kazanmasını anlamada belirleyici bir unsurdur. İşte bu durum, adî bilginin yerini aklî bilgiye bırakması süreciyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla, hudûs delilleri ve bu delillerle irtibatlı tartışmaların evrimi de, aklî ve adî bilgiye bakıştaki paradigmatik dönüşümle birlikte ele alınmayı hak etmektedir.

Son olarak, *meşhur hudûs delilinin* hem omurgasını ama aynı zamanda da yumuşak karnını sonsuzluk problemi oluşturmaktadır. Bu çalışma kapsamında, sonsuzluk meselesi ayrıntılı bir muhâkeme ve tartışmayla ele alınmamıştır. Oysa *meşhur hudûs delilinin* geçerliliği, nihayetinde teselsülün imkânsızlığına dayanmaktadır. Bu nedenle, gelecekte yapılacak

araştırmalarda hudûs delili ile teselsül tartışmalarının hem klasik dönemde teselsülün iptaline yönelik ileri sürülen delillerin titiz tahkiki ve muhakemesi hem de William Lane Craig'ın çalışmalarında olduğu gibi modern sonsuzluk tartışmalarıyla bağlantılı olarak da değeriendirilmesi önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, V, "el-Fıraku ğayri'l-İslâmiyye"*. thk. Mahmûd Muhammed Hudayrî. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Adamson, Peter. "The Existence of Time in Fakhr al-Din al-Razi's al-Matalib alaliya". *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*. ed. Amos Bertolacci Dag Nikolaus Hasse. 65-99. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.
- Aktaş, Mehmet. *Cüveynî'de Tanım Teorisi*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. Ankara: İSAM Yayınları, 7. Baskı., 2020.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015).
- Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 95-169. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Altaş, Eşref. "Hudus Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler 2: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/599-621. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Arca, Abdullah. "Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî'nin Âlemden Getirdiği Deliller". *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2022), 1-19.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 1999.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-Devlet, 1928.
- Bahçi, Kübra Sümeyye. *Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkan: Fâil-i Muhtâr Nazariyesinin Modalite ve Doğa Felsefesindeki Tazammunları*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Temhîd fî'r-red 'ale'l-mülhideti'l-mu'aţţıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. thk. R. J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1957.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn el-. *Tasaffuhu'l-edille*. thk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Beşikci, M. Necmeddin. "Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu'l-Berâhîni'l-Hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki". *Nazariyat* 8/1 (Nisan 2022).
- Bulgen, Mehmet. "Mebde' ve Me'âd: Kelam İlmi ve Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (2022), 907-966. <https://doi.org/10.33227/auifd.1140282>
- Cengiz, Yunus. "Mâna Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler 2: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/999-1000. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Craig, William Lane. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London and Basingstoke: The Macmillan Press, 1980. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-04993-6>
- Craig, William Lane. *The Kalâm Cosmological Argument*. London: The Macmillan Press, 1979.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun - Abdurrahman Acer. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2021.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî el-. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en- Neşşâr vd. İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, 1969.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî el-. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. ed. Richard M. Frank. Tahran: Müessesese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî el-. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. ed. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî el-. *Lüma'ü'l-edille fî kavâidi akâidi'l-ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Fevkiyye H. Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çil, Yunus Emre. *Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib Delil: Hudûs ve İmkân*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.

- Emen, Kübra. *Cüveynî'de Âlemin Hudûsu*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ensârî, Ebü'l-Kasım Selman en-Nisaburi el-. *el-Gunye fî'l-keâm*. thk. Mustafa Hasaneyn 'Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Erasmus, Jacobus. *Kelam Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Albaraka, 2022.
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. çev. Gwendolin Goldblum. Leiden: Brill, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. "el-Haş 'ale'l-bağs". ed. R. M. Frank. *MIDEO* 18 (1988).
- Fahredden er-Râzî. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî: Metafizik 4-6*. ed. Ekrem Demirli. çev. Ekrem Demirli - Kübra Şenel. Fikriyat Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Fahri, Macid. "İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtlanması". çev. Mehmet Dağ. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1996), 53-67.
- Farabî. *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzile*. ed. El-Kudüs li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs. Kâhire: El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Fûde, Said Abdüllatif. *el-Edilletü'l-akliyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*. Kahire: el-Asleyn, 2016.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid el-. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvi. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 2019.
- Gimaret, Daniel. *La Doctrine d'al-Ash'arî*. Paris: Cerf, 1990.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin. "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi". *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1 (1925), 58-119.
- Günaltay, Mehmet Şemsettin. *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*. ed. İrfan Bayın. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Günaydın, Salih. *Fahredden er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin el-. *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-Red 'alâ'r-Râvendiyîye'l-Mülhid*. thk. A. Nasrî Nâdir. Beyrut: Mektebetü'l-Katulikiye, 1957.
- İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Mücerred-ü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Metteveyh, Ebü Muhammed el-Hasen. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Nasr Latîf - Faysal Budeyr Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.

- İbn Sînâ. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Süver, Ebü'l-Hayr el-Hasen. "Makâle fî enne delîle Yahyâ en-Nahvî alâ hadesi'l-âlemi evlâ bi'l-kabul min delîli'l-mütekellimîn aslen". *al-Eflâtûniyyatü'l-muhdese inde'l-arab*. ed. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vikâletü'l-Matbû'ât, 1977.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-Fâik fî usûli'd-dîn*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İmam Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Hüseyin Sarıoğlu - Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İskenderoğlu, Muammer. *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*. Leiden: Brill, 2002.
- İskenderoğlu, Muammer. *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*. Leiden: Brill, 2002.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse : Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=273394&wKitaplar=Hamse&wYazarlar=K%C3%A2d%C3%AE>
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karâfî, Şihâbüddin. *Şerhu'l-erbâîn fî usûli'd-din*. thk. Nizâr Hammâdî. Tunus: Dâru'l-İmâm İbn Araf, 2017.
- Karaismail, Fatma. "İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'ye Göre Tümel Önermenin Öznesi". *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review* 13/1 (Mart 2023), 263-291.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kayacan, Furkan. *Delilin Yokluğu Argümanının Fahreddin er-Râzî'de Delilin Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlâl Yöntemi Olarak Eleştirisi*. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Koca, Muhammet Ali. "Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi". *Metafizik: İslam Düşüncesinde Teoriler*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Lammer, Andreas. "Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners on Creation and Divine Eternity: al-Şahrastânî and Abû l-Barakât al-Bağdādî on God's Priority over the World". *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. ed. Abdelkader Al Ghouz. Göttingen: Bonn University Press and V&R unipress, 2018.
- Marmura, M. E. "Avicenna and the Kalâm". ed. Fuat Sezgin. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991).
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el. *Kitâbü't-Tevhîd: Tevhîd İnancının Aklî Temelleri*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali İbn Muhammed el-. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b Ahmed İbn. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. Jean Yusuf Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965.
- Muhtaroglu, Nazif. "Al-Bâqillânî's Cosmological Argument from Agency". *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016), 271-289.
- Mukterah, Muzaffer b. Abdullah el-Mısırî. *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-i'tikâd*. Rabat: Merkezi Ebi'l-Hasen el-Eş'arî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Akdiyye, ts.
- Murtazâ, Şerîf el-. *el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn*. ed. M. Rıza Ensârî Kummî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381.
- Mürtezâ, eş-Şerîf el-. *el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed R. Kummî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 2002.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd en-. *Fi't-tevhîd*. ed. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969.
- Odabaş, Sakine Ebrar. *Fahreddin er-Râzî'de İbn Sînâcî Kategorilerin Ontolojik Değeri*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Râzî, ahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*. ed. Ali Rıza Necefzâde. 3 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.

- Râzî, Fahreddîn er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2020.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=381782&tarama=ana+meseleleriyle+kelam+ve+felsefe>
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Erba 'în fî uşûli 'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 2. Basım, 1986.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Halk ve 'l-ba's*. thk. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal. Amman: Mektebetü'l-Ganim, 2024.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mebâhisu 'l-meşrikiyye fî 'ilmi 'l-ilâhiyyât ve 't-tabî'îyyât*. thk. Muhammed el-Mu'tasim-bi'llah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mesâilü 'l-Hamsûn fî Usûli 'd-Dîn: Kelâmın Temel Problemleri*. çev. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Metâlibü 'l-âliya mine 'l-ilmi 'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 6. Basım, 1987.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Metâlibü 'l-âliya mine 'l-ilmi 'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 6. Basım, 1987.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Metâlibü 'l-âliya mine 'l-ilmi 'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 6. Basım, 1987.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mûlahhas fî 'l-Mantık ve 'l-Hikme*. thk. İsmail Ahmed ez-Zübeydî vd. 3 Cilt. Kahire: Merkez İhyâ'ü'l-Buḥûs ve'd-Dirâsât, 2021.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mûlahhas fî 'l-Mantık ve 'l-Hikme*. thk. İsmail Ahmed ez-Zübeydî vd. 3 Cilt. Kahire: Merkez İhyâ'ü'l-Buḥûs ve'd-Dirâsât, 2021.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mûlahhas fî 'l-Mantık ve 'l-Hikme*. thk. İsmail Ahmed ez-Zübeydî vd. 3 Cilt. Kahire: Merkez İhyâ'ü'l-Buḥûs ve'd-Dirâsât, 2021.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri = el-İşâre fî usûli 'l-kelâm*. çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Me'âlimü usûli 'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtihu 'l-gayb = et-Tefsîrû 'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420.

- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. ed. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1953.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, Tabiiyyât, İlahiyyât ve İrfân*. ed. Ali Rıza Necefzâde. 3 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.
- Rouayheb, Khaled. *Rational Syllogism and Arabic Logic, 900-1900*. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Rüşd, İbn. *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*. thk. Mustafa Hanefi. ed. M. Abid el-Cabiri. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- Shihadeh, Ayman. “Kelâmda Mereoloji: Arazlardan Hareketle Kurulan Hudûs Delilinin Yeni Bir Okuması”. çev. Güvenç Şensoy. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 347-376.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *Filozoflarla Mücadele: Kitâbu'l-Musâraa*. çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel. İstanbul: Litera, 2010.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dînîyye, 2009.
- Teftâzânî, Sadeddin. *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1987.
- Tehânevî, Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-. *Temhîdu'l-usûl*. Kum: el-Merkezü't-Tehassüsî li İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî, 2016.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Üçer, İbrahim Halil. “İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi”. *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/42-70. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

- Üçer, İbrahim Halil. “Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde’nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları”. *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*. ed. İbrahim Halil Üçer - İhsan Fazlıoğlu. Ankara: İLEM Yayınları, 2020.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd el-. *Lübâbü’l-keâm = Kitabu tashîhi’l-i’tikâd fi usûli’d-dîn*. thk. M. Said Özvarlı. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
- Yetim, Muhammed. *Fahreddin er-Râzî’nin Zaman Teorisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Yolcu, Ahmet Faruk. “İmkânın Ezelîliği ve Ezelîliğin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (2018), 80-95.
- “Cosmological Argument”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/>
- İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1971.