

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE YARATMA

BETÜL YILDIRIM
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. RAMAZAN ALTINTAŞ



KONYA-2021

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

Öğrencinin	Adı Soyadı	Betül YILDIRIM		
	Numarası	17810601159		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Kalam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Ebu'l Muîn en- Neseffî'ye Göre Yaratma			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

BETÜL YILDIRIM

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	Betül YILDIRIM		
	Numarası	17810601159		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri/ Kalam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Ebu'l Muîn en- Neseffî'ye Göre Yaratma			

ÖZET

Yaratma, kavram ve içerik olarak önemli bir arka plana sahiptir. Hem yaratıcı hem de alem açısından ele alındığında da bu önemi korumaktadır. Dil yönünden zengin bir hazineye sahip olan Arapçanın yaratma kavramına karşılık gelen birçok kullanımı bulunmaktadır. Bu çalışmamızda yaratma kavramının etimolojik tahlilleriyle birlikte Kur'an-ı Kerim'deki kullanım alanlarını da inceleyerek açıklamaya çalıştık. Düşünebilen bir varlık olarak insan dünyadaki var oluşu her dönem araştırmıştır. Çalışmamızda bu var oluşun Tanrı âlem ilişkisinde hem felsefe hem kalam ekolleri üzerinden değerlendirmelerini ele aldık. Kelâm ekollerinden konunun değerlendirmesi Mu'tezile ile başlamış yaratmanın mâhiyeti atomculuk, kumûn, tafra gibi teorilerle açıklanmaya çalışılmıştır. Nazzam'ın atomculuk fikrini reddiyle birlikte sonlu varlık- sonsuz bölünemeyen varlık tartışmaları başlamıştır. Eş'arîler için ise konu Tekvin- mükevvenin aynı olduğu görüşü ise Allah-âlem açısından Allah'ın sıfatları bağlamında ihtilaf oluşturmuştur. Felsefede ise Tanrı alem ilişkisinde mükemmel bir sistem anlayışı görülmektedir. Bu sistemi de sudûr teorisiyle açıklamışlardır.

Ancak bu durum İslâm düşünce sisteminde kabul edilemez. Çünkü ne Allah bir sisteme aittir ne de alem o sistemin parçasıdır. Yaratma bahsini Mâturîdî kelamının ikinci kurucusu sayılan Ebu'l Muîn en- Neseî'nin görüşleri çerçevesinde ele aldık. Meseleyi İlahî sıfatlar temelinde değerlendiren Ebu'l Muîn en-Neseî, Allah'ın kudret, irade ve tekvin gibi O'na ait sıfatlarını bir zorunluluktan uzak tutmuştur. Neseî'ye göre Allah'a ait bir zorunluluk nisbet edilemez. O dilediği zaman dilediğini yaratır. İslâm filozoflarının Allah'la birlikte başka bir ezeli madde anlayışını kabul etmeleri Neseî'ye göre kıdem tartışmasına götürmektedir. Neseî İslâm düşüncesinde atomculuk fikrini kabul etmiş ve Tekvin sıfatının da Allah'a ait bir sıfat olduğunu belirtmiştir. Yaratma fiili Allah'ın sıfatlarından bağımsız düşünülemez.

Anahtar Kelimeler: Atomculuk, Yaratma, Sudur, Tekvin, Neseî



	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	
---	--	---

Author's	Name and Surname	Betül YILDIRIM		
	Student Number	17810601159		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Fundamental İslamic Sciens/ Kalam		
Title of the Thesis/Dissertation	Creation of Ebu'l Muin al- Nasafi			

ABSTRACT

Creation has an important background as a concept and content. It remains important when it is handled both in terms of Creator and universe. There are many uses corresponding to the concept of creation in Arabic that has a rich treasure in terms of language. In our study, with the etymological analysis of the concept of creation, we have tried to explain it's usage areas in the Quran. Humans are creators that are able to think and have researched existence in the universe in every period. In our study, we have handled evaluations of this existence in the relationship of God and universe over both school of philosophy and school of Kalam. The evaluation of the issue has begun with Mu'tezile from Kalam school and nature of creation has been tried to be explained with theories such as atomism, kumûn and tafra. With Nazzam's rejection of atomism idea, finite existence and infinitely divided existence discussions has begun. For Eş'arî people, the idea that tekvin (creation) and mukevven (created) is the same, it creates difference of opinion in terms of Allah and universe in the context of attributes of Allah. In philosophy, it has been seen that there is a perfect system understanding in the relationship of Allah and universe. They also have explained this system with sudûr theory. However

this situation is unacceptable in Islamic thought system. Because neither Allah belongs to a system nor universe is a part of that system. We have handled the subject of creation within framework of opinions of Ebu'l Muin al -Nasafi who is considered second founder of Maturidi Kalam. Ebu'l - Muin al -Nasafi who evaluates this issue on the basis of divine attributes has removed attributes of Allah such as kudret (power), irade (will) and tekvin (creation) from any obligation. According to Nasafi any obligation can not be based on Allah. Whenever he wishes he creates what he wishes. According to Nasafi Islamic philosopher's acceptance of another eternal substance understanding with Allah leads to pre- eternity debate in Kalam. Nasafi has adopted an idea of atomism and has indicated that attributes of creating belongs to Allah. It can not be thought that the verb of creation is independent from Allah.

Keywords: Atomism, Creation,Emanation,Genesis, Nasafî

İçindekiler

ÖZET	2
ABSTRACT.....	4
KISALTMALAR	iii
ÖNSÖZ.....	iv

GİRİŞ

1. Araştırmanın Metodu	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	1
3. Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Hayatı ve Eserleri	2
4. Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin Düşünce Metodu.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

YARATMA KAVRAMI

1. Kur'an'da Yaratma Kavramı.....	9
1.1. Bede'e/ بدأ.....	9
1.2. Cea'le/ جعل.....	10
1.3. Halaka/ خلق.....	11
1.4. Fatara/ فطر.....	13
1.5. Sane'a / صنع.....	14
1.6. Enşe'e/ انشأ.....	15
1.7. Savvera / صَوَّر.....	16
1.8. Zerae/ زَرَأ.....	17
2. Kelâmda Yaratma Kavramı İle İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi	19
2.1. Yaratma Kavramıyla İlgili Tartışmalar	22
2.2. Âlemin Yaratılması	23
2.3. Âlemin Ezeli Olduğuna İlişkin İddialar	25
2.4. Âlemin Yoktan (la min şey) Yaratılması.....	29
3. Kelâm Ekollerinin Yaratılış İle İlgili Anlayışlarının Değerlendirilmesi	34
3.1. Mu'tezile'nin Yaratma İle İlgili Görüşleri.....	38
3.2. Eş'arîlerin Yaratılış İle İlgili Görüşleri.....	47
3.3. Mâturîdîlerin Yaratılış İle İlgili Görüşleri.....	53

İKİNCİ BÖLÜM**EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN YARATILIŞ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ**

1. Neseîî'nin Zatî/Subûfî Sıfatlar ve Tekvin Sıfatı Konusundaki Görüşleri ve Eleştirileri	60
1.1. Tekvin Mükevven Ayrımı.....	61
1.2. Ta'addüd-i Kudemâ.....	63
2. Neseîî'nin Allah'ın Yaratıcılığı ve Sudur Teorisi Hakkındaki Değerlendirmesi	69
2.1. İslam Düşünce Sisteminde Sudûr Teorisi	70
2.2. Ebu'l-Muîn en-Neseîî'nin Sebep-İlet ve Ezeli Madde Eleştirisi	77
SONUÇ.....	83
BİBLİYOGRAFYA	86

KISALTMALAR

AÜİFD:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ATÜİFD:	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz :	Bakınız
c. :	Cilt
Çev:	Çeviren
DAD:	Dini Araştırmalar Dergisi
DİA:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
HIÜSBE:	Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
HÜSBE:	Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
KADER:	Kelam Araştırmaları Dergisi
KÜİFD:	Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İİED:	İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi
MÜİFD:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Neşr:	Neşreden
s. :	Sayfa
S. :	Sayı
Thk.:	Tahkik eden
UÜİFD:	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
yy.:	Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Tüm dinlerin ve inanışların insan hayatına dâhil olmasında birçok etken bulunmaktadır. Ancak bu etkenlerin sebeplerinin çoğu ise yaratma/yaratılış kavramları üzerinde toplanmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca yaratılış sorunu, inanan-inanmayan bütün insanların yakından ilgilendiği bir mesele olmuştur. Doğrudan insanın kökeniyle ilgili olan bu konu yaşadığımız yüzyılda da hala tartışılmaktadır. Düşünen ve sorgulayan bir varlık olan insan, kendini varlık sahasına çıkararak kudretin kim olduğunu aramakla birlikte kendisinin nasıl bir yaratılma ile yaratıldığını her dönem merak etmiş ve araştırmıştır.

XXI. yüzyılda tartışma konuları arasında yer alan yaratılış meselesi sadece bugünün konusu değildir. Tarihsel arka plan çok eskiye dayanmaktadır. Yaratma, konu itibarıyla hem İslâm kelâmının hem de felsefenin üzerinde çokça durduğu bir konudur. Her ne kadar bu konuyu Kelâm açısından ele alıp inceleysek de yeri geldiği zaman karşıt görüşlere de yer vererek o bakış açılarını da ele alıp tenkit ettik.

İmam Mâtürîdî'nin önemli bir yorumcusu olan ve Mâtürîdî kelâmının sistemleşmesinde çok büyük katkıları bulunan Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin yaratma konusundaki görüşleri büyük önem arz etmektedir. Çünkü "yaratma" konusu ulûhiyetin en esaslı ana konuları arasında yer alır. Bir yönüyle Yüce Allah'ın varlıkla olan ilişkisini açıklar. Diğer yönüyle ise O'nun varlığının anlaşılmasını sağlar. Bu bağlamda çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde Nesefî'nin konu üzerindeki görüşlerini anlayabilmek adına onun yetiştiği coğrafya ve kelâm alanındaki düşünce yapısı açıklanmış ve kavram olarak mâhiyetini idrâk edebilmek açısından yaratma kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği yerler ve kullanıldığı anlamlar ele alınmıştır. İkinci bölümde ise sıfatlar bağlamında yaratma kavramı ve yine Nesefî'nin yaratma konusunda Mu'tezile ve İslâm filozoflarına yönelttiği eleştiriler incelenecektir.

Bu çalışmayı hazırlamam sürecinde konu seçimi dâhil her türlü aşamasında yardımlarını ve değerli fikirlerini esirgemeyen, bana bilgi, teşvik ve engin tecrübeleriyle yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ'a Őükranlarımı sunarım.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Betül Yıldırım

2021/Konya



GİRİŞ

1. Araştırmanın Metodu

Çalışmamız üzerinden doğru ilerleyebilmek için metodları göz önünde bulundurmak, aynı zamanda araştırmamızın başarısına katkıda bulunması açısından önem arz etmektedir. Metotları çok genel bir şekilde betimleme metodu ve mukayese metodu olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Betimleme metodu araştırılan konu hakkındaki bilgiler ve görüşleri toplayıp bir yargıya varmaksızın o konunun bütün yönlerini ele almayı amaçlarken, mukayese metodu ise o konudaki muhtelif bilgi ve görüşler arasında değerlendirme yapmayı ve o konu veya görüşler arasında en tutarlı ve doğru olanını imkân ölçüsünce tespit etmeyi amaçlar.

Bu çalışmada hem betimleme hem de mukayese metodunu bir arada kullanarak, önce konu hakkındaki bilgileri sistematik bir şekilde ele alıp o konudaki görüşleri herhangi bir yargıya varmaksızın olduğu gibi aktarıp daha sonra ise o bilgiler ve görüşler arasında Kur'an'ı esas alarak bir değerlendirme de bulunmaya çalıştık. Bunu yaparken de objektif olmaya azami gayret gösterdik.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Kelâm ilminin önemli konularından biri olan yaratma bahsi birçok taalluku ile birlikte değerlendirilmesi gereken bir alandır. Özellikle Allah-âlem ilişkisi ve âlemin mahiyeti açısından gerek akli gerek nakli delillerle çok boyutlu bir tarzda meseleye ışık tutulması gerekmektedir. Araştırmamızda bu hassasiyeti gözetmekle birlikte Maturidiyye mezhebinin önde gelen kalamcısı Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşleri çerçevesinde konuyu ele almaya çalıştık.

Ayrıca başta Mu'tezile olmak üzere diğer kalam ekollerinin ve İslam filozoflarının konuya dair görüşleri ve Nesefî'nin bu görüşlere yaklaşımı bizim için önem arz etmektedir. Zira itikadi açıdan İslam âleminin büyük bir kısmı Ehli Sünnet mezhebine mensup olup Mâturîdî ekolü ise Ehli Sünnet'in iki büyük kolundan birisidir. Bu ekolün kurucusu İmam Mâturîdî olmakla birlikte mezhebi sistemleştiren şahıs ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî'dir.

Bizim bu çalışmadaki amacımız ise bu büyük kelim âliminin görüşlerini sistematik bir tarzda ele alıp diğer mezheplerin ve ekollerin görüşleriyle kıyaslayarak konuya bakış açısını tespit etmektir.

3. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri

İmam Mâturidî (ö.333/944)'den sonra Mâturidî kelâm geleneğinin oluşmasını ve sistemleşmesini sağlayan Ebu'l-Muîn en-Nesefî, aynı zamanda Mâturidî ekolünün ikinci kurucusu sayılmaktadır. Tam olarak künyesi Ebu'l- Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî'dir.¹

Maveraünnehir bölgesinin en değerli ilim merkezlerinden olan Nesef'te 438/1047 yılında dünyaya gelen Nesefî, ilimle meşgul olan bir aile içerisinde yetişmiştir. Yalnız rivayetlerde; Nesefî'nin doğum tarihiyle alakalı yaklaşık yirmi sene gibi bir tarih farkı ortaya çıkmaktadır. Bazıları 418 hicrî yılını verdikleri halde, bazıları da hicrî 438 yılına tekâbül eden yaşını verip ölümünü ise ittifakla hicrî 508 (m.1115) olarak almaktadır.²

Kaynaklarda babası ve dedesinin Hanefî mezhebine hizmet eden âlimlerden olduğu belirtilir.³ Yine de Nesefî'nin ailesi ve yakınları hakkında daha fazla bir bilgiye sahip değiliz. Ancak dedesi Ebu Mûti Mekhul b. Fadl en- Nesefî'nin kelâm, tasavvuf, hadis ve fıkıhla meşgul olduğu, Kitab fi't- Tasavvuf, Kitab er- Redd alâ ehl el- Bid'a ve'l- Ehva, Kitab el- Lü'lüyyat ve Kitab eş- Şia gibi eserlerin müellifi olduğu kaydedilmektedir.⁴

Nesefî tefsir ve fıkıh alanında da önemli çalışmalar yapmakla birlikte genellikle Kelâmcı yönüyle tanınmaktadır.⁵ Nesefî'nin Kelâm ilmine kazandırdığı birçok eseri bulunmaktadır. Kısaca bu eserlerine göz atmak gerekirse;

¹ Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed, *Tabsiratü'l Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, I-II, TDV Yayınları, Ankara, 1993, I/ 8.

² Nesefî, *Tabsıra*, I/ 10.

³ Yavuz, Yusuf Şevki, “*Nesefî Ebul Muin*”, DİA, İstanbul, 2006, XXXII/ 568.

⁴ Yazıcıoğlu, M. Saîd, *Maturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Otto Yayınları, Ankara, 2017, s.26.

⁵ Yurdağür, Metin, “*Kurucusundan Sonra Maturidiyye Mezhebinin En Önemli Kelâmcısı Ebu'l Muîn En Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri*”, Diyanet Dergisi, Cilt.21, Sayı.4 , yy. 1985, s.28.

Şerhu'l-Camii'l-Kebîr

Fıkha dair bir içeriği olan bu eserin Neseffî'ye ait olup olmadığı hakkında çeşitli şüpheler mevcuttur. Eserin Neseffî'ye ait olduğu ise Keşfü'z-Zunûn'da geçmektedir.⁶

Tabsıratü'l-Edille fî Usuli'd-Din

Neseffî'nin Kelâm ilmi konusunda yazdığı en hacimli eseri *Tabsıratü'l-Edille*'dir. Eser bir nevi Maturîdî akaidinin mihenk taşı olan Maturîdî'nin kıymetli eseri *Kitâbü't Tevhîd*'in şerhi niteliğindedir. Bu kadar önemli bir eserin bu zamana kadar bilinmemesinin ve yaygınlık kazanamamasının sebebi ise Neseffî'nin semantik metodudur.

Ancak metodun anlaşılmamasındaki sebep üslûbun zorluğundan değil, bir ilim haline gelmeyişiinden kaynaklanmaktadır.⁷ Günümüzde eserin pekçok neşri yapılmış ve ilim dünyasına kazandırılmıştır. Eser Claude Selame tarafından Şam'da 1990, Hüseyin Atay tarafından Ankara'da 1993 ve Muhammed Enver Hamid İsa tarafından Mısır'da 2011 yılında tahkik edilip basılmıştır.

et- Temhîd fî Kavâidi't- Tevhîd

Eserin ismi farklı kaynaklarda farklı şekillerde geçmesi sebebiyle tek bir isimde ittifak edilmemiştir. Ancak çoğunlukla *et-Temhîd* ismi ile kullanılmaktadır. Eser Mâturidiyye ekolünün inanç esaslarını ortaya koyan bir planda yazılmıştır. *Temhîd*, *Tabsıratü'l Edille*'nin özeti mâhiyetinde bir eserdir.⁸ Eser Hülya Alper tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Bahru'l Kelâm fî İlmi Tevhîd;

Neseffî'nin gençlik dönemlerinde kaleme aldığı bu eser sade bir dille yazılmış ve yirmi dört bölümden oluşmaktadır.⁹ Eser, Mâturîdî mezhebinin temel prensiplerinden oluşmakla birlikte o dönemdeki inanç ile ilgili görüş farklılıklarına soru- cevap şeklinde yer vermektedir.

⁶ Kehhale, Ömer b. Rıza b. Muhammed, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Mektebetü'l-Müsenna, I-XIII, Beyrut,1984, XIII/66; Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-Teracim*, Daru'l-Kalem,1992,s.308; Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun*, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat,1941,I-VI, I/337.

⁷ Neseffî, *Tabsıra*, I/14.

⁸ Neseffî, *Tevhidin Esasları (Kitâbü't Temhîd li Kavâidi't Tevhîd)*, çev. Hülya Alper, İstanbul, 2017, s.17.

⁹ Neseffî, *Bahru'l Kelâm fî İlmi'd-Tevhid*, thk.Veliyyüddin Muhammed Salah Farfur, Dımeşk, 2000.

Şerhu't Te'vilâtu'l Kur'ân;

Eserin aslında Neseî'ye ait olup olmadığı hakkında şüpheler bulunmaktadır. Öğrencisi Aladdin es Semerkândî (ö.538/1144), Mâturîdî'nin *Te'vilâtu'l Kur'ân*'ına yazdığı şerhin aslında hocası Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye ait olduğu, onun derslerindeki açıklamalarından oluştuğu zikredilmektedir.¹⁰

4. Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Düşünce Metodu

Mâturîdîliğin bir ekol haline gelmesinin yolunu açan Ebu'l-Muîn en-Neseî, İmâm Mâturîdî'nin görüşlerini sistematik bir halde değerlendirmiştir. Bölge itibarıyla Eş'ârîliğin yoğunlukta olduğu Mâverâünnehir'de Mâturîdîliğin güçlenmesini sağlamıştır.

Kelâm ilmi açısından önemli bir değeri olan eseri *Tabsîrâtü'l-Edille*, İmâm Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* eserinin muhtevâ olarak bir bütünleyicisi niteliğindedir. Öyle ki Neseî herhangi bir konuyu açıklarken Mâturîdî'nin söylemlerinden alıntılar yaparak izâhlarında ona sadık kalır.¹¹

Ancak her ne kadar aralarında sıkı bir bağ ve devamlılık gözlenirse de Neseî, İmâm Mâturîdî'den farklı bir metod izlemiştir. İmâm Mâturîdî'nin çeşitli eserlerine bakıldığında düzenli ve sistemli bir yöntemin bulunmadığını, konuların dağınık bir biçimde ele alındığını görmek mümkündür. Ancak bu durum Neseî'de farklıdır. Öyle ki o, eserlerine ilk girişte konuyu anlatmak yerine, bir plan oluşturur ve içeriğin nasıl devam edeceği hakkında izlenecek yolu açıklar.

Neseî metot bakımından döneminden başka bir yol izleyip semantik metodu da uygulamıştır. Yani o, meseleleri planlayarak konularına göre bölümlere ayırmış ve çeşitli inceleme ve tahlillerle kelâmî konularda zikredilen nasları dilin gramer yapısına göre değerlendirmiş, çeşitli ilimleri de göz önünde bulundurarak ince analizler yapmıştır. Ne var ki Neseî'nin başlattığı bu metodu ondan sonra takip eden olmamış dolayısıyla onun metodu fazla bir gelişme gösterememiştir.¹²

¹⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "Neseî Ebul Muin", DİA, XXXII/569.

¹¹ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s.27.

¹² Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, Önsöz s.2.

Nesefî inanca dair meseleleri ele alırken öncelikle Kur'ân ve Hadisleri esas almış bunun yanı sıra devrin yaygın ilmî kültürü doğrultusunda aklî yorumlardan da faydalanmıştır. Bu fikrî ortamda kendi görüşlerini tenkit edenlere özellikle “halk” sıfatı üzerinden yapılan tartışmalarda Hanefîleri (o zamanda Matürîdîlik ismi yaygın olmadığı için) bozgunculukla itham eden Eş'ârî kelamcılarına adil, gerçekçi ve saygılı bir üslupla İslam'ın özüne uygun cevaplar vermiştir.¹³

Nesefî hem kişiliği hem eserleri itibariyle çok iyi anlaşılammıştır. Bu sebeple onu, farklı ekollerin görüşlerinin savunucusu olarak gören yahut göstermeye çalışan bir kitle her dönem varolagelmıştır. Örneğin, İbn Kerram (ö.255/869) ile aynı cebir tanımını verdikleri iddiasından hareketle Nesefî'nin doğrudan İbn Kerram'a bağlı olduğu iddia edilmiştir. Hatta İbn Kerram'ın talebelerinden birinin Nesefî'nin büyük dedesinin hocası olduğu söylenmiş bu hoca- talebe ilişkisinin de devam ettiği ileri sürülerek Nesefî'nin İbn Kerram'a bağlı olduğu düşüncesi ortaya atılmıştır.¹⁴ Ancak böyle sağlam delillere dayanmayan bir iddiayı savunmak oldukça hayret vericidir. Çünkü Nesefî, eserlerinde de görüldüğü üzere Kerramiyye ile neredeyse hiçbir konuda ortak bir paydaya sahip değildir. Kerramiye ekolünün kabul ettiği Allah'ı cisim olarak adlandırmanın mümkün olduğu, Allah'ın bir keyfiyeti olduğu yani suretinin bulunduğu ve iman da tasdik şart olmadan sadece ikrarın yeterli olduğu görüşlerine¹⁵ Nesefî şiddetle karşı çıkmıştır.¹⁶

Bu anlam karışıklığının bir sebebi de Nesefî eserlerinde muhaliflerine cevap verirken görüşlerin kime ait olduğunun karışması ve ayırmanın zorluğudur. Bu durum da Nesefî'nin yanlış anlaşılmasına yol açabilir. Bu sebeple eserlerinin okunmasında daha özenli ve daha titiz davranılması gerekir.

Nesefî içerik bakımından her ne kadar Mâtürîdî kadar felsefeyi konu almamış olsa da özellikle Tabsıra'da felsefi meseleleri gündeme getirmiş ve çeşitli fırkalara cevaplar vermiştir. Eserlerinde cevher ve araz konusu, cevherin yokluğunun muhal

¹³ Çayır, Boran, *Ebu'l -Muîn En -Nesefî'de İnsan fiilleri*, Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, BÜSBE, Bayburt,2017, s.5.

¹⁴ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s. 32. Bu iddiayı ortaya atan Louis Massignon'dur.

¹⁵ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, s.31.

¹⁶ Nesefî, *Tabısra*, I/ 38,88.

olması, âlemin muhdes olması gibi konuları işlemesi, Neseffî'nin felsefî meseleleri de ele aldığı bir göstergesidir.

Neseffî kullandığı semantik metod ile dil ve belâgat açısından birçok konuyu izah etmiştir. Öyle ki Neseffî, Allah'ın sıfatları bahsinde Mücessime ve Müşebbihe'ye karşı görüş beyan ederken Arap dilinin semantik esaslarını dikkate aldığı görülmektedir.

Bir ismin dildeki kullanımına göre tek bir mana dışında başka manalara da tekâbül etmesi mümkündür. Bu sebeple Allah'a isnâd edilen müteşâbih olarak adlandırdığımız sıfatların bizâhiti tek anlamda kullanıldığını iddia etmek sıfatları kavramayı zorlaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Örneğin yed (el) kelimesinin birçok anlamı bulunmaktadır. Yan ve mecâzi tüm anlamları göz ardı edip tek bir açıdan değerlendirmek, kelimenin geçtiği yerde manayı değiştirebilir. Öyle ki müteşâbih sıfatlardan olan yed'i sadece bir organ, bir uzuv olarak kabul etmek, Allah'ın zatına ve yaratılmışlara benzemeyişine karşıt bir görüş ortaya çıkarır.

Neseffî ise hem yed (el) kelimesinin farklı anlamları ihtiva ettiğini hem de Allah'ın suret, renk, koku ve bunun gibi şeyler ile vasıflanmasının imkânsız olduğunu muhaliflerine açıklamış¹⁷ ve yed kelimesinin Allah'ın kudretine delâlet ettiği görüşünü benimsemiştir.¹⁸

İstevâ (oturmak) eyleminin de tıpkı yed gibi mecâzi bir kullanımı olduğunu açıklayan Neseffî "Rahman arşa istivâ etti"¹⁹ âyetinden çıkan mânanın da bu şekilde değerlendirilmesinin gerekli olduğunu açıklamıştır. Buradan çıkan anlam Allah'ın bir mekândan başka bir mekâna intikâli değildir.²⁰ Neseffî, arşı bir mülk, taht gibi üzerinde hâkimiyet kurduğu bir makam olarak açıklar. Allah'ın yeryüzünde bulunması gibi semâda da bulunması imkânsızdır. Bu sebeple âyetleri tek açıdan

¹⁷ Neseffî, *Tabşıra*, I/186-187.

¹⁸ Neseffî burada Mu'tezile ve Eşâriğin düşüncesine karşı konuyu açıklar. Mu'tezile ile olan görüş farklılığı, Allah'ın sıfatlarının zatının aynısı olup olmamasıyla alakalı bir tartışmadan ileri gelir. Eşâriyle olan ayrılık ise ayetlerin te'vilinin mümkün olup olmadığından dolayıdır. Bu iki ayrılığı burada zikretmek ana konuyu dağıtacağından dolayı kısa bir bilgiyle yetinmenin yeterli olacağı düşüncesindeyiz. Bkz. Neseffî, *Tabşıra*, I/188.

¹⁹ Tâhâ 20/5.

²⁰ Neseffî, *Tabşıra*, I/238.

değerlendirmek yerine Allah'ın Rububiyetine uygun ve akıl hüccetiyle çelişmeyecek²¹ şekilde te'vil etmek gerektiğini belirtir.

Neseî tüm bu izâhları yaparken tartışma konusu olan her bir mesele için ayrı bir başlık açmış ve bu başlık içinde muhaliflerinin görüşlerine cevaplar vermiş ve kendi görüşlerini açıklamıştır. O, bu izâhları yaparken eğer karşısında ciddiye aldığı bir muhâtabı varsa o muhatabının görüşünü bizzât o kişinin veyahut kişilerin ismini kullanarak görüşüne yer verir. Örneğin, Tekvin mükevven ayırımında Hişâm b Hakem'i (ö.179/795) yahut aynı konuda Kerrâmileri zikrettiği gibi muhataplarının kimliğini gün yüzüne çıkarır. Bunun dışındaki görüşleri ve itirazları ise sadece kâle ve kîle kalıbını kullanarak vermiştir.²²

Neseî kendi görüşlerini yalnızca aklî delillere dayandırmamıştır. O aynı zamanda âyetlere de dayanarak çeşitli delillerle görüşünü açıklamıştır. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki Neseî, itikâdi meseleler için Hadîsleri delil olarak kullanmayı tercih etmemiştir.²³

Günümüze kadar ulaşan en hacimli eseri *Tabsıratü'l-Edille*'de Neseî, birçok soruya cevap verip karşı tarafı iknâ edici delillerle görüşünü desteklemiştir. Burada hususi olarak inceleyeceğimiz konu ise Neseî'nin yaratma bahsi üzerine ortaya koyduğu değerlendirmelerdir. Yaratmanın mâhiyeti, Allah'ın yaratıcılığı üzerine ve yine Allah'ın sıfatları bağlamında yaratma fiilinin değerlendirilmesi gibi daha birçok konu üzerine kapsamlı bir çalışmayı ele alacağız.

Neseî'nin tüm eserlerinin açık ve anlaşılır olduğu kabul edilse de günümüzde dâhi onun düşünce yapısını kavrayabilmek ciddi bir çaba ve uğraş gerektirmektedir. Hemen belirtelim ki bu durumun sebebi Neseî'nin dilinin karmaşık bir yapıda olmasından değil bilâkis onun benimsediği uslûbu ve yöntemi bizim tam anlamıyla kavrayamayışımızdan kaynaklanmaktadır. Öyle ki Neseî cümlelerini, kelimelerini bir sisteme oturtmuş ve bir konu veya kavramı tanımlarken dilin yapısına özen göstererek açıklamaya ve müphemliği ortadan kaldırmaya gayret göstermiştir.

²¹ Neseî, *Temhîd*, s. 37.

²² Güven, Mustafa, *Neseî'nin Allah Anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, HÜSBE Şanlıurfa, 1997, s. 28.

²³ Güven, *Neseî'nin Allah Anlayışı*, s.30.

Nesefî eserlerinde nasıl ki metod olarak semantik metodu benimsemiş, biz de bu çalışmada onun yolunu takip etmeye gayret göstereceğiz. İlk aşamada yaratma bahsini tartışmaya açmayacağız, kavram olarak yaratma kelimesini ele alıp onu terminolojik açıdan inceleyeceğiz ve bu incelemeyi yalnızca bir dil bağlamında ele almanın bakış açımızı kısıtlayacağını düşündüğümüz için Kur'an'da yaratma bahsi üzerine geçen kavramları da değerlendireceğiz.



BİRİNCİ BÖLÜM YARATMA KAVRAMI

1. Kur'an'da Yaratma Kavramı

Bilindiği üzere Arap dili diğer dillerden farklı olarak çok daha hacimli bir zenginliğe sahiptir. Bu zenginlik sebebiyle bir kelimenin onlarca anlamı olması olağan bir durumdur. İşte Kur'ân-ı Kerîm bize bu zenginliği gösteren kutsal bir kaynaktır.

Çalışmamızda tek bir yaratma kavramını ele almak hem Kur'ân'ın geniş içeriğini hem Arap dilinin zenginliğini göz ardı etmek olacağından yaklaşık sekiz kadar yaratma kavramından hareketle konuyu değerlendirmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Şimdi de Kur'an'da yaratma anlamına gelen belli başlı kavramları analiz edeceğiz.

1.1. Bede'e/ بدأ

Sözlükte “bede'e”; benzeri meydana gelmeden önce bir şeyi (eşyayı) ilk olarak var etmek, inşâ etmek²⁴ anlamına gelir. Bir diğer anlamı ise bir şeyi başka bir şey üzerine takdim etmek bir şeyi ileri sürmek²⁵ öncü yapmak, öne geçirmek demektir. Bir şeyin mebdei onun çıkış yani ilk var oluş yeridir. Ünlü dil bilimcisi Râgıp el-İsfahâni (ö.502/1108) bu durumu “hurmanın mebdei onun tohumu, çekirdeğidir”²⁶ diyerek açıklar. Kur'ân-ı Kerîm'de bede'e ve müştâkları on beş defa geçmektedir. Ancak bunlardan on üçünde yaratma anlamında kullanılmaktadır.²⁷ Dikkate değer diğer bir husus ise bede'e/بدأ fiilinin ayetlerde geçtiği kısımlarda çoğunlukla bir fiille birlikte kullanılmış olduğudur.

²⁴ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü'l- Arab*, I-XV, Beyrut, Daru Sadır,1984, I/26-27.

²⁵ İsfehani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Beyrut,1982,” BDE Maddesi”, s.113.

²⁶ İsfehani, *Müfredat*,” BDE Maddesi”, s.113.

²⁷ Ulutürk, Veli, *Kurân-ı Kerim 'de Yaratma Kavramı*, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1987, s.26.

Burûc suresi 13. ayette zikredilen “إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ” “ilkın var eden sonra yeniden yaratan O’dur” sözünden anlaşılacağı üzere burada yaratmanın bir tek Allah’a mahsus olduğu vurgulanmıştır. Akıl sahibi her kişinin var oluşunun bir başlangıcını ve mutlak bir yaratıcıyı arayacağını düşünmek gerekir. Canlı- cansız hiçbir mahlukun yaratma, yok etme gibi özelliklere sahip olamayacağını idrâk eden insan, bu yolla tek ibdâ sahibi varlığın Allah olduğu sonucuna varır.

A’raf Sûresi 29. ayetindeki “كما بدأكم تعودون” yani; “ilkın sizi yarattığı gibi yine O’na döneceksiniz”²⁸ manasından da anlaşılacağı üzere bede’e/بدأ’nin ilk yaratılış anlamında te’vil edildiği görülmektedir.²⁹

Rûm Sûresi 11. ayetinde “اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ” “Allah, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrar eder. Sonra da yalnız O’na döndürüleceksiniz” geçen anlamda da ilk yaratılmanın ikinci yaratmaya delil olarak gösterilmesi mümkündür. Taberî bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir

“Allah mahlûkâtı yoktan meydana getirmiştir, Onları hiçbir şey olmadan tek başına yaratmıştır. Yine O’na döndürülürken de yeni bir yaratılışla var olacaklardır.”³⁰

1.2. Cea’le/جعل

جعل/Cea’le fiili diğer fiillere nazaran daha geniş anlamları kapsamaktadır. “Kılmak, yapmak, kabul etmek, söylemek, müjdelemek, başlamak, eylemek, olmak, yaratmak”³¹ gibi pek çok manaya gelen bu fiil aynı zamanda yanına bir isim aldığı zaman farklı anlamlara da gelmektedir. Bu fiili daha iyi anlayabilmek adına karşılık geldiği birkaç manasını değerlendirelim;

صار gibi başlamak anlamında kullanılır. Örneğin; “جعل زيد يقول كذا” Zeyd şöyle söylemeye başladı. Bu **جعل**’nin en çok kullanıldığı anlamdır.³² Kullanıldığı diğer bir anlam ise evcede **أوجد** olup “var etti, meydana getirdi” anlamındadır.³³ Bu anlama âyetlerden pekçok örnek verebiliriz:

²⁸ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I-X Yeni Doğan Yayın Dağıtım, İstanbul, ty., IV/76.

²⁹ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiül- Beyân fi Tefsiri’l- Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, I-XIV, Müessesetü’r-Risale, yy.2000, XII/383-386.

³⁰ Taberî, *Cami*, XX/79.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI/110-111.

³² Isfahâni, *Müfredât*, “CAL” Maddesi, s.196-197.

³³ Isfahâhî, *Müfredât*, “CAL” Maddesi, s.196-197.

“الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا”³⁴ “Öyle ki O, size yeryüzünü bir yatak haline getirdi.”

“هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا”³⁵ “O, güneşi parlak yapan ayı aydınlatandır.”

“وجعل الظلمات والنور”³⁶ O, karanlıkları ve aydınlığı yarattı.

Bu anlamlarının dışında cea’le/جعل fiili birşeyi uygun hâle getirip uygun olmayan hâlini bertaraf etmek anlamında kullanıldığı gibi, bir olaya bir duruma karar vermek, hüküm ortaya koymak anlamında da kullanılmaktadır.

Kur’ân-i Kerîm’de جعل/ cea’le fiilinin, halaka/خلق fiilinden daha çok geçtiğini dikkate aldığımızda, bu fiil ile birlikte müştaklarının sadece Allah’a izâfe edilmediğini de anlayabiliriz. Öyle ki yaklaşık üç yüz kırk beş defa geçen bu fiil, hem Allah hem kullar için kullanılmaktadır. Ancak kırktan fazla âyet-i kerîme’de Allah’ın yaratması anlamına gelmektedir.³⁷

1.3. Halaka/خلق

خلق/ Halaka kelimesinin esas manası doğru dürüst bir şekilde planlamaktır. Bir şeyi aslı ve örneği olmaksızın yaratmaktır. Sadece yoktan yaratma değil aynı zamanda bir şeyi bir şeyden yaratma anlamına da gelmektedir.³⁸ Ebû Bekir Enbârî (ö.328/940), Arap dilinde yaratma fiilinin iki yönü olduğunu söyler. Bunlardan biri eşyayı misâline göre yaratmak diğeri takdiri olarak yaratmaktır.³⁹

İbn Sîdah’a (ö.458/1066) göre Allah, hiçbir şey olmadan hadisatı yaratır. Böylece yaratılma meydana gelir ve o şey mahlûk olur. Allah Teala Kur’ân’da “يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ”⁴⁰ “Allah sizleri annelerinizin karnında üç karanlık içinde yarattı.” buyurmaktadır. İbn Manzur bu üç aşamayı ise şöyle açıklar;

³⁴ Bakara 2/22.

³⁵ Yunus 10/5.

³⁶ Enâm 6/1.

³⁷ Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*, s.47.

³⁸ Isfahânî, *Müfredât*, ‘HLK Maddesi’ s.296-297.

³⁹ İbn Manzur, *Lisânü’l Arab*, X 85.

⁴⁰ Zümer 39/6.

“Allah sizi ilk olarak bir meniden yarattı. Sonra kan, sonra eti sonra kemiklerinize yerleştirdi. Sonra suret verdi ve size bir ruh üfledi. Böylece tam bir yaratma oldu.”⁴¹

İbn Manzûr’a göre yaratma, izzet ve celâl sahibi Allah’ın sıfatlarından biri olup bu sıfat, Allah’tan başkası için mârifelik ekiyle kullanılamaz.⁴² Yaratma, eşyaların tümü var olduktan sonra ortaya çıkmaz. Yaratmanın aslı, yaratılış olmadan önce Allah da bulunur.

Kur’ân-ı Kerim’de خلق kelimesi isim, fiil ve müştak kalıplarda geçerek mâzi, muzârî, masdâr siygâlarıyla kullanılır. Fiil şeklinde kullanımı daha çok Mekki ayetlerde görülmektedir.⁴³ Dikkatlice bakıldığında Kur’ân’da sıkça vurgulanan Allah’ın yaratıcılığına dair âyetlerin, ağırlıklı olarak Mekke devrinde geçmesi, onları, Allah’ı tanımaya açık bir davet ve kudretini anlamaya bir işaret olarak görülebilir.

Nûr Sûresi 45. ayette geçen وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ “Allah hareket eden her şeyi sudan yaratmıştır.” Anlamında sanki bir yoktan yaratılmanın dışında bir anlam akıllara gelebilir. Bu durum, suyun hayatın başlangıcı ve canlıların maddesi olması ve bunun suya tahsis edilmesi, ondan bizzat faydalanılmasındandır.

Bir diğer anlam da “hareket eden her şeyi sudan yarattık” ifadesinde hareketten maksat büyüme-dir. Melekler ve cinler de yaratılmıştır ancak diğer canlılar gibi suya ihtiyaçları yoktur. Su ile kast edilen şey *nutfedir*.⁴⁴ Bu sebeple canlıyla su arasında böyle bir bağlantı kurulur.

الخالق devamlı olarak mükemmel bir şekilde yaratan anlamında, mübalağalı ismi fâil siygasında kullanılmıştır.⁴⁵ Ayetlerde geçen anlamlarına bakıldığında bu anlama karşılık ifâdeler görülmektedir.⁴⁶

أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ifâdesi de Kur’ân’da iki kez geçmektedir.⁴⁷ İsmi tafdil siygası Arap dilinde genelde bir şeyi diğer bir şeye kıyaslarken kullanılmaktadır. Bu

⁴¹ İbn Manzur, *Lisânü’l Arab*, X 85.

⁴² İbn Manzur, *Lisânü’l Arab*, X/85.

⁴³ Veli Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*, s.19.

⁴⁴ Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Ruhu’l-Meani fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Azim ve’s-Sebu’l-Mesani*, thk. Ali Abdülbari Atıyye, I-XVI, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985, XVII/35-37.

⁴⁵ Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*, s. 21.

⁴⁶ Ya’sin 36/ 81; Hicr 15/86.

⁴⁷ Saffat 37/125; Mü’minun23/14.

sebeple en güzel yaratan ifadesi, “Allah’tan başka yaratan mı vardır da en güzelini Allah yaratıyor?” gibi soruları akla getirebilir.

Ancak buradan anlaşılması gereken şey bir kıyaslama değildir. Çünkü sıfatların ism-i tafdil siygasında kullanımı her zaman bir kıyas olarak değerlendirilmez. Özellikle hiçbir ortağı ve eşi olmayan Allah için O’nun sıfatlarında, fiillerinde bir benzerinin olacağını düşünmek mümkün değildir.

Bu bağlamda düşünecek olursak أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ Allah’ın yaratmasında hiçbir noksanlık olmadığını belirtmektedir. Yarattığı her şeyi en güzel şekilde yapan, muazzam bir düzen içerisinde yaratan anlamında kullanılır. Bu kullanım Allah’ın yaratmasındaki yüceliği açıklayabilmek içindir.

Zariyât sûresi 51. ayette geçen “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ” *“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”* ifadesinden hem yaratmanın sebebi olan kulluğu hem de cinlerin de insanlar gibi kullukla mükellef olduğu açıklanmaktadır. Allah, görünen varlıkların yaratıcısı olduğu gibi görünmeyen varlıkların da yaratıcısıdır. Cinlerin yaratılışı da çokça geçen bir konudur. Ancak cinlerin yaratılması insanlar gibi olmayıp onlar ateşten yaratılmıştır. Hicr suresi 27. ayette geçen “وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ” *“Cinleri de daha önce dumansız ateşten yaratmıştık.”* ifadesinden bu durumu anlamaktayız.

Elmalılı bu ayeti, söz konusu ateşin durumunu açıklayarak tefsir etmiştir. Şöyle ki semûm olarak nitelenen ateşi zehir olarak belirtmiş ve yine çok yüksek sıcaklığı bildirmek için kullanıldığını açıklamıştır.⁴⁸

1.4. Fatarâ/ فطر

İbn Mânzur فطر fiilini “yarmak, yarık oluşturmak” anlamına geldiğini hatta bu fiilin شق fiili ile eş anlamlı olduğunu açıklamaktadır.⁴⁹ Yine فطر fiilinin kökünden müştak olan iftâr kelimesinin de bu anlama geldiği zikredilir. Çünkü açmak, oruçlu bir kimsenin orucunu bozan yani ağzını açtıran şeydir ki o da iftardır.

⁴⁸ Yazır, *Hak Dini*, V/229.

⁴⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V/55.

Ünlü dil bilimci Râgıp el-İsfahânî'ye göre ise bu yarmak fiili bazen olumlu bazen olumsuz olarak kullanılabilir. Şöyle ki yarılma, kimi zaman bozmak kimi zaman da düzeltmek yoluyla olur.⁵⁰ Bu durum Kur'ân'da فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ "Özünü çevir de bir bak, onda bir yarıklık görebilir misin?"⁵¹ ayetiyle yarıklık kelimesini bir eksiklik ve kusur olarak görülmektedir. Yine başka bir ayette فَاطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ "Göklerin ve yerin yaratıcısı"⁵² olarak geçmektedir.

Yarmak, bir şeyi yoktan ortaya çıkartmak anlamını verdiği gibi bir şeyi kökünden yaratmak olarak da anlaşılmalıdır. فطر Allah'ın yoktan yarattığına örnek olduğu gibi, mâhlukâta da işaret edebilir.

Bir maddeden diğerinin yaratılması da böyle bir şakk ile başlar. Tıpkı bir çiçeğin tohumu gibi, bir çekirdekten bir meyvenin olması gibi varlık hâline geçişi simgeler. Bu da insandaki fitrata delâlet etmektedir. Çünkü varlık hâli bir fitrattır. Fıtrat ise varlık hâline gelmeden önce bulunur yani tabiattan önce vardır. Bir şeyi âdemden yani yokluktan vücuda çıkartan, fitratını ilkin ibdâ eden Allah'tır.⁵³

1.5. Sane'a / صنع

صنع fiili "işlemek, yapmak, kılmak" anlamlarına gelmektedir. Ragıp el-İsfahânî bu fiili bir işi iyi yapmak olarak tanımlamaktadır. Fiil hayvanlara ve cansızlara nisbet edildiği halde bir iş yapmak buna nisbet edilemez. Çünkü her sun' fiildir ancak her fiil bir sun' değildir.⁵⁴

Öncesinde zikrettiğimiz fiiller doğrudan yaratma ile ilgilidir. Ancak صنع böyle bir fiil değildir. Bu fiil doğrudan bir yaratma anlamına karşılık gelmez. Ancak Allah'a izâfe edildiğinde yaratma olarak anlaşılır. Şuâra sûresi 129. ayette "وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُقُونَ"

"İçlerinde ebedî yaşama ümidiyle sağlam yapılar mı ediniyorsunuz?" şeklinde görüldüğü gibi مصانع sağlam yapılar olarak alınmıştır. Yine Ankebût sûresi 45. ayette "اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ" "Allah yaptıklarınızı bilir." olarak geçmesi bu

⁵⁰ İsfahânî, *Müfredat*, "FTR" Maddesi, s.640.

⁵¹ Mülk 67/3.

⁵² Yusuf 12/101, İbrahim 14/10, Zümer 39/46.

⁵³ Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, s.33.

⁵⁴ İsfahani, *Müfredat*, "SNA" Maddesi, s.493.

kelimenin Allah'a nisbeti dışında kullanıldığında yaratma anlamı dışındaki manalara geldiğini görmekteyiz.

Neml Sûresi 88. ayette geçen “صُنِعَ اللّٰهُ الَّذِي اَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ” “*Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır.*” şeklinde verilen anlam ise Allah'a izâfe edildiği için bir yaratma olarak kabul edilir.

Sun' fiili bir sanat olarak kabul edilir. Çünkü bu fiilin manasında mükemmel ve benzersiz yaratma anlamları vardır. Kur'ân'da yaratılıştan, tabiatın söz ederken en çok üzerinde durulan konulardan biri orada bir nizâmın varlığıdır.⁵⁵ Nizâmın varlığına delil olan pekçok ayet olduğu gibi sun' fiilinin Allah'a nisbet edilmesiyle Allah'ın nasıl bir sanat ile yarattığı gözler önüne serilmektedir.

1.6. Enşe'e/ انشأ

انشأ “doğmak, zuhur etmek, bir şeyi meydana getirmek, eğitmek ve yetiştirmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁶ İbn Manzûr bu fiilin aynı zamanda bir işe, eyleme başlamak hatta bir hikaye anlatmak, hikayeye başlamak gibi anlamları da kapsadığını belirtmektedir.⁵⁷ Yine nesil, çoğalma gibi anlamları da içine alan bu fiilin kullanım alanı oldukça geniştir.

Ragıp el-İsfahânî, bu kelimenin birçok anlamı olduğunu belirtmiş bu anlamlardan birini de bulutun havada büyümesi olarak tanımlarken⁵⁸, İbn Manzûr nemlenmeye başlama, yağmurun yağması olarak anlam vermektedir.⁵⁹

انشأ fiilinin if'âl veznindeki kalıbı انشأ fiilidir. انشأ fiili hem umum hem husus manaları karşılarken انشأ fiili Allah'a izafe edildiği zaman yaratma anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen انشأ fiili mutlâk bir kayda sahiptir. Allah'ın yaratmaya başlaması, meydana getirmesi olarak kullanılır. Ancak bu yaratma diğer fiiller gibi bir anlama karşılık gelmez.

Bu fiilden çıkarılan mana yoktan bir yaratılış değildir. Genel olarak kullanımı bir şeyden meydana getirme gibi bir anlama tekâbül eder. Örneğin

⁵⁵ Özsoy, Ömer; Güler, İlhami, *Konularına Göre Kurân*, Fecr Yayınları, Ankara, 2016, s.15.

⁵⁶ İsfahânî, Müfredât, "NŞE" Maddesi, s.804-805.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, I/171.

⁵⁸ İsfahânî, Müfredât, "NŞE" Maddesi, s.804-805.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, I/172.

Kur'ân'da انشأ fiilinin fâili hep Allah'tır, mefulü ise bahçeler, ağaçlar, hayvanlar, insan ve organlarıdır.⁶⁰ Vakıâ suresi 72. ayeti “ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ” “Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan biz miyiz?” yine Mülk suresinin 23. ayeti “قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ” “De ki: "Sizi yaratan, size işitme duyusu, gözler ve kalpler veren O'dur.” şeklinde Allah'ın canlıları ve organları yaratmasına bir örnek olarak gösterilebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bitkiler ve canlılar hakkında pek çok âyet-i kerîme bulunmaktadır. Bu durumu açıklarken genelde نبت fiili geçmektedir. Bu fiil topraktan bir şey bitirmek, nebât oluşturmak, yaratmak olarak kullanılmaktadır. Umumî anlamda انشأ-نشأ fiilleri de geçmektedir.

1.7. Savvera /صَوْرَة

صورة İsim olarak “resim, suret, cisim, manzara ve bir şeyi veyahut bir şahsı kalemlle resmini çizmek” anlamalarına gelmekte olup صَوْر modern metinlerde fiil anlamında “betimlemek, benzerlik göstermek ve bir nüshanın çoğaltılması” anlamlarında da kullanılmaktadır.

Diğer kullanımlarına gelecek olursak; maddi varlıkların şekillendiği ve onunla diğerlerinden ayrıldığı şeydir. Bu ayrım iki yönlü olarak yapılabilir. İlk hali hisler ve duyularla alakalıdır. Diğeri ise akıl vasıtasıyla yapılan bir ayırmadır.⁶¹ İbnü'l Ferrâ (ö.207/823) ise bu fiilin, bir heykeli biçimlendirmek için de kullanıldığını belirtir.⁶²

صَوْر fiili Allah'a nisbet edildiğinde yaratma manasına tekâbül etmektedir. Allah Kur'ân'da “وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ” “Andolsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik.”⁶³ buyurmuştur. Allah mahlukâtın her birini ayrı ayrı bir surette yaratmış, onlara farklı şekiller vermiştir.

Bu fiil bir açıdan da Allah'ın tüm mahlukâta uygun bir şekilde akla ve duyuya yönelik formlar verdiğinin de bir delilidir. Öyle ki Allah, insana kuyruk verip, balığa iki bacak vererek onları normalin dışında şekillerde

⁶⁰ Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, s.44.

⁶¹ Isfahânî, *Müfredât*,”SVR”Maddesi, s.497.

⁶² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, IV/473.

⁶³ A'raf 7/11.

sûretlendirmemiştir. Bu nizamı ve güzel yaratmayı da “ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ” “Gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yarattı. Sizi şekillendirdi ve şekillerinizi de güzel yaptı.”⁶⁴ ayetiyle bildirmektedir.

Âli İmrân suresi 6.ayette geçen “هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ” “Sizi rahimlerde dilediği gibi şekillendiren O’dur.” ibaresinden iki anlam çıkmaktadır. İlk anlamın canlıya suret vermenin anne rahminde olduğu ve bu şeklin anne karnında verildiği gibi bir anlam olup fiziksel bir suretlendirmedir. Diğer anlam ise anne rahminde bir nutfenin büyüüp cenine onun büyümesini sağlayan biyolojik bir suretlendirmedir.

Tasvir, yaratma kavramı içerisinde anlaşıldığına göre halk ile yaratmadan sonra gelen bir mefhumu ifade etmektedir. el –Musavvir kelimesinin geçmekte olduğu tek ayette ise Allah tavsif edilmektedir.⁶⁵

Haşr suresi 24.ayette geçmekte olan “هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ” “O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah’tır.”⁶⁶ “el-Musavvir” Allah’ın isimlerinden biridir.

Bu isim Allah’ın kudretini ve yarattıkları üzerinde dilediği şekilde suret verdiğini açıklar. Allah bugünkü dünya nüfusuyla yaklaşık sekiz milyar insan yaratmış ve bunları hem insan olarak birbirine benzetmiş, hem de ayrı ayrı şahsiyetler ve suretler vererek birbirinden ayırmıştır.⁶⁷ Aynı şekilde bir de bu suret sahiplerine farklı farklı yetenekler, kabiliyetler, özellikler, kendilerine has huylar ve karakterler verdiğini hesap ettiğimizde Allah’ın ne büyük bir yüceliğe ve kudrete sahip olduğunu bir nebze anlayabiliriz.

1.8. Zerae/ ذراً

Yüce Allah’ın, varlığı yaratma sahasına dâhil etmesi, yani onu meydana çıkarmasıdır. Zerae, yaratma fiiline karşılık geldiği gibi” çoğaltmak, üretmek” anlamına da gelmektedir. Hatta bunlardan farklı olarak insanlara gıda olacak bitkilerin ve hayvanların yaratılması anlamını da kapsamaktadır. Yine bu malı

⁶⁴ Teğâbûn, 64/3.

⁶⁵ Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*, s.51.

⁶⁶ Haşr, 59/ 24.

⁶⁷ Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*, s.51.

dağıtma, yayma ve canlıları dünyada yaşatma için gerekli ihtiyaçlarını karşılama gibi anlamlara da gelmektedir.⁶⁸

Bu dile yönelik açıklamalardan da anlaşıldığı gibi bir şeyin açığa çıkması, çoğalması anlamlarında kullanılan zürriyet de bu kökten türemiş müştak bir isimdir. Yine bu konuyla ilgili İbn İshâk (ö.151/768) da ذرأ fiilinin birşeyi kendi cinsinden çoğaltmak, ondan çıkartmak anlamına geldiğini kendi cinsinden ürediğini açıklamaktadır.⁶⁹

Allah Teâla, Mülk suresi 24. ayette “قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ” *“De ki: ‘‘O, sizi yeryüzünde yaratıp çoğaltandır. Ancak O’nun huzurunda toplanacaksınız.’’* buyurmaktadır. Burada yüce yaratıcının yoktan var etmesi ve yaratıklarının da kendi zürriyetlerini üreme yoluyla çoğalttığı vurgulanmaktadır.

Yine “وَمَا ذَرَأْنَا لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَنًا” *“Sizin için yeryüzünde çeşitli renk ve biçimlerle şeyler yarattı.”*⁷⁰ ayetinden ise Allah Teâla’nın bitkilerde, hayvanlarda yani tüm türlerde çeşitler ve ayrı sınıflar meydana getirdiği vurgulanmaktadır.

Kayısının, mantarın hatta devenin bile onlarca çeşidi olduğunu tek bir cinsin bile içinde farklı çeşitler olduğunu değerlendirecek olursak Allah’ın yaratmasının mükemmelliğini bir derece idrâk edebiliriz.

Yukarıda yaratma kavramını daha iyi anlayabilmek adına yaratma anlamını tanımlayan ve bu kapsamın içine dahil olan kavramlar değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeden de görüldüğü üzere yaratma kavramı oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Ayrıca *Allah her şeyin yaratıcısıdır* cümlesini basmakalıp ifadeler ile kullanırken mananın ehemmiyetini idrâk etmekten uzak kalındığı da fark edilmektedir. İmanın, küfrün, aklın, bedeninin; arının, bulutun, yağmurun, ateşin, gezegenlerin ve içerisindekileri her şeyin yaratıcısı Allah’tır.

⁶⁸ Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*, s.40.

⁶⁹ İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, I/79.

⁷⁰ Nahl, 16/13.

2. Kelâmda Yaratma Kavramı İle İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi

İnsan âkil bir varlık olması sebebiyle kendisini ve çevresini anlama, anlamlandırma ve kavramaya çalışma gibi bir takım zihni ihtiyaçları vardır⁷¹. Bu ihtiyaçlar da elbette zihinsel düşünmeyi, sorgulamayı beraberinde getirmektedir. İnsanın bu anlamlandırma ihtiyacını karşılamaını sağlayan iki dinamik alan bulunmaktadır; Din ve Felsefe. Her iki alan da insanın anlam arayışında birtakım sorularına cevap verebilmek için ona yol göstermiştir. Bu sorulardan biri de insanlığın başlangıcından beri merak konusu olan yaratma kavramı üzerinedir.

Yaratma kavramının İslâm felsefesinde olduğu gibi İslâm Kelâmında da önemli bir yeri bulunmaktadır. Kişinin benliğinin farkına varması, kendinin ve tüm evrenin anlamını kavraması, en önemlisi ise kendisini var eden yaratıcıyı ve O'nun fiillerini idrak edebilmesi ancak yaratma kavramını tüm yönleriyle kuşatmasıyla mümkündür.

Yaratma, ulûhiyeti gerektiren bir eylemdir. Öyle ki bir şeyi var edebilmek, yokluktan varlığa çıkarabilmek ancak ilahî bir vasıfla mümkündür. Yaratan kim ise ulûhiyet de O'nun hakkıdır.⁷² Kelâm ilmi de yaratma konusu üzerinde hassasiyetle durmuş, yaratma kavramını birçok taallukuyla birlikte değerlendirmiştir. Konu, hem Allah'ın sıfatları hem de yaratılışın hikmeti ve illeti yönünden kelâm ilminde yer edinmiştir. Kavram olarak yaratmanın Allah'a nisbeti yönünden herhangi bir tartışma meydana gelmiş değildir.⁷³

Ancak söz konusu kavram Allah'ın ezellilik özelliği ve fiilleri bağlamında kelâm ekolleri arasında farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bu durum mezheplerin benimsedikleri kriterlerin farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Mezhepler arasında Allah'ın yaratması hakkında fiil açısından bir ihtilafları yoktur ve olması mümkün değildir. Yaratma kavramının hem Allah'a hem de insana ait farklı şekillerde denklemleri kurulabilir. Allah'ın sıfatları ve kâinatın meydana gelişi hakkında

⁷¹ Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002, s. 10.

⁷² Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, s.175.

⁷³ Yücedoğru, Tefvik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 75.

olduğu gibi insanın fiileri ve bu fiilerden sorumluluğu bağlamında da yaratma kilit bir kavramdır.

Kelâmcılar arasında yaratma ve yaratılış bahisleri farklı şekillerde yorumlanmıştır. Her ne kadar bütün Kelamcılar Allah'ın irade ve kudretiyle birlikte evrendeki her şeyin sonradan yaratıldığı konusunda ittifak halinde olsalar da bu yaratmanın ve yaratılışın muhtevası konusunda kişiler ve ekoller arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁷⁴ Yaratma bahsinin Kelâm ekoleleri ve ulemâ tarafından değerlendirilmesi ise belirli bir tartışmanın etrafında kendini göstermiştir.

Yaratma bahsini Mâturîdî kelâmına dâhil eden ve eseri *Kitabü't Tevhîd*'de de ele alan İmâm Mâturîdî, Sünni kelâm çerçevesinde kendi görüşlerini açıklamıştır. Öyle ki eserinde yaratma bahsi için özelde birçok başlık açıp her başlıkta muhaliflerinin görüşlerine cevap vererek konuyu ilmek ilmek işlemiştir. Yine Mâturîdî düşünce geleneğinde önemli fikirlere sahip ve ekol üzerinde mihenk taşı oluşturmuş olan Nesefî, Mâturîdî'nin izini takip ederek yaratma kavramını âlem (yaratılmış herşey) üzerinden değerlendirerek meselenin daha anlaşılır olmasını sağlamayı amaçlamıştır.

Nesefî, yoktan var etme gücünün ancak Allah'a ait olduğunu vurgulamaktadır. Kâinatta gördüğümüz hiçbir şeyin kendini var edebilmesi aklen mümkün değildir. Bu durumun mümkün olmadığını iki delil ile açıklamak yerinde olacaktır. Bu delillerden ilki; bir şey yok iken kendi kendini var edebilmesi süreç açısından mümkün değildir. Çünkü madum olanın varlık sahasına çıkması, onun kendi kendine yapabileceği bir fiil değildir. Yaratıcı dışındaki her şeyin bir başlangıcı vardır. Varlık sahasına çıkan şey eğer kendi kendini var etmiş olsaydı kendi başlangıcını da bilirdi. İddia edildiği gibi bütün oluşumlarını tamamlayabilecek güç ve kudrette olan bir varlık olsaydı bu süreci kendi var edebilir ve başlangıcını da bilebilirdi. Başlangıcını bilmeyen bir varlığın kendini var ettiğini kabul etmek akla tamamen aykırı bir görüştür.

⁷⁴ Karadaş, Çağfer, *Allah-Âlem ilişkisi; Yaratma*, Kelâm El Kitabı, Edt. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, s.273.

Mülk sûresi 14. ayette “*Yaratan bilmez mi?*” buyrulurak bu konuya dikkat çekilmektedir. Bu öncül, Allah’ın her şeyi bildiğini belirten ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde Yaraticının ezelden ebede her bilgiye sahip oluşu yani ilim sıfatına delalet etmektedir. Böyle bir ilim sıfatı varsa ancak yaratma sıfatına taalluk ederek yaratılış meydana gelir. Bu sebeple âlemin kendi başına vücut bulması ihtimalden uzak bir şeydir.⁷⁵ Allah’ın küllî ve her şeyi kuşatan bilgisinin yanında hem kendi kendini var edecek, hem de kendini var etmeden önce herşeyin ilmüne sahip olacak bir yaratıcının varlığını ortaya atmak tamamen izâh dışı, temelsiz bir iddiadır.

Bu başlık altında bir diğer değinmek istediğimiz husus ise yaratma kavramının insana nisbetinin tezahürüdür. Konunun çıkış sebebinin sıfatların taalluku olduğu dikkate alınırca, yaratma sıfatının insanın fiillerine etkisini açıklamak da resimdeki eksik parçayı görmemizi sağlayacaktır.

İslâm Kelâmında teklifin kaynağı Allah, teklifin muhâtabı yani mükellef ise insandır. Allah Teâla, insanları mükellef olarak yaratmıştır, şöyle ki onları iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmıştır.⁷⁶ İnsanı mükellef kılmak; ona sorumluluk yüklemek anlamına gelip şer’i teklife muhatap olan insanın fiillerine ise karşılığını vermek demektir. Teklifin karşılığının verilmesi, mükelleften bu teklifi gerçekleştirmeye güç yetirecek imkânâ sahip olmasını da gerektirir. Bu imkan hem akli olarak hem de fiili olarak bulunmalıdır. Akli olarak muhatabın idrak gücünün bulunması yeterlidir. Bu konuda Kelâmcılar arasında ittifak vardır. Fiilî olarak imkân ise iki yönüyle karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki insanın sorumluluk üstlenebilmesi için davranışlarında ve tercihlerinde en az iki mümkünden birini seçebilme gücü yani özgür iradesinin bulunmasıdır. Diğeri ise fiillerini kendi iradesine göre gerçekleştirebilme gücüdür.⁷⁷ Son olarak zikrettiğimiz gücü tanımlamak için çeşitli kavramlar kullanılmıştır.

Tüm inananlar, âlemdeki her şey gibi insan fiillerinin de doğrudan ya da dolaylı olarak Allah tarafından yaratıldığı hususunda hemfikirdir. Ancak bu

⁷⁵ Maturidi, Ebu’l-Mansur, Muhammed b. Muhammed b.Mahmud, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul,2017, s.88.

⁷⁶ Maturidi, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.431.

⁷⁷ Neseî, *Tevhidin Esasları*,s.85.

ilişkinin niteliği hususunda farklı iddialar bulunmakta çeşitli görüşler tartışılmaktadır.⁷⁸ Bu görüşler ilerleyen konularda başlıklar halinde değerlendirilecektir. Meselenin daha anlaşılır olması için yaratma kavramının Allah'a ve insana yönelik iki tezâhüründen bahsedilmiştir. Bununla amaçlanan ileriki konulara bakış açısı kazandırmak ve meselenin daha iyi kavranmasını sağlamaktır.

2.1. Yaratma Kavramıyla İlgili Tartışmalar

Yaratma kavramından bahsedildiğinde meselenin içerisine pek çok şey dâhil olmaktadır. Bu ifade Tanrı-evren-insan ilişkisi, Tanrı'nın mâhiyeti, ne gibi sıfatlarla nitelendiği gibi birçok hususu içerisinde ihtivâ etmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla kavram olarak ele almadan önce yaratma bahsinin ele alındığı fikir ve disiplinlerde ne şekilde konu edildiğini de belirtmek metnin anlaşılması açısından yerinde olacaktır.

Presokratik dönemlerde bile kendini, çevresini ve nasıl meydana geldiğini merak eden insan, yaratma konusunda birçok fikir ortaya atmıştır. Günümüze kadar filozoflar yaratma fiilinin bizzat Tanrı tarafından mı gerçekleştiği yoksa dolaylı olarak mı gerçekleştiği hakkında düşünmüşlerdir. Konunun İslâm kelâmı ile taalluku ise daha farklıdır. Kelâmcılar konuyu, ulûhiyet inancı doğrultusunda değerlendirip farklı ekollere göre mâhiyetini tartışmışlardır.

Yaratmada bir sebep illet ilişkisi var mıdır? Yoktan yaratmak mümkün müdür? Âlem bir seferde mi yaratıldı yoksa aşamalardan mı geçti? Yaratmada süreklilik yahut sıçrama var mıdır? gibi bir çok soruyla muhâtab olan kelâmcılar konuyu kendi ekollerine göre değerlendirmiştir.

Bu değerlendirmeyi yaparken Allah'ın sıfatları ile ilgili benimsedikleri görüşleri temel almışlardır. Bu hususta İslâm filozoflarıyla yaratmanın mâhiyeti ile ilgili bir tartışma yaşansa da kelâmcılar arasında yaratmanın mâhiyeti konusunda bir ittifak vardır. İhtilâf konusu ise Allah'ın yaratılmışlık özelliği taşıyan sıfatlar ile vasıflanması üzerinedir. Bu tartışmaları birkaç alt başlıkta değerlendirmek konuyu sınırlayabilmek açısından yerinde olacaktır.

⁷⁸ Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s.215.

⁷⁹ Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, s.47.

2.2. Âlemin Yaratılması

Kavram olarak âlem; varlık olarak kabul edilebilen, sınırları olan, cevher ve arazlarla meydana gelen, duyu ve akıl yoluyla idrak edilebilen şey⁸⁰, Allah dışındaki herşey⁸¹ olarak tanımlanmaktadır. Âlem kavramı, Allah'ın yaratma sıfatıyla doğrudan ilişkili olması sebebiyle önem arz etmektedir.

Sonsuz bir varlık olan Allah ile sonlu olan âlem ilişkisinin birçok taalluku bulunmaktadır. Bu sebeple yaratma bahsi yalnızca kelâmcıların değil filozofların da tartıştığı bir konu olmuştur. Ancak çeşitli ekollere mensup kelimciler ve İslâm filozofları, âlemin yaratılmasıyla ilgili konuyu Allah'ın sıfatlarının mâhiyeti açısından değerlendirdiklerinde birtakım görüş farklılıkları oluşmuştur.⁸² Öyle ki âlemin yaratılmışlığını kabul edenler olduğu gibi onun ezeli olduğunu iddia eden çeşitli akımlar da bulunmaktadır.

İslâm filozoflarına değinmeden önce yaratma ve yaratıcı bahsini ele alan bazı filozofları ve akımları değerlendirmek hem konunun farklı çevrelerde nasıl ele alındığından haberdar olmak hem de İslâm dünyasındaki iddiaları daha iyi kavramak açısından yerinde olacaktır. Örneğin İslâm filozoflarını düşünceleriyle etkileyen Aristo (m.ö. 384)'nun yaratma bahsi hakkındaki görüşleri döneminde oldukça dikkat çekmiştir. Ona göre madde yani meydana gelen şey, bir şey aracılığıyla meydana getirilir. Ancak onun için önemli olan maddenin forma girmesidir.⁸³ Aristo, maddenin bir şekle girmesini sağlayacak *salt form* fikrini önemser. Ona göre madde sadece bir imkândır, *salt form* ise maddeye muhtaç olmaksızın şekil kazandırandır. *Âleme şekil veren ve oluş hadidesini harekete geçiren Tanrı'dır ve o herşeyin gâyesidir.*⁸⁴ Bu düşüncelerden yola çıkarak Aristo'nun Tanrı kavramını *ilk muharrik* olarak kabul etmek mümkündür. Öyle ki İslâm filozoflarının bir kısmı da bu fikri benimsemektedirler.

⁸⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XII/420.

⁸¹ İsfahânî, *Müfredât*, "ALM" Maddesi.

⁸² Demir, *Kelamda Nedensellik*, s.39.

⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2017, s.154.

⁸⁴ Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ felsefesi Tarihi*, Hüer Yayınları, Konya, 2014, s. 236.

Salt maddeci filozoflar yani materyalistlerin ise maddenin tanımı konusunda tam bir anlaşma halinde oldukları söylenemez. Bununla birlikte yine de onların maddeden ne anladıklarını ortaya koymak mümkündür.⁸⁵ Ezeli madde materyalist öğretinin esasını teşkil etmektedir.⁸⁶ Materyalist düşünce, evrende var olan yegane gerçekliğin madde olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını savunur.⁸⁷

Materyalizme göre tek gerçeklik fiziki alandır ve fiziki alanda olan şey özür. Bu yüzden âlemin yaratılmışlığını kabul etmeyip onun ezeli olduğunu iddia etmişler ve maddenin özünü de bir makineye benzetip fiziksel hareket olarak kabul etmişlerdir.⁸⁸

Bir diğer taraftan İslâm filozofları ise âlemin mutlak bir maddeden meydana geldiğini kabul etmiş ancak onun zâtı bakımından olmasa da zaman bakımından ezeli olduğunu iddia etmiştir. Bu filozoflar âlemin varlığının yokluktan sonra meydana geldiğini ve bir bütün olarak âlemin hâdis olduğunu savunan kelâmcıların görüşlerini eleştirmişlerdir.

İbn Sînâ (ö. 428/1037), âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayırmış; ay-üstü âlemi zamansal açıdan başlangıcı olmayan/ezelî, ay-altı âlemi ise zamansal olarak hâdis kabul etmiştir. Yani İbn Sînâ zamansal açıdan geriye doğru âlemin sonluluğu yani bir başlangıcı olduğu düşüncesini reddetmiştir.⁸⁹ İbn Sînâ ile birlikte bazı İslâm filozofları da bu görüşü desteklemişlerdir. Bu sebeple de Kelâmcıların âlemin hâdis olduğu iddialarını da şiddetle eleştirmekteydiler. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere âlemin ezeliyeti konusu hem maddenin ezeliyeti üzerinden hem de Allah'ın yaratma fiili üzerinden değerlendirildiği takdirde farklı tartışmalara pencere açacağı için bir sonraki başlığın konusu olacaktır.

⁸⁵ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s.71.

⁸⁶ Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, s.50 Maddenin ezeliyeti fikri materyalistlerin prensipleriyle birlikte bir ideoloji olan ateizmin de dayanaklarından biri haline gelmiştir. Bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İzmir, 1992, s. 210.

⁸⁷ Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s.66.

⁸⁸ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 67.

⁸⁹ Aygün, Fatma, "İslam Düşüncesinde Tanrı- Âlem(Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr", KADER, Sayı.16, Ankara, 2018, s. 163.

Kelâmcılara göre ise âlem mutlak manada hâdis yani sonradan yaratılmıştır. Allah'ın varlığının delillerinden biri de âlemin varlığıdır. Evrende bir düzen içerisinde değişim meydana gelmektedir. Her fiilin bir fâili vardır. Âlem de bir fiilin sonucudur. Âlem hâdis ise muhdisi Allah'tır. Filozoflar gibi maddenin öncesiz ve sonsuz olarak var olduğuna inanmak Allah'ın sıfatlarını maddeye yakıştırmak⁹⁰ kelâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Kelâmcılar yukarıdaki iddiaları çürütmek için Allah'ın âlemlerle olan ilişkisini açıklamış, âlemin sonradan meydana geldiğini yani hâdis olduğunu çeşitli delillerle ortaya koymuştur. İslâm'a göre; kâinat, ne ferdin hayalidir ne de ideler âlemidir. Kâinat, objektif olarak varolan, sınırlı bir varlıktır. İnsan beyninin icat ettiği bir varlık değildir. İnsandan evvel ve insandan müstakil olarak vardır.⁹¹

Ehli sünnet çizgisindeki iki ekolden biri olan Eş'arîyye'nin kurucu imamı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, âlemin hadis olduğunu ispat ederken evrendeki değişim olgusunun üzerinde durmuş ve maddeci fikirleri benimseyen kişileri de değişim ve dönüşümü işaret ederek değişime, farklılığa uğrayan formunu kaybeden varlığın nasıl hâdis olamayacağını vurgulamıştır.⁹²

İmam'ül-Haremeyn el-Cüveynî (ö.418/1085) ise bir cisime sahip olup birleşmeye muhtaç olan varlığın hâdis olduğunu ve her şekilde bir mahalle, bir biçime ihtiyacı olduğunu açıklamıştır.⁹³ Konunun daha detaylı ele alınması için alt başlıklarla iddiaları değerlendireceğiz.

2.3. Âlemin Ezeli Olduğuna İlişkin İddialar

Âlemin ezeli olduğu iddiasını kabul etmek izâh gerektiren bir durumdur. Çünkü bu iddia farklı şekillerde yorumlanmaya müsaittir. Örneğin; Âlem ezeldir demek, onun bir yaratıcıya ihtiyaç duymadan hep var olduğunu da kabul etmek

⁹⁰ Yüksel, Ahmet, *Kelâmi Açından Âlemin Yaratılması*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, NEÜSBE, Konya, 2013, s.42.

⁹¹ Yüksel, *Kelâmi Açından Âlemin Yaratılması*, s. 44.

⁹² Eşari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *Kitâbü'l-Lümâ fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, thk. Hamûde Gurâbe, Mektebetü Masoniyye, Kahire, 1955, s.78.

⁹³ Cüveynî, Ebu'l-Meali Ruknuddin Abdulmelik b. Abdullah, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edilleti fi Usulî'l- İtikâd*, thk. Es'ad Temim, Mektebetü'l-Kütübi's-Sekafe, Beyrut, 1996,s.25

demektir. Bu da tabiatın Tanrısız varolabildiği ya da tabiatın bizzat Tanrı olabileceği gibi bağlantısı kopuk sonuçlara götürür.

Bir önceki başlıkta bahsettiğimiz gibi âlemin kıdemi iddiası İslâm filozoflarının benimsediği bir iddiadır. Kelâm ekolleri ve Mütakellimler bu iddiaların sebeplerini açıklamakla birlikte söz konusu iddialara cevaplar da vermektedirler.

İslâm filozoflarından Fârâbi (ö.339/950) ve İbn Sînâ yoktan yaratma için kullanılan *ibdâ* kelimesini örneği olmayan bir şeyi meydana getirmek, yoktan bir nesneyi var etmek anlamında kullanmışlardır.⁹⁴ Ancak kast edilen yoktan yaratmayı kelâmcıların işaret ettiği gibi bir yoktan yaratma için kullanmamışlardır.⁹⁵ İbn Sînâ'ya göre yokken sonradan meydana gelen varlık için içinde bulunmadığı bir önce vardır. Bu öncelik, önce ve sonra olanın birlikte varlığa geldikleri iki sayısındaki birin önceliği gibi değildir. Yani bu öncelik zamansal açıdan bir öncelik değildir. İbdâ'dan önce zaman geçmemiştir.⁹⁶

Bu durum filozofların zaman içinde yoktan yaratmayı değil de ezelde yoktan yaratmayı kabul ettiklerine işaret eder. Ezelde yoktan yaratılan şeyler de, kelâmcıların zaman içinde maddi olarak meydana getirildiği varlıklar gibi somut değil, soyut manevi varlıklardır.⁹⁷ Allah-âlem ilişkisinde bu ezeli varlık fikirlerini de ikinci bölümde ele alacağımız sudûr nazariyesine dayandırmaktadırlar. Biliyoruz ki Aristo metafiziği âlemin ezeli olduğunu ileri sürüyordu. Ancak Kur'ân, âlemin yaratılmış olduğunu söylemektedir.⁹⁸

Mâtürîdî'ye göre kâinat kendi kendine vücut bulmuş olsaydı kudretli ve herşeye gücü yetenin o olması gerekirdi.⁹⁹ Ancak içinde zıtlıkların bir arada bulunduğu bir şey nasıl kudretli olabilir? Ya da varlık kazanabilmesi için üzerine

⁹⁴ Atay,Hüseyin, *Fârâbi ve İbn Sîna'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yayınları,Ankara, 1974, s.120.

⁹⁵ İslâm filozofları hâlk ve ibdâ fiillerini yaratmayı işaret ederken ikiye ayırır. Hâlk fiilini ay altı âlemi yaratma için ibdâ fiilini ise ay üstü âlemi yaratmayı ifade etmek için kullanırlar. Bkz.Düzgün, *Allah-Alem İlişkisi*, s.131-132.

⁹⁶ İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah, *İşaret ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 136.

⁹⁷ Düzgün, *Allah-Alem İlişkisi*, s.132.

⁹⁸ Hud,11/71;Mü'min,40/57;Talak,65/12.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.86.

alacağı arazlara ihtiyacı olan, içindekilere nasıl hükmedebilir? Yeme, içme, uyuma, nefes alma yahut boyut ve hacim gibi görünür olabilmek için şekle ihtiyacı olan bir şey nasıl ezeli sayılabilir? Kudret ve kıdem bu özelliklerin hangisine işaret edebilir? O halde bütün durumlarıyla birlikte evrende eksiklik ve birçok değişik hallerin bulunması onun ezeli olamayacağını bir kanıttır.

Nesefî'ye göre; âlemin oluşturucu unsurlarında yaratılmışlık, sonradanlık özellikleri bulunmaktadır.¹⁰⁰ Kadîm kavramının her bir parçasının diğerine ihtiyacı olan bir madde için kullanılması oldukça abes bir durumdur. Kadîm olarak kabul edilenin varlığı yokluğuna tercih edilemeyecek olmak zorundadır.

Tabiat, canlı ve cansız olmak üzere iki kısımdır. İçindeki hangi canlı kendi varlığının başlangıcını bilebilir? Elbette ki her canlı başlangıcını bilmekten acizdir.¹⁰¹ Örneğin bir canlı kendi bünyesinde bozulan bir şeyin aynısını ortaya koyamaz. Bir kalp, bir avuç toprağın aynısını icat etmek bile tabiat ve içindekiler için mümkün değildir. Âlem oluş ve bozuluştan meydana gelmektedir. Çünkü âlem yani Allah dışındaki her şey, var olmak için arazlara ihtiyaç duymaktadır.

Nesefî, kelamcılarının tüm mevcudâtı üç maddeden meydana geldiğini kabul ettiklerini zikreder. Bunlar; *cevher*, *araz* ve *cisimdir*.¹⁰² Âlem bunlardan meydana gelen mürekkebe maddelerden oluşmuştur. Var olmak için birbirine ihtiyaç duyan âlem ezeli olmaktan çok uzaktır. Ancak Nesefî kelamcılarının tanımını verirken kendisinin de bu görüşe tam anlamıyla katılmadığını belirtir. Çünkü ona göre kavramlar birbiriyle karışmış, iç vuciçe olduğu için de kavramları tam karşılayabilmek mümkün değildir.¹⁰³ Mâturîdi ise bu duruma cevher ve arazın birbirinden ayrılamayan mürekkebe madde olması fikrini eserinde zikretmiştir.¹⁰⁴

Bir diğer husus ise âlemin varlığının başka bir varlığa ihtiyacı olmasıdır. Cevher, araz ve cisimler gibi ancak duyular âleminde var olabilen mürekkebe bir

¹⁰⁰ Nesefî, *Tabsıra*, I/56.

¹⁰¹ Mâturîdi, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.85.

¹⁰² Nesefî, *Tabsıra*, I /62.

¹⁰³ Nesefî, *Tabsıra*, I / 62.

¹⁰⁴ Mâturîdi, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.76; Nesefî, *Tabsıra*, I/63.

varlığın kendi kendini var edebilmesi muhal bir durumdur. Bu da varlıklar arasında bir ayırım olduğunu gösterir.

Varlık, zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Var olmak için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, zorunlu varlık Allah'tır. Var olması için bir müreccihe ihtiyacı olan, varlığı zorunlu olmayan mümkün varlık ise âlemdir.¹⁰⁵ Mümkün varlık en az iki maddeyle var olur ve mürekkeptir. Çünkü mümkün yani sonradan var olan şey, hâdis bir varlık, teklikte varlık gösteremez. Örneğin, bir ağacın ağaçlık özelliğiyle nitelenebilmesi için onun yapraklı, gövdesi olan, yeşil ya da kahverengi gibi bir sıfatla betimlenmesi gerekir. Bu niteleme, hâdis varlıkların duyu yoluyla algılanabilmesi için gerekli bir durumdur.

Zorunlu varlık, tüm mümkün varlıkların bir tercih ile var edicisidir. O halde en az iki şeyle birleşip duyular âleminde var olabilmesi için her mümkünün bir var edicisi olmak zorundadır. Mümkün varlıklarda yaratılmış özellikleri görülmektedir. Ancak var edici, Allah bu özelliklerden münezzehtir. O, cevherleri arazları birleştirip ayırma kudretine sahiptir. Âlem de cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Öyleyse cevher ve arazın var edicisi Allah, âlemin mutlak yaratıcısıdır.

Âlemin yaratılmışlığı hususunda iki tartışma söz konusudur. Bunlardan birincisi, âlemin bizzat kendi kendini yaratmış olduğu üzerine materyalistlerin ortaya attığı iddia,¹⁰⁶ ikincisi ise âlemin ezeliyeti ile ilgili İslâm filozoflarının iddialarıdır.

Materyalistlerin söylediği gibi âlemin kendini meydana getirmesi fikri kişinin kendi aklıyla bile ters düşmesine sebep olan bir durumdur. Varlıkların zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmasının sebebi bir fiilin failin neticesinde doğup doğmadığının da ayırımını yapabilmektir. Materyalistlerin bu iddialarının arka planında Tanrı fikrini reddetmek, Tanrı'yı devre dışı bırakmak vardır.¹⁰⁷ Çünkü âlemin kendi kendine var olmadığını kabul etmek bir fâil arayışına sürükler. Ancak

¹⁰⁵ Düzgün, *Allah-Alem İlişkisi*, s.16.

¹⁰⁶ Materyalistlerin bir kısmına göre madde ezeldir ve maddenin ezeli olması evrenin de ezeli olmasını anlamına gelir. Bkz. Efil, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, s. 50-51.

¹⁰⁷ Efil, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, s. 50.

materyalist düşüncede her şey duyu âleminde görüldüğü kadardır ve daha fazlası yoktur.

Âlem, kesinlikle bir fiilin sonucudur. Âlem kendi kendini var etmiştir demek, bir fiilin öncesinde o fiilin sonucu zaten vardır demektir. Hatta fiilin sonucu, o fiili meydana getiren faildir demektir. Meselenin mantık kurallarına tamamen zıt olması, materyalistlerin kendi iddialarında hiçbir akli delile dayanmadığını da göstermektedir. Mâturîdi âlemin yaratılmışlığını şöyle izâh etmiştir;

“Tabiatın iyi ve kötü, küçük ve büyük, güzel ve çirkin tarafları bulunduğu gibi aydınlık ve karanlık tarafları da mevcuttur. Bunlar değişiklik ve ayrışma belirtileridir. Değişiklik ve ayrışma aynı zamanda bir şeyin başlangıcının bulunduğu da işaretidir.”¹⁰⁸

Bir şeyin başlangıcının olması yaratılmış olduğunun da doğrudan delilidir. O halde içerisinde birçok farklı araz bulunduran âlemin kendi kendine var olduğu iddiaları havada kalmaktadır.

Kelamcıların âlemin bir yaratıcısının olduğunu kanıtlamak için kullandığı delillerden biri de gaye ve nizam delilidir. Gece ve gündüzün, ayın ve güneşin düzenli hareketinde ve işleyişinde var oluşun başlangıcından sonuna dek bir ölçünün olması ve bu ölçünün devam etmesi, onun yaratılmış olmasının ve bir yaratıcısının olduğunun mutlak kanıtıdır.¹⁰⁹ Çünkü bahsedilen unsurlar, evrende bir kanunun olmasını gerektirmektedir. Söz konusu şeyler kendiliğinden gerçekleşseydi mükemmellik mutlaka bir yerde bozulur, düzensizlik ve kaos meydana gelirdi.¹¹⁰ Görülmektedir ki hem akıl hem nass yoluyla âlemin yaratılmış olması fikri, anlaşılması sağlam bir denklemdir.

2.4. Âlemin Yoktan (la min şey) Yaratılması

Âlem ile ilgili ortaya atılan bir diğer iddia ise âlemin yoktan yaratılmadığı fikridir. Bu iddia İslâm filozoflarına aittir. İslâm filozofları ilk dönem filozoflarının görüşlerini İslâm âkaîdi çerçevesinde ele alıp kendi

¹⁰⁸ Mâturîdi, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.75.

¹⁰⁹ Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, thk. Mecdi Baslum, I-X,Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VIII/447.

¹¹⁰ Maturidi, *Te'vilat*, VIII/447.

fikirlerini oluşturmuşlardır. Örneğin; Yunan felsefesinin temelinde herhangi bir yaratılış kavramı bulunmamaktadır. Bu düşünce sisteminin temelinde ‘ yoktan var olmaz, yok olur.’ (ex nihilo nihil) fikri hâkimdir.¹¹¹ Bu fikir ise onları varlığı kadîm olan bir maddenin arayışına sürüklemektedir. Asırlar boyunca filozoflar o kadîm maddenin ne olduğunu tartışmışlar¹¹², kadîm madde olarak hava, su, toprak gibi birçok unsuru kabul etmişlerdir.

İslâm filozoflarında ise âlemin yoktan yaratılmadığı, bir temel maddeden meydana geldiği görüşü hâkimdir. Onu “*heyûlâ*” olarak isimlendirmişlerdir.¹¹³ Âlem; *heyûlâ*’nın ona dönüşmesiyle oluşmuştur. Mâturîdî, İslâm filozoflarının Aristo’nun izinden giderek bu fikri benimsediğini zikretmektedir.¹¹⁴

Kelamcılar tarafından ittifakla İslâm filozoflarının bu görüşü reddedilmiş hatta günümüze kadar birçok kelâmcı onların bu görüşlerini tenkit etmek için çeşitli eserler telif etmişlerdir.¹¹⁵ Âlemin menşeinin ne olduğu üzerine düşünen İslâm filozoflarına karşın kelamcıların tavrı bellidir. Çünkü yaratılışın bir menşei olduğu iddiası herhangi bir gözlemden, deneyden ve tecrübeden uzak, kanıtlanması mümkün olmayan bir mefhumdur. Bu konuda izlenilebilecek en yakın yöntem varlıkların temel yapılarını ele alarak ve bu varlıkların elementlerini inceleyerek, bir nebze nasıl meydana geldikleri hakkında bilgi edinmektir. Ancak bu yöntem dahi somut verilere, salt gerçeğe ulaştırmayıp sadece hipotez safhasında kalır.¹¹⁶

İslâm filozoflarından özellikle Fârâbi ve İbn Sînâ’nın kabul ettiği bu görüş, kelâmcıların ittifakla benimsediği “*Allah’tan başka bütün varlıklar hâdistir*” düşüncesinin aksi yönünde olması sebebiyle kelâmcılar tarafından

¹¹¹ Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, s.6.

¹¹² Bu kadîm maddeye arkhe ismi verilmektedir. Filozoflar tarafından arkhe problemi etrafında birçok iddia ortaya atılmıştır. Ancak konunun sınırlanması açısından bu bölüme değinilmeyecektir. Detaylı bilgi için bkz. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.38-39.

¹¹³ Mâturîdî, *Kitâbü’t -Tevhîd*, s. 77 .

¹¹⁴ Uluç, Tahir, *İmam Mâturîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s.67.

¹¹⁵ Bkz. İbn Rüşd, Ebu’l-Velid Muhammed b. Rüşd, *Tehafütü’t-Tehafüt*, thk.Süleyman Dünya,Daru’l-Mearif, yy, 1964; İbn Teymiyye,Ahmed b. Abdülhalim,*Mes’eletü Hudusi’l-Alem*,thk.Yusuf b. Muhammed b. Süleyman, Daru’l-Beşairu’l-İslamiyye, Beyrut, 2012.

¹¹⁶ Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, s.89.

çokça eleştirilmiştir. Özellikle Gâzâli (ö.505/1111) kendi döneminde bizzat onların bu ve benzeri görüşlerini çürütmek için *Tehâfüt'ül- Felâsife* adlı eserini ele almış hatta bu görüşleri sebebiyle onları tekfir etmeye dâhi gitmiştir. Konunun denkleminde, bilinmeyenlere bakılacak olursa, Aristo'nun *arkhe*'siyle ortaya koyduğu argümanı İslâm filozofları *heyûlâ* kavramıyla karşılamaya çalışmıştır.¹¹⁷ İki argümanın birbirini anlam olarak karşılamada yetersiz kaldığı görülmektedir. İki kelimenin mana bakımından birbirini karşılamada eksik kalması ve İslâm filozoflarının görüşlerinin anlaşılmasından dolayı bu durum inanç konusunda ciddi tartışmaları doğurmuştur.

Aristo'nun *arkhe*'si sırf imkân ve kuvvedir. Bir imkânın gerçekleşmesi ya da bilkuvvelîğin bilfiil haline gelmesidir. O, arkhenin hiçbir zaman suretten ayrı (maddenin varlığı dışında) bir gerçekliği olamayacağını söylemiş¹¹⁸ İslâm filozofları da bu görüş üzerine heyûla argümanını ortaya koymuştur. Mâturîdi onların görüşüne şöyle bir eleştiri getirmektedir; *heyûla* eğer birşeyin başka birşeyden oluşması için gerekli töz ise, bu tözün değişim geçirdiği de kabul edilir. Yani bir sabitesi yoktur. O halde *heyûla* âleme dönüşmüş böylece ortadan kalkmış yerine âlem meydana gelmiştir. Bu da değişen bir şey nasıl hâdis ise *heyûlanın* da hâdis olduğunu dolayısıyla âlemin hâdis olan birşeyden meydana gelmesiyle âlemin de hâdis olduğu fikrini kuvvetlendirir.¹¹⁹ Bu durum aslında apaçık bir kevn ve fesad örneğidir. Kevn ve fesad bir oluşum, dönüşüm çemberidir.

Burada söz konusu dönüşümü, değişimi Kelamcılar yaratılmışlığın arazlarından olarak kabul ederler. Aristo'nun temelini attığı bu teorinin gerçeği yansıtmadığını savunmuşlardır. Yukarıda da zikrettiğimiz Mâturîdi'nin açıklamasında bir şeyin oluşup açığa çıkması şeklinde gerçekleşen durum bir nevi çekirdekten yahut tohumdan bir meyvenin filizlenmesi örneğini akıllara

¹¹⁷ Aristo'nun *arkhe* kavramı boşluk barındırmayan, boşluk kabul etmeyen tümel bir kavramdır. Hatta Meşşai İslâm Filozofları bu kavramı benimsemektedirler. Heyûlâ ise boşluk barındıran atomcu âlem görüşüne uyan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Düzgün, *Allah-Alem İlişkisi*, s. 87.

¹¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.485.

¹¹⁹ Uluç, *İmam Mâturîdi'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, s.68.

getirir. Bir hurma çekirdeğinden kendisinin değişim göstererek yine aynı meyvenin ağacının oluşması olarak durumu kabul ettiği görülmektedir.¹²⁰ Mâturîdî'ye göre “yoktan (la min şey) birşeyin meydana getirildiği bilinmemektedir.” şeklinde görüş beyân eden kimse, mevcudu sadece duyular çerçevesinde kabul eder. Ancak her bilgi, duyu çerçevesinde değerlendirilemez.¹²¹

Nesefî de bu hususta yoktan (lâ min şey'den) birşeyin varlığa çıkarılmasını imkânsız görenleri tenkit etmektedir.¹²² Bu konuyu eserinde açıklarken âlemin yaratılmasında bir yoktan var etme olup olmadığında şüpheyeye düşenlerin hallerini şöyle bir benzetmeyle açıklamaktadır; Bunu keşfetmeye çalışan kişi, renkleri işitme organıyla, sesleri de görme organıyla keşfetmeye çalışan kimse gibidir. Her şeyi ancak maddede var olmuş haliyle görebildiği için cahilliklerinden ilk yaratmayı da maddeye bağlama acizliğine düşerler.¹²³

Ancak kesin kesilen bir şey var ki hiç kimse ilk yaratılış anına şahitlik etmemiştir. Nesefî bu durumda yoktan yaratma hakkında şüpheyeye düşenleri maddecilikle itham etmektedir. Varlığı meydana getirmek için Allah'ın buna gücü yetmeyeceğini düşünmek akla muhalif davranmaktır. O halde her şeyi duyularıyla algılamaya çalışmak ve buna göre mümkündür/mümkün değildir gibi hükümlere varmak da ancak sığ bir düşüncenin ürünüdür.

Nesefî, *Tabsıra*'da bir kesimi işaret ederek¹²⁴ onların kadîm asıl olarak bir arazi kabul edip ona ezelfilik iddiasında bulduklarını zikretmektedir.

¹²⁰ Aristo'nun bahsettiği arkhe ve İslâm filozoflarının heyûla kavramı bu yönde bir anlama işaret etmemektedir. Aslında Mâturîdî de bu durumun teorisinin böyle olmadığını bilincindedir. Ancak o, bu teori onların kurguladıklarının anlaşılmadığını düşünerek kendi gözlemleriyle açıklamaktadır. Detaylı bilgi için Bkz. Aristo, *Metafizik*; Uluç, *İmam Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, s. 69.

¹²¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 80.

¹²² Düzgün, *Allah-Alem İlişkisi*, s. 141.

¹²³ Nesefî, *Tabsıra*, I/100.

¹²⁴ Nesefî, eserinde zikrettiği bu kesimi heyûla ashabından bir kısmı olarak nitelendirmektedir. Ancak bu ibare mefhum olduğu için kesin bir gruba işaret edilememektedir. Bkz. Nesefî, *Tabsıra*, I/ 81.

Sonra onlar, yaratmanın heyûlaya hulûl ettiğini ve arazların da ona arız olup bu şekilde âlemin meydana geldiğini söylemektedirler.¹²⁵

O halde bu iddia doğrudan hulûl anlayışına bağlanıyorsa âlemin yoktan yaratılmadığını zikretmekle birlikte heyûlayı tek kâdim olarak kabul edip onun dışında bir yaratıcı olmadığı düşüncesine ulaştırmaktadır. Yine onlardan bir kesimin de âlemin yaratıcısının âlemin kendisinden meydana getirilen bir varlık olduğunu iddia etmişlerdir.¹²⁶

Aynı düşünceyi İmam Mâturîdî’de de görmek mümkündür. Ona göre âlemin heyûlada gizlenmiş, sonra ortaya çıkmış olması mümkün değildir.¹²⁷ Çünkü eğer bir şey diğer bir şeyden var oluyor ise, birinci şey yok olur ve ondan geriye hiçbir iz kalmaz. Sonra ikinci şey var olur onda da birinci şeyden geriye kendinde herhangi bir iz kalmaz.¹²⁸ Bu halin sonunda iki şey için de yokluk özelliği görülür. O halde ikisi de hâdistir. İki hâdisin olduğu durumda ne bekâ ne ezelîlik söz konusu değildir. Bu durum yine yoktan yaratma sonucuna götürür.

Arazların hâdis olması hakkındaki tartışmalar bir yana bir de bunlara yaratıcılık vasfı vermek vahyi, aklı, bilimsel verileri dahi hiçe saymak, akliselim bir düşünce ürünü olarak kabul edilemez. İmam Mâturîdî, bu konudaki tavrı şöyle eleştirmektedir;

“Eğer şehadet âleminde yer alan cisim (hâdis özelliği bulunan şey) çeşitli cihetlere sahip ya da sonu muhtemel ve yahut da en az bir boyuta sahip ise, Allah hakkında böyle bir şeyi kabul etmek mümkün değildir.”¹²⁹

Yine Nesefî’nin mefhum olarak hitâp ettiği bir kesimin görüşüne göre âlemin aslının dört hâdis olduğu vurgulanmaktadır. Öyle ki bu dört asl (tabiatları

¹²⁵ Nesefî, *Tabsıra*,I/81-82.

¹²⁶ Nesefî, *Tabsıra*,I/81.

¹²⁷ Uluç, *İmam Mâturîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*,s.70.

¹²⁸ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*,s. 79,Uluç, *İmam Mâturîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*,s .70.

¹²⁹ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s.516.

bakımından) *ateş, su, toprak ve havadır*.¹³⁰ Neseî âlemin bu şekilde meydana geldiğini iddia edenleri kendilerini yoktan yaratmanın imkânsızlığına inandıranlar¹³¹ olarak değerlendirmektedir.

Yokluğun ve yoktan var edilmenin tasavvurunda bulunamayan bu ve bunlar gibi çeşitli türevlere sahip kişiler kuşku ile davranıp hakikatte ihtilâf etmektedirler. Çünkü gerek yaratma fiili için zorunlu bir ilk madde (heyûlâ) fikrini benimsemek gerek hâdis olanın yaratıcı olduğunu veyahut hulûl ettiğini düşünmek varlığı başkasına muhtaç olan bir şeyin kadîm olmasını beklemektir. Farz edelim ki kadîm olsun, nasıl mekânda, zamanda değişim gösteren bir şey ezeli kabul edilebilir? Değişim göstermediğini kim iddia edebilir?

Hareket etme, dönüşme, mekânda bulunma hatta âlemin cüz'ünde bir zerre olma dahi sonradan yaratılmışlık özelliği iken söz konusu heyûlâ kavramının ezeliğini savunmak kabul edilmesi mümkün olmayan bir düşüncedir.

Mâturîdi de ezelde hudûs diye bir şeyin imkânsız olduğunu savunmaktadır. Çünkü hareket ve sukûn ezelde aynı anda bir cisimde meydana gelemez.¹³² Âlemdeki her bir cismin arazlardan ayrı kalması da mümkün değildir. Cisme gelen arazların ise kendisi olmaksızın varlıklarını sürdürmeleri söz konusu değildir.¹³³

3. Kelâm Ekollerinin Yaratılış İle İlgili Anlayışlarının Değerlendirilmesi

Kelâm ilmi uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret bölümlerinden oluşmuş konu genişliği itibariyle en kapsamlı ilimlerden biridir. Uluhiyyet bağlamında ise ilk karşımıza çıkan konu varlıkların çeşitleri ve yaratma bahsidir. Yaratma bahsinin kelâm kitaplarında konu olması Ebu Hanîfe (ö.150/767)'ye kadar dayanmaktadır.¹³⁴ Kelâm ilminde yaratma meselesinin bir başlık olarak ele

¹³⁰ Mâturîdi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.527.

¹³¹ Nesfî, *Tabsıra*, I/81-82.

¹³² Aygün, Fatma, “Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâturîdi'nin Hudûs Delili”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Amasya, 2016, sayı.6, s. 169.

¹³³ Mâturîdi, *Kitabü't Tevhid*, s.86

¹³⁴ Ebû Hanife, Numan b. Sabit, “*el-Fıkhu'l-Ekber*”, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri İçerisinde, çev. Mustafa Öz İFAV Yayınları, İstanbul, 2015, s.54.

alınması âlemdeki varlıkların sınıflandırılmasıyla birlikte farklı yorumların da kapısını açmıştır.

Yaratma kavramını Allah'tan ve fiillerinden bağımsız işleyebilmek söz konusu bile değildir. Bu sebeple kelâmcılar yaratma meselesini Allah'ın fiilleri ve O'na izâfe edilen sıfatlarıyla birlikte değerlendirmişlerdir. Her kelâmcının veya her kelâm ekolünün yaratma ve Allah'ın sıfatları ilişkisi noktasında konuyu kendi anlayış çerçevelerinde ele almışlardır.

Kelâmcıların yaratma bahsi üzerinde dikkatle durmalarının en önemli sebebi Allah'ın sıfatlarının varlığa taallukunu açıklayabilmektir. Varlıktan yokluğa geçiş meselesi hakkında, Allah'ın varlığı yoktan yarattığı düşüncesi hakkında bilgiler vermişlerdir. Bu bilgileri ise Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetler ve hâdisler ışığında bir sebep-sonuç zeminine oturtmuşlar, düşünce sistemlerini de bu şekilde temellendirmişlerdir.

Bu başlıkta kelâm ekollerinin hangi sabite üzerinden yaratma konusunu sistemleştirdiklerini, hangi ekolün hangi sabite üzerinden yaratma bahsini işlediğini değerlendireceğiz.

Ekollerin kendi görüşlerini oluşturan ve onları birbirinden ayıran yahut kendi ekollerini temellendiren bir takım fikri altyapıları bulunmaktadır. İtikâd açısından bu ayırım net bir şekilde olmasa da âkâid konuları açısından oldukça belirgin çizgilerde kendini gösteren çerçevelerden oluşmaktadır. Bu ayrımı sadece ekoller üzerinden genellemeyip özelde kelâmcılar için de söylemek mümkündür. Öyle ki aynı ekole mensup aynı çerçevenin içinde olan kelâmcıların dahi bazı düşünce farklılıklarının olduğu da görülmektedir. Bu farklılıkların oluşmasındaki sebep âyetlerin anlaşılmasındaki anlam farklılıkları olduğu gibi âyetlerin te'vilindeki farklılıkların payı da bulunmaktadır. Bu farklılıkları diğer paragraflarda daha net bir şekilde açıklamaya çalışacağız.

İslâm Düşünce tarihinde bazı konular vardır ki mihenk taşı niteliğinde değerleri vardır. Bu konulardan biri de *yaratma/yoktan yaratma* olarak kabul

edilmektedir. Konunun kapsamının oldukça geniş olması konuyu açıklayabilme açısından ne kadar zor görünse de kelâmcılar için yaratma bahsini bir bağlam üzerinden değerlendirmek de mümkündür.

İslâm Kelâmının temelinde Allah'ın birliği ilkesi yani “*Tevhîd*” yatmaktadır. Bununla birlikte âkâid konuları ele alınırken de bu temel ilke göz önünde bulundurularak, Allah'ın zâtı bakımından da sıfatları bakımından da birleme anlayışıyla hareket edilmiştir. Allah'ı bilmemizi sağlayan manalar olması bakımında sıfatlar ve sıfatların tezâhürleri ile Allah-âlem arasındaki mübasebeti de ilişkilendirebilmemiz ve bir zemine oturtmamız mümkündür.¹³⁵

Kelâm ilminde yaratma bahsi üzerinde durulmasının temel sebebi bu ilmin doğuşunun yeğane sebebi olan Kur'an-i Kerim'de Allah'ın yaratma sıfatının çokça zikredilmesidir. Kur'ân, evrene, evrenin yaratılışına ve insanın çevresinde olup biten şeyleri gözlemlemeye ve incelemeye o kadar dikkat çeker ki, âlimler buradan hareketle Müslüman için iki kitabın mevcudiyetinden bahsederler. Bunlardan biri, Kur'ân-ı Kerîm, diğeri ise kâinat kitabıdır, yani evrenin kendisidir.¹³⁶ Kur'an'da bahsedilen yaratma fiilinin tek faili Allah'tır.

Kur'an'da yoktan yaratmaya, hiçlikten yaratmaya işaret eden pek çok ayet bulunmaktadır.¹³⁷ Bu bakımdan yoktan yaratma inancının temelinde Kur'ân-ı Kerîm'in takdîm ettiği Allah telakkisinin bulunduğu bir gerçektir.¹³⁸ Öyle ki bu anlayışla birlikte inananlar için Allah'a iman ederken nasıl bir yaratılış düşüncesine sahip olmalarına gerektiğine de işaret eder. İşte meselenin inanç esaslarına yönelik kısmı da burada başlamaktadır.

İslam kelâmında yaratılışa dair incelemeler, genellikle, ilahî fiiller, evren ve insan planında ele alınmaktadır.¹³⁹ Yaratılış bahsi yaratılandan ayrı tutulamayacağı gibi bizzat fail olan yaratan ve O'nun sıfatlarından da ayrı

¹³⁵ Demir, *Kelâmda nedensellik*, s.39.

¹³⁶ Kazanç, Fethi Kerim, *Kelâm İlminde Yaratılış Teorileri ve Yoktan Yaratma*, <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/fkazanc/65069/KELAM>, [Erişim Tarihi:12.10.2020].

¹³⁷ Ankebût,29/19-20;A'raf,7/29;Rum,30/11;Burûc,85/13.

¹³⁸ Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, s.104.

¹³⁹ Arslan, Hulusi, “*Mâturîdi'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti*”, *Düşünce Yorum SBA Dergisi*, Malatya,2009, Sayı. 4, s. 72.

görülemmez. Allah'ı yaratma fiiliyle birlikte idrak edebilmek ancak O'na ait sıfatlarla birlikte konuyu ele almakla mümkün olur. Allah'ın sıfatları ve âkâid noktasında ortaya çıkan argümanları değerlendirmek de bu çerçevede ciddi bir sorumluluk arz etmektedir.

Ancak bu değerlendirmenin bir sonuca ulaşması için mutlaka fikri bir zemini oluşması ve iddia edilen her görüşün de benimsediği bir prensibinin bulunması gerekmektedir. İşte burada devreye kelâm sahasında önem arz eden itikâdi mezhepler girmektedir.

Kelâm ilminin doğuşundan bu yana fikrî taşıyıcılık görevini iki ekol üstlenmiştir. Bunlar Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelim ekolleridir. Kelâm ilmi içerisinde yaratma bahsinin fikri alanda tartışma konusu olmasında ise yine bu iki ekolün rolü büyüktür.¹⁴⁰ Âlemin hiçbir şeyden mi yoksa mevcut bir ezeli maddeden mi yaratılmış olduğu problemi Kelâm'da mâdumun bir şey olup olmadığı problemi altında ortaya çıkmıştır.¹⁴¹

Buradan sonra meseleyi alt başlıklar halinde her ekolün kendi içinde yaratma bahsi hakkındaki görüşlerini ayrı ayrı incelemek, meseleyi izâh edebilmek için daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

¹⁴⁰ Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, s.110.

¹⁴¹ Wolfson, Harry Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s.274.

3.1. Mu'tezile'nin Yaratma İle İlgili Görüşleri

Mu'tezile, İslâm tarihinde nazari kelâm ilmini ilk vaz'eden büyük ilahiyat ekollerinden birisidir.¹⁴² Gerek oluşum dönemi gerek sonraki dönemlerde mensuplarını ortaya attıkları fikirler sayesinde kelâm ilminde oldukça önemli bir yer edinmiştir.

Mu'tezile'yi bir ekol yapan onun benimsedikleri birtakım ilkelerdir. Mu'tezile mezhebinin ana fikirleri *beş temel esas* olarak tanımlanmaktadır. Bu esasları oluşturan ise Mu'tezile ekolünün altıncı tabaka kelamcılarında olan Ebû Huzeyl el-Allâf (ö. 235/ 849)'tır.¹⁴³ Allâf böylelikle ekolü güçlü temeller üzerinde oturtmayı başarmış ve kelâm da yeni teorilerin kapısını aralamıştır. Bu ilkelerden yaratma bahsiyle ilişkilendireceğimiz *esas* ise *Tevhîd* ilkesidir. *Tevhîd* ilkesine göre Allah birdir ve bir şeyden meydana gelmemiş, cevher ve araz değildir.¹⁴⁴ Cevher ve arazların ise Allah tarafından yoktan yaratıldığı görüşünü benimsemektedirler. Hatta Kâdı Abdülcebâr (ö. 415/1025), Mu'tezile mezhebinin filozofların benimsedikleri *heyûlâ* fikrini de kesin bir dille reddettiğini belirtmiştir.¹⁴⁵

Mu'tezile ekolü *tevhid* ilkesinde Allah'ın her şeyde bir ve tek olduğunu O'nun cevher ve araz gibi bölünüp birleşen bir varlık olmadığını, cismi kalıbı, şekli bulunmadığını savunmuştur. Yine Allah ezeli ve ebedidir. Meydana getirdiği şeyleri meydana getirmede bir yardımcısı yoktur. Mahlukâtı daha önce geçen bir örneğe göre yaratmamıştır.¹⁴⁶

Allâf, yukarıda zikrettiğimiz cevher ve araz kavramlarını sonradan yaratılan âlem için ilk kullanan kişidir. Cevher ve arazların bir araya gelmesiyle

¹⁴² Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s.121.

¹⁴³ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011, s.37-38.

¹⁴⁴ Eşâri, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l İslâmiyyin ve İhtilâfü'l Musallin)*, çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005, s.154.

¹⁴⁵ Esedabadi, Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1975, s.105,111.

¹⁴⁶ Eşâri, *İslam Mezhepleri*, s.154.

sonradan yaratılmışları yani âlemi meydana getirdiğini söyleyerek varlık teorisini ortaya koymuştur.

Bu teorinin en önemli kısmı ise *cevher-i ferd/ cüz'ün lâ yetecezzâ* kavramıdır. Kendisinin dışındaki cüzlerle birleşmesi ve cüzlerden ayrılması mümkündür. Allâf'ın teorisine göre Allah cismi tek bir parça olarak kalıncaya kadar birbirinden ayırabilir ve onun birleşik olma halini ortadan kaldırabilir.¹⁴⁷ Yani Allâf, her birini parçalara ayırdıktan sonra arazlardan uzak bir cüz kaldığını iddia eder. Ve bu cüz'ün de herhangi bir arazlar birleşmedikçe cisim olamayacağını bu sebeple de cüz'ün lâ yetecezzâ'nın cisim olmadığını tek başına bir töz, cevher olduğunu kabul etmektedir. Hatta Allah'ın o cüzü ayırmasını ve gözün o tek cüzü görmesini ve Allah'ın bizde o cüzü görme algısını meydana getirmesini mümkün görmektedir.¹⁴⁸

İslâm kelâmında Allâf ile birlikte yeni bir döneme girilmiştir. Kelâmda cüz'ü lâ yetecezzâ ile birlikte bir bölünme parçalanmanın ardından en son parçalanmayan bir cüz'ün olduğunu iddiâ ederek atomculuk fikrini ortaya atmıştır. Atomculuk fikri Mu'tezile'deki birçok kelâmcı tarafından kabul edilmiş bir teoridir.

Hemen belirtelim ki İslâm kelâmındaki atom nazariyesi Yunan atomculuğundan farklı olarak mekânîk bir yapıya sahip değildir. Yani bir dış müdahale olmadan cüz'ün kendi başıncılığı kabul edilemez.¹⁴⁹ Çünkü Yunan atomculuğundan farklı olarak İslâm kelâmcıları âlem ve âlemin meydana gelişine bir döngü, mekanik bir yapı, herhangi bir dış etki olmaksızın süregelen bir sistem olarak bakmıyordu.

Onların âlem noktasındaki anlayışını bir yaratıcı oluşturuyor ve âlemi her an Tanrı ve O'nun iradesiyle ve kudretiyle ilişkilendiriyorlardı. Allâf atom nazariyesiyle birlikte filozofların *heyûlâ* kavramıyla ortaya koydukları ezeli

¹⁴⁷ Bedevî, Abdurrahman, *Ebû Huzeyl el- Allâf'ın Dakâiku'l-Kelâm Anlayışı*, çev. Metin Yıldız, KADER, Ankara, 2013, cilt.2, sayı.11, s.284.

¹⁴⁸ Bedevî, *Ebû Huzeyl e- Allâf'ın Dakâiku'l-Kelâm Anlayışı*, s.285.

¹⁴⁹ Karadaş, *Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu*, KADER, Ankara, 2004, cilt.2, sayı.1, s. 67-68.

âlem anlayışlarını reddetmiştir.¹⁵⁰ Atom nazariyesini benimseyenlerin Allah'ın yaratma fiilinde hiç kesintiye uğramadığını O'nun yaratmasında süreklilik olduğunu kabul etmeleri Allah'ın irade, kudret ve tekvin gibi sıfatlarına dayandıklarını gösterir.

İslâm'da atom nazariyesi “tabiatın kendi kendine iş yapma gücünü reddederek bütün varlık ve fiillerin gerçek sebebi olarak Allah'ı gören” kelâmcıların nedensellik görüşünü açıklamak üzere geliştirilmiştir.¹⁵¹ Buna göre cevher ve arazlardan bir araya gelen âlemin yaratılmış yani sonradanlığına işaret ederek eşyadaki değişim ve sürekliliğinin nedenini açıklamaya çalışmışlardır. Âlemin sonlu ve hâdis olması fikrinden hareketle cevher ve araz kavramları üzerinden hem Allah'ın ezeliğine hem de yaratma sıfatına vurgu yaparak bir âlem tasavvuru ortaya koymuşlardır.¹⁵² Âlemi meydana getiren atomlar *cüz'ün lâ yetezezâ* yani bölünemeyecek olan son maddeye kadar bölünebiliyorsa âlemin de sonlu olması düşüncesini de kuvvetlendirmektedir.

Atomculuk Allâf ile birlikte kelâm ilminde âlem tasavvurunun ayrılmaz ögesi olmuştur. Böylece yaratıcıdan yaratılana götüren yani sonsuzdan sonluya işaret eden hudûs delilinin de destekçisi kabul edilmiştir. Evreni oluşturan öğelerin atomlardan yani sonlu bir maddeden olması fâile ihtiyaç olduğunu da göstermektedir. Hem bir Tanrı'nın varlığını hem yarattığı evrenin sonluluğunu destekleyen atomcu görüş hudûs delilinin ispatlamak için de kelâmcılara büyük kolaylıklar sağlamıştır.¹⁵³ Böylelikle hudûs delili atom kuramını doğrudan kendi dairesi içerisine almıştır. Âlemin sonluluğu konusunda bu iki delil iç içe değerlendirilmektedir.

Atom nazariyesi görüşünü Mu'tezile'nin, Eş'arîlerin ve Mâturîdîlerin çoğunluğu ittifakla kabul etmiştir.¹⁵⁴ Allâf'ın ortaya koyduğu bu kavramla

¹⁵⁰ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s.77.

¹⁵¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s.75.

¹⁵² Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s.75.

¹⁵³ Karadağ, *Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu*, s. 69.

¹⁵⁴ Ancak Allâf'ın ortaya attığı atomların sonlu oluşu iddiasıyla birlikte Bağdadî (ö.429/1037)'ye göre Mu'tezile'nin Huzeyliyye adlı fırkası aşırıya kaçarak cennet ve cehennem için de yok oluşun mümkün olduğu fikrini de savunmuşlardır. Bu sebeple Bağdadî Allâf'ı rezillik ve sapıklıkla itham

birlikte atomların sonsuz oluşunun yani cüzlerin sonsuzluğunun ne gibi problemlere yol açacağını da Neseî eserlerinde değinmiştir.

Neseî'ye göre cüzler yani araz olarak kabul ettiğimiz değışkenlik gösteren haller için bir sonsuzluk iddiasında bulunmak hardal tanesinin dağdan küçük dağın da hardal tanesinden büyük kabul edilemeyeceğini söylemekten farksızdır.¹⁵⁵ Çünkü cevher sahibi her şeyin cüzlerine sonsuzluk vermek, birinin diğerinden boyut, renk, hacim, yön bakımından da farkı olmadığını söylemekten başka bir şey değildir.

Ancak her ekolde olduğu gibi Mu'tezile'de de görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Allâf'ın öğrencisi aynı zamanda yeğeni olan İbrahim b. Seyyar en- Nazzam (ö. 231/ 835) onun atom nazariyesi fikrine karşı çıkmıştır. Çünkü Nazzam'a göre parçalanma hiçbir zaman son bulmaz bir eylemdir. Cüz sonsuz kez parçalara bölünür. Ne yok olur ne bölünme nihayete erer.¹⁵⁶ Ancak onun sonsuza kadar bölünme düşüncesi reel değil düşünsel, fikri alanda tasavvur edilebilecek bir ayırım olduğunu savunmaktadır.

Yine Nazzam, Allâf'ın bahsettiği gibi renk, tat ve koku gibi arazları yani cüzleri kabul etmeyip sadece cisimlerde hareketi kabul etmektedir. Atomcuların, araz olarak isimlendirdiği renkler, tatlar, kokular, sesler, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi nitelikleri Nazzam, cevher türünden iç içe geçmiş (mütedâhil) latif cisimler olarak isimlendirmektedir.¹⁵⁷ Bunlar cisimlerde tabiatları gereği vardır sonradan ortaya çıkarlar.¹⁵⁸

İslâm düşüncesinde böyle bir tabiat iddiasının farklı tezahürleri bulunmaktadır. Özellikle *tab'* kavramını ortaya koyduğu iddia edilen Câhız (ö.255/869), kişide ve nesnede tabiatı gereği bulunmasının zorunlu olduğunu

etmiştir. Bkz. Bağdadî, Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s.111

¹⁵⁵ Neseî, *Tabsıra*, I/65,70.

¹⁵⁶ Bedevî, *Ebû'l- Huzeyl e- Allâf'ın Dakâiku'l-Kelâm Anlayışı*, s. 286.

¹⁵⁷ Eşâri, *İslam Mezhepleri*, s.259

¹⁵⁸ Kandemir, Ahmet Mekin, "*Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mu'cize (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme*", KADER, Ankara,2020, Cilt.18. ,Sayı.1,s.41.

kabul eder.¹⁵⁹ Câhız ve taraftarları cisimlerin zorunlu olarak bu tab' ile fillerini gerçekleştirdiğini savunurlar. Ateşin dumanının yukarı hareketi, taşın ağırlığının sebebiyle aşağı yönlü hareketi gibi hareketler de onların yaratılışları sebebi tabiatlarında bu özellikle yaratıldıklarından kaynaklanmaktadır. Hatta Câhız bilginin de kişide tab'an oluştuğunu iddia etmektedir.¹⁶⁰

Onlar için insanların davranışlarını da yönlendirmesine sebep olan tab' bir içgüdü gibi kabul edilebilir.¹⁶¹ Bir gözün görmesinin nesneye işaret etmesi yani dolaylı olarak görmeyi idrak etmesi buna örnektir. Ancak bu teori Allah'ın irade ve kudret sıfatlarıyla denk düşmemektedir. Bilgi kişide tab'an oluşuyorsa o zaman Allah'ın insana bahşettiği akıl, fikir ve tefekkür yetisinin anlamı olmaz dolayısıyla bu durum Allah'ın fiillerinde bir boşluk meydana getirirdi.

Bu sebeple ittifakla kelamcılar *tab'* veya *tabiatı* fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal nitelik olarak anlamışlar ve nesnelere mevcut bir tabiatın varlığını kabul etmeyi Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin önüne geçtiği düşüncesiyle reddetmişlerdir.¹⁶²

Nazzam'a göre atom yoktur.¹⁶³ Cismin sonsuzca bölünebilmesi mümkündür. Kelamcıların ittifakla kabul ettiği nazariyeye göre ise zaman, hareket, mesafeler atomlardan oluşur ve noktalardan ortaya çıkan mesafe

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, "Teklif"*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire, 1965, XI/327.

¹⁶⁰ Kadı Abdülcabbar, *Muğni, "Teklif"*, XI/327-329.

¹⁶¹ Tab teorisini Allah'ın yaratma fiilinde ve özgür irade bağlamında bir problem olarak gören bazı mu'tezili kelamcılar başka bir görüş ortaya koymuşlardır. Nazzam ve Kâdî Abdülcebbar'ın sadece hareket/ sukün için bir araz olduğunu kabul edip diğer arazları kabul etmemesi onların İtimâd teorsinin temelini oluşturur. Nazzâm, eşyanın tabiatında etkili olan sebeplerin varlığını kabul etmiş ancak Allah'ın dilediği anda bunlara engel olabileceğini ifade ederek mucizeye alan açmıştır. Çünkü varlığın tabiatında bu özellikler vardır yani Allah varlığı yaratırken bu özelliklerini de tayin ettiği bir zamanda ortaya çıkacak şekilde yaratmıştır. Ancak konumuzu sınırlandırmak açısından bu bahsi genişletmeyeceğiz. Daha fazla bilgi için Bkz. Altıntaş, Ramazan, "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu teorisinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması", KADER, Ankara, 2018, Cilt.16, Sayı.2 ; Cengiz, Yunus, "Nazzam'ın Doğa Hareketinde İtimâd Hareketi; Ne'liği ve İşlevi", Milet ve Nihal, İstanbul, 2014, cilt.11, sayı.1.

¹⁶² Demir, *Kelamda Nedensellik*, s. 100.

¹⁶³ Nazzam cevher ve arazları kabul etmekte, âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiği görüşünü de savunmaktadır. Ancak onun atomu reddetmesi arazların sürekli yaratılma göstereceğine dair bir itirazdır. Bkz. Şehristani, Ebu'l-Feth Tacüddin Muhammed b. Abdülkerim, *Milet ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul, 2015, s.65.

çizgisinde sürekli yaratılıp yok edilen atomlar mevcuttur.¹⁶⁴ Ancak cüz'ün sonluluğunu reddettiği için hareket etme/ yer değiştirmeyi nasıl gerçekleştireceğine dair hususta Mu'tezile'nin büyük bir kısmıyla birlikte Ehli Sünnet ittifakla Nazzam'ı eleştirmişlerdir.¹⁶⁵

Nazzam ise bu eleştiriye cevap verebilmek ve kendi görüşünü sağlama alabilmek için *Tafra* (*sıçrama*) teorisini ortaya koymuştur. *Tafra* kelime olarak sıçrama atlama gibi anlamlara gelmektedir. Nazzam'a göre sadece hareket sükûnun olması ve atomların sonsuz olması hareket etmeyi karmaşık bir hâle getireceği için böyle bir teori geliştirmiştir. Buna göre bir varlık A noktasından C noktasına gitmek için B noktasını atlayarak geçebilir.¹⁶⁶ Yani bir cisim bir mekândan sonra ikinci bir mekâna uğramaksızın üçüncü başka bir mekâna uğrayabilir. Cisimde bu hareket imkânını sağlayan *tafra* teorisidir.¹⁶⁷

Şehristâni, Nazzam'ın tafra teorisini yürüme ile sıçrama arasındaki fark, zamanın hızı ve yavaşlığına bağlıdır. Hareket zaman ve mekânla ilişkilidir. Zamanın birimi ise an'dır. Tafra ise hareket eden şeyin genellikle kendisi için kararlaştırılan zamanın en az diliminde bir yerden başka bir yere uğramasıdır şeklinde izah etmektedir.¹⁶⁸

Tüm kelâmcılar gibi yoktan yaratmayı kabul eden Nazzâm, diğerlerinden farklı olarak yoktan yaratmanın açıklamasını atomculukta değil, onun yerine ikâme ettiği *kümûn* teorisinde bulmuştur.¹⁶⁹ Terim anlamı olarak bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (araz) cisimde bil kuvve var olmasıdır.¹⁷⁰ Bu teoriye göre bir madde önce ve sonra fark etmeksizin her zaman diliminde ortaya çıkacak yapılarını da kendinde barındırarak ilk meydana çıktığı anda bu şekilde var kılınmıştır.

¹⁶⁴ Düzgün, *Allah-Alem İlişkisi*, s.90.

¹⁶⁵ Hitap olarak eserde bizzat Nazzam veya diğer kelamcılarının isimleri zikredilmemiş fikirlerinden dolayı Eş'âri onları Râfiziler olarak adlandırmıştır. Bkz. Eş'âri, *İslam Mezhepleri*, s.79-80.

¹⁶⁶ Düzgün *Allah-Alem İlişkisi*, s.90.

¹⁶⁷ Eş'âri, *İslam Mezhepleri*, s. 80-81.

¹⁶⁸ Şehristani, *Milel ve Nihal*,s.65; Nasiri, Naidier Albert, *Evrende Hareket*, çev. Hasan Türkmen, Eskiye Dergisi, Ankara, 2015, Sayı.30, s.191.

¹⁶⁹ Koloğlu, "*İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma*", UÜİFD, Bursa,2008, Cilt.17, Sayı.1, s. 194.

¹⁷⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "*Kümûn*", DİA, XXVI/552.

Yani Nazzam'a göre, Allah insanları, hayvanları, bitkileri, canlı ve cansız bütün varlıkları bir vakit içerisinde yaratmıştır.¹⁷¹ Bu yaratma atom nazariyesindeki gibi her an bir yaratma halinde olan Tanrı anlayışının dışındadır. Çünkü Nazzam'a göre Tanrı âlemi bir seferde her şeyiyle birlikte meydana getirmiştir. Dilediği bir zamanda da ortaya çıkacaktır. Ancak zaman içinde öncelik ve sonralık göz önünde bulundurularak o vakit tâyin olana kadar gizlenmişlerdir. Allah bütün varlıkları tek bir vakitte yaratmış ancak arazları yani hareket ve özellikleri gizlendikleri yerden hangi vakitte tâyin olduysa o zaman ortaya çıkmıştır. Nazzam'ın ortaya koyduğu bu teori *kümûn- zuhûr teorisi* olarak isimlendirilmiştir. Kümûn, İslâmi terminolojide bir cismin diğer bir cisimde veya bir arazın bir cisimde bil kuvve var olması olarak tanımlanır. Karşıtı zuhûr; cisimde bil kuvve bulunan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması yani gizli olanın ortaya çıkması olarak tanımlanmaktadır.¹⁷² Eşyadaki öncelik ve sonralık eşyanın yaratılışında değil, gizlendikleri yerden meydana çıkışlarındadır.¹⁷³

Nazzam'ın bu teorilerini ortaya koymasının bir sebebi de savunduğu argümanları güçlendirmektir. Yine Nazzam'a göre var kılma fikri yeterli olup o yokluk, yok olma, yok etme düşüncesini anlamsız kabul etmektedir. Çünkü Nazzam'a göre yokluk duyular alanında bir gerçekliği olan ve kabul edilebilen bir şey değildir. Yokluk bir gerçeklik değil var etmeme hâlidir¹⁷⁴.Varlık, var olma gibi sabit düzlemde ve uzayda bir gerçekliğe karşılık gelmeyen yokluk Nazzam'a göre kabul edilemez. Nazzam'ın yokluk fikrini benimsemesinde, yaratmada süreklilik görüşünü reddetmesinin etkisi de oldukça büyüktür. Eğer yokluğu kabul etmiş olsaydı Allah'ın evrende birşeyleri devamlı var etme ve yok etmesinin mümkün olacağını da kabul etmesi gerekirdi. Sonuç olarak atomculuk fikrini ve yokluk kavramını reddederek Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının yaratmada

¹⁷¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s 165.

¹⁷² Topaloğlu, Bekir ;Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, Ankara, 2015, s.193.

¹⁷³ Buna göre Adem'in yaratılışı oğlundan, annenin yaratılışı da çocukların yaratılışından önce değildir. Nazzâm'a göre bu ortaya çıkış, yaratma değil, "zuhûr"dur. Nazzam ve Cahız kümûn teorisi bağlamında bazı aşırı görüşlerde bulunmuşlar ve bu sebeple kendi ekollerinde bile eleştirilere maruz kalmışlardır. Bkz. Işık, Kemal, "*Nazzâm ve Düşünceleri*", İİED, Ankara , 1977, Sayı.3, s.113.

¹⁷⁴ Karadaş, Çağfer, *Allah-Âlem ilişkisi*, s.274.

süreklilik kavramlarının dışında hareket etmiş ama gelecek olumsuz iddialar için de çeşitli argümanlar üretmeyi ihmâl etmemiştir. Nazzam bu davranışıyla teorisine yöneltilecek eleştirilerinin de böylece önüne geçmiş olmaktadır.

Öyle anlaşılmaktadır ki Nazzâm'ın atom nazariyesi görüşü her an süreklilik arz eden yaratma fiilini Allah'a nispet etmekten uzaktadır. O âlemdeki her şeyin bütün formlarıyla birlikte tek seferde yaratıldığını savunmak için bu teoriyi desteklemektedir. Ona göre Allah kâinatı bir anda yaratmıştır ve eşyanın (maden, nebat, hayvan, insan) varlık alanına çıkması diğerlerinden önce değildir. Allah eşyayı ilk yaratma anında birbirinin içinde gizlemiştir. Öncelik ve sonralık yaratılışında değil ortaya çıkış sırasındadır.¹⁷⁵ Nazzam ile birlikte atomculuk fikrini reddeden *kümûn* teorisini savunan bir diğer kelâmcı ise İbn Hazm (ö. 456/1064)'dır. İbn Hazm âlemi oluşturan yapıtaşlarını Nazzam'ın maddenin sonsuzluğu ile belirledikten sonra atomculuğun temeli olan cüz-i lâ yetecezzânın varlığını da reddetmiştir.¹⁷⁶

İbn Hazm kendisinden yaklaşık iki asır önce yaşayan Nazzam'ın kümûn görüşünü delillendirmek için birtakım iddialarda bulunmuştur. Ona göre Allah âlemi bir anda tek bir yaratmayla toptan yaratmış daha sonraki değişim ve süreklilik yeni yaratılış ile gerçekleşmiştir.¹⁷⁷ İbn Hazm'a göre Allah'ın belirli tabiatlarda yarattığı âlem de süreklilik esastır. Allah, varlığı hiçbir anda yok etmeksizin eşyanın sürekliliğini sağlar. Bu da illet-malul ilişkisini zorunlu kılmaktadır. Yani sebep sonuç ilişkisinin oluş devam ettiği sürece zorunluluğunu savunmaktadır.¹⁷⁸

Ona göre yaratma bir defaya mahsus olup varlıkların hareket ve sükûnunu sağlayan özellikler bu yaratılışta nesnelere bünyesine konulmuştur. Söz gelimi, odunda yanma, ateşte yakma, gıdalarda beslenme özellikleri onların içine

¹⁷⁵ Bağdâdî, *Farklar*, s.87.

¹⁷⁶ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s.174.

¹⁷⁷ Karadağ, *Cağfer, Allah-Âlem ilişkisi*, s.273

¹⁷⁸ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 120.

yerleştirilmiştir. Farklı etkileşimlerle birlikte bu özelliklerin ortaya çıkması ise zuhûr safhasında gerçekleşmektedir.¹⁷⁹

İbn Hazm'ın bu görüşü başka bir açıdan bakıldığında Allah'ın iradesine bir sınırlandırma getirdiği için özellikle Eş'arîler tarafından eleştirilmiştir. İbn Hazm, Eş'arîlerden farklı olarak varlıklara cins ve türler olarak bakmakta ve varlıklar arasındaki ilişkiyi de nedensellik ilkesine göre açıklamaktadır.¹⁸⁰

Hemen belirtmeliyiz ki Nazzam'ın kumûn nazariyesini destekleyen İbn Hazm, tafrâ teorisinde onunla aynı görüşe sahip değildir. Çünkü İbn Hazm maddenin sonluluğunu farklı şekilde ele almaktadır.¹⁸¹

İbn Hazm, atomcuların ortaya koyduğu, 'hareketin mümkün olması ancak bölünemeyen cüzlerin varlığına bağlıdır' şeklinde özetleyebileceğimiz düşünceyi reddetmektedir. O, atomcuların teorik ve soyut olarak ulaştıkları bu düşünceye karşı, pratik ve somut temellere dayalı olarak tepki verir.¹⁸² O halde bu satırlardan İbn Hazm'ın "cevher" kavramını kabul ettiği ve kullandığı ortaya çıkmaktadır. Fakat onun kullandığı cevher kavramı, klâsik atomcu kelâmcıların bölünemediğini ve maddenin temel yapıtaşısı olduğunu iddia ettikleri cevher değil, âlemde gördüğümüz cisimlerdir.¹⁸³

Mu'tezile'nin benimsediği cisimlerin bir tabiatının olduğu görüşü Ehl-i Sünnet tarafından eleştirilmiştir. Hatta en sert tavır Mâturîdî ve Nesefî'den gelmiştir. Öyle ki Mu'tezile'yi bu görüşlerinden dolayı âlemin kıdemini savunan felsefecilere ve düalistlere benzeterek ithamda bulunmuşlardır.¹⁸⁴ Nesefî de özellikle Nazzam'ın bu görüşüne işaret ederek onu tabiatçılara benzetmiştir.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Topaloğlu ;Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* s.193.

¹⁸⁰ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 118.

¹⁸¹ Bkz. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1996, V/189.

¹⁸² Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 176.

¹⁸³ İbn Hazm ilk aşamada klâsik kelâmın ikili çözümlemesini kabul etmiş gözükmekteyse de, aslında onun 'cisim' olarak adlandırdığı şey, klâsik kelâmın 'cevher'inden farklı bir şeydir. İbn Hazm Nazzam'dan farklı olarak arazların varlığını kabul etmektedir. Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", UÜİFD, Bursa, 2007, Cilt.16, Sayı. 2, s.173.

¹⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s. 180.

¹⁸⁵ Nesefî, *Tabsıra*, I/59-60.

Ancak bu ithamın İbn Hazm'ın düşüncesinin tam olarak anlaşılmasından kaynaklandığı da bir ihtimaldir. Çünkü İbn Hazm, bu tabiatın cisimlerde bağımsız bir şekilde var olmadığını, kendi başına hareket edemeyeceklerini ve bir yaratıcı olmaksızın onların varlık gösteremeyeceklerini de vurgulamıştır.¹⁸⁶ Nesnelere kendi fiillerini yaratmaya muktedir değildirler. Fiiller eşya dışında üstün bir varlık tarafından yaratılmıştır. Bu varlık da ilahi irade ve sonsuz yaratma gücüne sahip olan Allah'tır.

Öyle görülmektedir ki Mu'tezile içerisinde yaratma bahsi üzerine kurulan teorilerin tümünü ele almak mümkün değildir. Ancak ortaya konulan çeşitli teorilerin sebepleri üzerine birkaç değerlendirme yapmak mümkündür. Allah'ın yaratma fiili üzerinde şekillenen bu teorilerle birlikte O'nun sürekli devam eden sonsuz bir yaratması olup olmadığı konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Atomların sonsuz olup olmaması, cüzlerin bölünüp parçalanıp tekrar birleşmesi gibi hususların merkez noktası ise Allah'ın iradesi ve kudretinin yaratma sıfatına olan ilişkisine dayanmaktadır. Aynı zamanda âlemdeki oluşu nedensellik ilkesi üzerinden değerlendiren Mu'tezili kelâmcıların temelinde aynı sebepler her zaman aynı sonuçları doğurmaktadır ilkesi de yer almaktadır. Çünkü âlemde varlıklar bir tabiata sahiptir ve cisimdeki tabiat daima aynı hareket üzerinde devam eder.

Allah evreni mükemmel bir ölçü ve düzene göre tayin etmiştir. Bunun değişkenlik göstermesi ve illet-malul çizgisinin olmadığını iddia etmek evrende bir düzensizliğin, bozulmanın olduğunu kabul etmektir. Bu da yaratıcının yaratmasında bir noksanlık olduğunu düşünmektir. Allah noksan ve eksik yaratmaktan uzaktır ve tüm bunlardan münezzehtir.

3.2. Eş'ârîlerin Yaratılış İle İlgili Görüşleri

Eş'ârîler, âlem üzerinde yoktan yaratmayı ittifakla kabul etmektedirler. Ancak onlar bütünüyle Mu'tezile'nin benimsediği nedensellik ilkesinin karşısında katı bir duruşa sahiptirler. Özellikle eşyanın sıcaklık, soğukluk,

¹⁸⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, V/182.

hareket, sukûn gibi bir takım tabiatları olduğunu kabul edenleri de sert bir dille eleştirmektedirler. Eş'ârilere göre âlemde bir tabiat yoktur.¹⁸⁷

Arazların sürekliliğini reddeden Eş'ârîler Nazzam'ın bu görüşüne karşı bir takım deliller getirmiştir. Arazların devamlılığı düşünülemez. Aralarında kesintisiz bir boşluk olmadan sürekli bir yaratma mevcuttur. Bir bekâ söz konusu değildir. Allah bir cismi yok etmeyi dilediği zaman onda bir bekâ yaratmayarak onu yok edeceğini iddia etmiştir.¹⁸⁸ Arazların durumunda da bu böyledir. Allah arazlarda bekâlık yaratmadığı için onlar kesintisiz olarak yeniden yaratmayla vukû bulurlar.

Eş'ârî, tabiatta meydana gelen hadiselerin belli bir tabiat doğrultusundan ya da nesnelere i'timâdlarından mütevellid olarak gerçekleştiği fikrini nedenselliği çağrıştırdığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre tabiatta gerçekleşen tüm olaylar Allah'ın aracısız bir şekilde iradî olarak doğrudan yaratmasıyla meydana gelmektedir.¹⁸⁹ Eş'ârî'ye göre birtakım sebepler her zaman ve mekânda yine aynı sonuçları meydana getirmez. Çünkü nedensellik ilkesine dayanan bu teorinin arka planında ilahi iradenin işlevselliğini kısıtlamak söz konusudur. Evrende meydana gelen her şeyi bir nedensellik düzleminde değerlendirmenin her zaman aynı sonuca ulaştırması mümkün değildir.

Sünnî Kelâmcılar ittifakla ulûhiyet alanında nasıl ki zorunluluk fikrini reddetmişlerse tabii/ tabiat alanında da bu zorunluluğa karşı çıkmışlardır. Çünkü tabii alanda zorunluluğu kabul etmek sebep-sonuç arasındaki zorunluluğu, yani determinizmi benimsemek anlamına gelir.¹⁹⁰ Bu durum ise âlemin Allah'ın bir irade ve tercihi sonucu meydana geldiği düşüncesini zedelemektedir. Zorunlu nedensellik düşüncesi Allah'ın fiillerinde bir icbar olduğu sonucuna da ulaştırması bakımından Eş'ârîler tarafından ittifakla reddedilmiştir.

¹⁸⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, V/115.

¹⁸⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* s. 402-403

¹⁸⁹ Yıldız, Metin, *Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi*, Marifet Dergisi, 2019, XIX. Sayı 2, s. 533.

¹⁹⁰ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s.131.

Bu sebeple özellikle Eş'arî kendi döneminden önceki Mu'tezili kelâmcıların bir kısmını işaret ederek benimsedikleri görüşlerini eleştirmiştir.¹⁹¹ Eş'arî kelâmında Allah-âlem ilişkisinin zorunlu bir ilişki olmadığı bilakis iradî ve ihtiyarî bir ilişki olduğu ısrarla vurgulanmaktadır. Aynı şekilde âlemde cereyan eden olaylarda sebep ve sonuç ilişkisinin de olmadığı özellikle vurgulanmaya çalışılmaktadır. Bunun temel nedeni ise kadir-i mutlak, faili muhtar ve mürid-i bizzat olarak nitelendirdikleri Allah Teâlâ'nın fiillerinde özgür olduğunu kabul etmeleri ve yaratmış olduğu âlemdeki iş ve işleyişin de O'nun kudret, ihtiyar ve iradesinden bağımsız görmemeleridir.¹⁹²

Mu'tezile'nin nedensellik ilkesinin karşıtı olarak Eş'arîler de *âdet teorisini*¹⁹³ benimsemişlerdir. İslâmî terminolojide *âdet* veya *âdetullah* olarak kullanılan bu kavram Allah'ın iradesiyle birlikte meydana gelen tabiat olaylarının ancak yine Allah'ın iradesiyle var olduğu ve O'nun iradesiyle değişebileceğini ifade etmektedir.¹⁹⁴

Eş'arî Allah Teâlâ'nın yarattığı bir şeyin tersini de yaratabilecek bir kudret ve iradeye sahip olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹⁵ Mu'tezile'nin nedensellik ilkesi ve kümûn teorisinde vurguladığı sebep-sonuç ilişkisinin ve birden yaratma düşüncesinin sonuçlarının İslâm Kelâmında bir takım problemler doğuracağını vurgulamışlar ve Allah'ın yaratma sıfatına böyle bir sınırlama getirmenin kişiyi deizm ağına düşüreceğine de işaret etmişlerdir. Bu sebeple âdet teorisinde Allah'ın irade ve kudretine alan açmışlar nedensellik ilkesinin zorunluluğunu ortadan kaldırarak Eş'arîlerin ittifakla benimsedikleri bir teoriyi ortaya koymuşlardır.

¹⁹¹ Basra Mu'tezilesi içinde yıllarca kaldıktan sonra onlardan ayrılan Eş'arî de Basra Mu'tezilesinde olduğu gibi zorunlu bir nedenselliği barındırdığı gerekçesiyle tab' düşüncesine karşı çıkmıştır. Ancak o, Mu'tezile'nin kullanmış olduğu i'timâd ve tevellüd kavramlarının da benzer şekilde zorunlu bir nedenselliği taşıdığı gerekçesiyle bu kavramlarla yapılan izaha karşı çıkmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Yıldız, Metin, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi*.

¹⁹² Yıldız, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi*, s. 537.

¹⁹³ Demir, *Kelâmda Nedensellik*,s.148. Birçok kelâm ekolünün hatta kelâmcıların farklılıklarıyla ortaya koyduğu âdet teorisi vardır. Ancak biz burada Eş'arîlere yer vermeyi tercih ettik.

¹⁹⁴ Topaloğlu; Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.14.

¹⁹⁵ Yıldız, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi*,s..542.

Özellikle Eş'arîlerin bu teoriyi oraya koyarken karşı çıktığı görüş Mu'tezile'nin cisimdeki özelliklerin yani tüm arazların içinde bulunması, zamanı geldiğinde de ortaya çıkması düşüncesidir. Eş'arîlere göre ateşin dumanıyla yukarı hareketi taşın ağırlığından dolayı aşağı doğru olan hareketi bu cisimlerin kendilerinden kaynaklanan zorunlu bir sebep vasıtasıyla değildir. Yaratıcı, ateşe yukarı doğru olan hareketi yerine aşağı doğru bir hareket ya da taşın aşağı doğru olan hareketi yerine onda yukarı doğru bir hareket yaratabilir.¹⁹⁶

Allah'ın iradesiyle birlikte âdet gereği var olan bir şeyin zıddı ilede meydana gelmesi mümkün bir durumdur. Bu durumlar Allah tarafından değiştirilebilir ve ondaki âdet ortadan kalkabilir. Çünkü ilahi kudret gereği bunun âdet üzere olan şekli ile tam tersinin vuku bulması imkân dâhilindedir. Eş'arî'ye göre atıldığı zaman taşın hareketlenmesi, atana ait bir eylem değil, Allah'a ait bir yaratmadır. Allah gitme fiilini yaratmadığında atılan taşın gitmemesi ile atılmadığı halde taşın gitme hareketinin yaratılması Allah için mümkündür.¹⁹⁷

Eş'arî kelamcılarının önde gelenlerinden Bâkılânî (ö.403/1013), tabiattaki gerçekleşen olayları bir düzene oturtmak açısından âdeti kabul etmekle birlikte bu konuda bir şerh de düşmüştür. Ona göre âdet sürekli değişen şeyler hakkındaki bilgisi ve durumu tekrar eden ve yenilenen kimseler için söz konusudur. Bu durum Allah için uygun değildir. Buna dayanarak ilahi varlık için "Allah bu konuda kendi âdeti dışına çıktı veya kendisi için olağanüstü bir şey yaptı" demek uygun değildir.¹⁹⁸

Eş'arî kelâmında âdet teorisi Allah'ın iradesi ve kudretini sınırlamamak amacıyla Mu'tezile'den farklı değerlendirilmiştir. Eş'arî örneğin cisimlerde bulunan bazı ayırıcı özelliklerini de belirlemiş ancak bu özelliklerin onlarda

¹⁹⁶ İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâti 'ş-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1987, s.264.

¹⁹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s.264-265.

¹⁹⁸ Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-Beyân ani'l-fırak beyne'l-kerâmâti ve'l-mu'cizât*, thk. Richard Mccarthy, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut, 1958, s. 50.

zorunlu şekilde hep aynı sonuca varacağı düşüncesini de reddetmiştir.¹⁹⁹ Yani hem ateşin yanma özelliğinin olduğunu vurgulamış Allah tarafından ateşin yaratılışında böyle bir vasfının olduğunu kabul etmiş hem de bu durumun tekrerrür etmesinin zorunlu olmadığını vurgulamıştır. Böylece mucizeye de yer açmıştır.

Bu duruma örnek olarak da Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında yanmamasını göstermiştir. Eğer nedensellik bir zorunluluk olsaydı Hz. İbrahim'in yanması gerekirdi. O halde Allah'ın kudret ve yaratmasına herhangi bir zorunluluk yoktur. Allah dilerse taşa ıslaklık, toprakta yanmalık gibi özellikler verebilir. Bu durumu bir ilkeye sığdırmaya çalışmak Allah'ın gücünü sınırlandırmaya çalışmaktır. Bu da muhaldir.

Eş'arî'ye göre yanıcı özelliği bulunan bir madde içerisindeki bu yanma fiilinin gerçekleşmesinin sebebi onun özelliğinden dolayı değildir. Çünkü fiilin gerçek sebebi o özellik değil fâil olan Allah'tır. Eğer Allah ateşin içerisine o yanmalık özelliğini o an yaratmasa fiilin gerçekleşmesi mümkün değildir. Yani âdet de değişebilir. Gerçek fail Allah'tır. Yanma fiilini ortaya çıkaran da O'dur.²⁰⁰

Eşârielerin Mu'tezile'deki kümûn teorisini reddetmesinin sebebi de budur. Allah için yaratıcılık fiilini sınırlandırmanın önüne geçmek için âdet teorisini benimsemişlerdir. Onlara göre Mu'tezile tek seferde külli bir yaratmayı savunmakla yanlışa düşmektedir.²⁰¹

¹⁹⁹ Bâkîllâni'ye göre Mu'tezile'nin bir kesimini işaret ederek âlemin dört tabi unsurdan (sıcak,soğuk,yaş ve kuru) oluştuğunu savunmak ve âlemde olan her şeyin bu dört unsurun birbiriyle etkileşimi ve bileşimiyle meydana gelmesini iddia etmek mümkün değildir. Çünkü bu bahsedilen sıfatlar arazdır eğer bunlar tabii unsur olsaydı ezeli olurdu. Yine arazlar zıddıyla bir arada bulunamaz. Bkz. Bernard, Marie, "Ta'b Kavramının Kelâmi Eleştirisi", Çev. Nur Betül Atakul, Din Felsefesi Açısından Mâtürîdi Geleneki İçerisinde, Edit. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık,İstanbul, 2016, s.589.

²⁰⁰ Kaplan, Ahmet, *Mu'tezile ve Eş'ariler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, HİÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum, 2018, s.84.

²⁰¹ Aslında Mu'tezile'nin bir kesimi tab' ve kümûn teorisinde aşırıya kaçmış olsa da diğer kesimleri kümûnla birlikte Eşârielerin benimsediği âdet teorisini de kabul etmektedir. Ancak Eşârieler bu konuda katı bir tutum sergilemektedir. Onlara göre Allah tarafından yaratılmış tabiatı ete, kana, kemiğe, sinirlere, damarlara, kıkırdağa, tene, tırnağa, saça dönüşür. İşte tüm bunlar Allah'ın yaratmasıyla olur. Yani, hurma çekirdeğinden hurma, meniden insan oluşur am, bu durum hurmanın

Sonuç olarak Mu'tezile de Eş'ârî de Allah'ın sıfatlarına sarılmaktadır. Ancak benimsedikleri yollar farklıdır. Mu'tezile âlemde var olan her şeyin bir illet- sebep zincirine bağlı olduğunu Allah'ın yaratmasında bir düzen ve sistem olacağını Allah'ın sebepsiz bir şey yaratmayacağını savunarak âlemdeki nedensellik ilkesinin varlığını açıklamıştır. Eş'ârîler mucize ve kerâmet gibi olaylara da yer verebilmek adına nedensellik ilkesini eleştirmiş ve her an bozulması da mümkün olan âdet teorisini benimsemişlerdir. Eş'ârîlerin bu görüşlerinin temelini Allah'ın fiillerinde hikmet olmasının zorunluluğunu kabul etmemeleri de desteklemektedir. Özellikle kelâm ekollerinde Allah'ın fiilleri konusunda yaratma bahsi üzerinde tartışılan bir diğer mesele de sıfatlar bağlamında bu fiilleri değerlendirmektir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın yaratmasında mutlak bir adalet ve hikmet bulunmaktadır ve bu sebeple yarattıklarının bir düzen içerisinde olması gerekir.

Ancak Eş'ârîler bu konuya karşı muhalif davranmakta, hikmeti Allah'a zorunlu kılmanın mümkün olmayacağını söylemektedir. Onlara göre Allah, herhangi bir illet ve maksada mebni hareket ederse, bu O'nun eksikliğine delalet eder. Çünkü fiili, bir maksat ve hikmete binaen yapmanın anlamı, o maksatla eksikliği tamamlamaktır.²⁰² Eş'ârîler Allah'ın yarattığında hikmet aramanın zorunluluğundan çıkararak yarattığı şeyin ahenk, düzen ve uyum içinde olmasını ancak Allah'ın lütuf ve ikramının tecellisi sonucuyla mümkün olduğunu savunmaktadırlar.²⁰³

ve insanın onlarda saklı (kâmin) olduğu anlamına gelmez, sadece Allah'ın çekirdeği uygun şartlarda hürmaya, meniyi de insana dönüşecek tabiatta yarattığını ve O'nun bu dönüşüme de her an yeni bir yaratmayla müdahale ettiğini gösterir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, V/183-186; Koloğlu, *İbn Hazm'da Kümûn Ve Yaratma*, s.202.

²⁰² Eş'ârî kelamcıları, kâfirlerin cehennemde ebedî kalmaları, bu dünyada yılanların ve akreplerin yaratılması vs. gibi Allah'ın bir kısım fiillerinde, hikmetin tasavvur olunamayacağını ileri sürerler. Bkz. Bağdâdî, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1928, s.150-151.; Yüksel, Emrullah, "İlâhî Fiillerde Hikmet", ATÜİFD, Sayı.8, Erzurum,1988, s. 47.; Arslan, *Mâturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti*, s.74.

²⁰³ Eş'ârîlerin bu noktada benimsediği diğer bir teori de lütuf teorisidir .Ancak konuyu burada sınırlamak yerinde olacaktır. İleri okumalar için bkz. Öge, Sinan, *İslam Kelamında Lütuf Teorisi*, Fecr Yayınları, Ankara,2015; Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları(Tehafütler Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara,2015; Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, Pınar Yayınları, İstanbul,2003.

3.3. Mâturîdîlerin Yaratılış İle İlgili Görüşleri

İslâm düşüncesi içinde önemli bir yeri olan Mâturîdî'nin özellikle İslâm kelâmının oluşum ve gelişiminde müstesnâ bir yeri vardır. Hem kurucusu olduğu ekolün hem de arkasından gelen bu ekole bağlı diğer mütekellimlerin orijinal düşünceleriyle birçok konuyu aydınlatması bu durumu kanıtlar niteliktedir.²⁰⁴

İslam inanç sistemini rasyonel yorumlamaya tabi tutan kelim geleneğinde Mâturîdî ekolünün zengin bir miras sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Mâturîdî'nin bu hususta bize teorik bir temel sunabileceğini düşünüyoruz²⁰⁵

Ehl-i Sünnet âkâidinde önemli bir yere sahip olan Mâturîdîlik, Allah'ın fiilleri ve özellikle âlemle arasındaki bağlantı üzerine ciddi değerlendirmelerde bulunmuş ve müntesibi olduğu her kelâmcı da bu değerlendirmelere kendi görüşlerini ekleyerek günümüze kadar getirilmesini sağlamıştır. Âlemin yoktan var olduğunu ve hâdis olup geçmişte herhangi bir zamanda var olmadığını da kabul eden Mâturîdîler,²⁰⁶ vehm ile âlemin ezelî olduğunu savunanların iddialarının da herhangi bir gözleme dayanmaması sebebiyle geçerli olmadığını açıklarlar.

Mâturîdî, özellikle Mu'tezile'den Nazzam'ın benimsediği tab' teorisine karşı çıkmıştır. Açık bir şekilde tabiatın bir sonucu olarak gerçekleşen fiillerin zorunlu olduğunu ve failin ihtiyarı ve seçimi sonucunda gerçekleşmemesinden dolayı Nazzam ve taraftarlarını faili olmayan fiil görüşünü benimsediklerini söyleyerek itham etmiştir.²⁰⁷ Bu sebeple kendi başına bir hareketin kaynağı olma fikrini ve âlemin yöneticisi şeklindeki tabiat düşüncesini kökünden reddeder. Çünkü hisle idrak edilen örneğin, sıcaklık, soğukluk gibi duyuların bir fiilin içinde bulunması tabiat teorisiyle açıklanabilecek bir durum değildir. Üstelik

²⁰⁴ Esen, Muammer, "Maturîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", AÜİFD, 2008, Sayı. 2, s. 12.

²⁰⁵ Arslan, Mâturîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti, s.72.

²⁰⁶ Uluç, İmam Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi s. 117.

²⁰⁷ Dhanani, Alnoor, "Mâturîdî ve Neseî'nin Atomculuk Anlayışı ve Tâbâî Kavramı," çev. Mehmet Ata, Maturidi Geleneki İçerisinde, s.609.

tabiatın sadece bir fiil içerisinde olduğunu söyleyerek âlemdeki çeşitliliği de açıklamak mümkün değildir.²⁰⁸

İmam Mâturîdî'ye göre tab'an olan bir şeyin statüsü irade değil, cebirdir. Konumu nesnelere hiçten yaratma derecesine ulaşmış bir varlığın fiilinin tab'an olması imkânsızdır. Bu sonuç bir yana, bir şeyin tab'an vücut bulması demek yaratıcısının başkasının hükmü altında olduğu ve doğrudan yaratma imkânından mahrum kalacağını göstermektedir. Bu durum da Allah'ın münezzehtir olduğu zaafılık belirtisini kabul etmektir.²⁰⁹

Mâturîdî'nin bu konuyu Allah'ın irade ve kudret sıfatı üzerinde oldukça hassas şekilde ele alarak değerlendirmesi Mu'tezile'den Nazzam'ın görüşlerini ele alırken de katı bir tavır takınmasının nedenini açıklamaktadır. Mâturîdî'ye göre evren bir deneme yanılma yöntemiyle kurulan varsayımsal hipotez değildir. Dolayısıyla fiillerin amaca uygunluğu, ahenk ve bir düzene göre oluşu da tab'a bağlı olması imkân dışıdır. Böyle bir durum bir tab'a değil sonsuz bir iradeye, kudrete ve şuura bağlıdır. Âlemde bir süreklilik bulunması bir zât sayesinde mümkündür.²¹⁰

Yine bu durumu "*Rahmanın yarattığında bir düzensizlik göremezsin*"²¹¹ ayetiyle delillendirerek evrendeki ahenk ve düzenin Allah'ın tab'a bağlı olmadığına işaret ettiğini açıklamaktadır.²¹²

Mâturîdîlerin, yaratma fiilini var olmayı yoktan, yokluktan varlık sahasına çıkarması olarak kabulü ve böyle bir iddiayı akli ve nakli delillerle desteklemesi, İslâm akâidinin temelinde Allah'ın yaratmasının alternatifsiz bir yaratma olduğunu koyduğunun açık işaretidir. Allah'ın yaratma fiilinin en büyük delili âlemi var etmesidir. Sünni kelâmında Allah'ın varlığını ve O'nun yaratmasını açıklarken kullanılan teorilerden biri de *hudûs teorisidir*. Hudûs teorisinde Allah'ın yaratma fiilinin taalluku olan evrendeki yaratılmış her şey

²⁰⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s.100-101.

²⁰⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s. 126.

²¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s.217.

²¹¹ Mülk, 67/3.

²¹² Mâturîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s. 41.

hâdis olarak, yaratıcı Allah'ı ise muhdis olarak kabul edilmektedir. Sonradanlık özelliği ancak yaratılmışlıkla olur ve her hâdisin de bir muhdisi bulunmaktadır. O halde yoktan var eden yaratıcı muhdis Allah'tır.

Eş'âriler Allah için kullanılan tüm yaratma sıfatlarının kendisinde ayrı ele almaktadır. Yani halk, ibdâ, san'a, i'cad, inşâ gibi fiillerin her birinin anlamını birbirinden farklı görmektedir.²¹³ Ancak Mâturîdîler ise bu fiillerin hepsini eş anlamlı, birbirinin yerine kullanıldığını kabul etmekte ve bu fiilleri *tekvin* sıfatının altında birleştirmektedirler.²¹⁴

Eş'âriler ve Mâturîdîler arasındaki farklardan bir diğeri de fiili sıfatların kadim olup olmadığı konusudur. Fiili sıfatlar konusu doğrudan Allah'ın yaratma fiiliyle ilintili olduğu için bu konudaki değerlendirmeler de önem arz etmektedir. Mâturîdî ve Nesefî bu konuda Allah'ın yaratmadan da yaratma fiiline sahip olduğunu, Hâlık sıfatıyla niteleneceğini ve yarattıklarına rızık vermeden önce de Rezzâk ile isimlendirileceğini belirtmişlerdir.²¹⁵ Çünkü yaratma fiili Allah'ın sıfatlarından ayrılacak bir fiil değildir. Allah'ın yaratma yani tekvin sıfatının kadim olmadığını kabul etmek *ilim, irâde ve kudret* gibi sıfatlarının da kadim olmadığını, sonradanlığını kabul etmek demektir. Bu da Allah ezelde irade sahibi olmadığını, ilim sahibi olmadığını ve kendisinde bir mahalde eksiklik bulunup yarattığını düşündürerek Allah'tan münezzeh kıldığımız noksanlığa götürmektedir.

Aslında Eş'ârî ve Mâturîdî arasındaki bu ayrılığın temel sebebi fiili sıfatlara ezililik verildiğinde taalluk ettiği şeyin de ezeli olacağı düşüncesidir. Eş'âriler tekvin-mükevven ayrımını ortadan kaldırmış yani tekvin ve

²¹³ Eş'ârî Allah'ın en özel sıfatı O'nun yaratma kudreti olduğunu ifade etmiş ve bu yüzden yaratma sıfatının her bir kullanımının inceliklere sahip olduğunu belirtmiştir. Yeşilyurt, Temel, "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Değerlendirilmesi", KÜİFD, Kastamonu, 2017, Cilt.1, Sayı.1 Nitekim ilk bölümde yaratma anlamında kullanılan tüm fiilleri ele alıp bu incelikleri de değerlendirmiştik.

²¹⁴ "Şunu bilmelisin ki tekvin, halk, tahlîk, icâd, ihdâs ve ihtirâ eş anlamlı isimler olup hepsi için yok olanı yokluktan varlığa çıkartmak şeklinde bir anlam verilir. Bu fiillerin arasından tekvin lafzını ise önceki âlimlerin kullanımını tercih etmek amacıyla seçilir." Nesefî, Ebu'l-Berakat Hafuziddin Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Umde fi Akideti Ehli Sünne ve'l Cemaâ*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Mısır, 2012, s.195.

²¹⁵ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 33.

mükevvenin aynı şey olduğu düşüncesini benimsemiştir.²¹⁶ İşte buradan doğan problem onları sıfatlar konusundaki ihtilafa sürüklemiştir. Mâturîdî'nin görüşüne göre Allah'tan başka ezeli ve kâdim olmadığını savunmak için bu fikri benimseyen Eş'ârî, sıfatların hâdis olduğunda sıfatlar olmadan Allah'ı eksiklikle nitelendirme çıkmazından ise kurtulamamıştır.

Fiili sıfatlar için hâdislik iddiasında bulunan Eş'ârî ve onu takip eden diğer kelâmcıların korumak istedikleri şey Allah'tan başka ezeli hiçbir şeyin bulunmadığı düşüncesidir. *Sıfatları zâtların ne aynı ne gayridir*²¹⁷ fikri üzerinde ittifak hâlinde bulunan Eş'ârî ve Mâturîdî'nin ayrıştığı nokta fiili sıfatlar üzerinedir. Allah'ın sıfatlarını kadim kabul etme, kadimlerin sayısının artmasına, hâdis kabul etme ise, Allah'ın kadimliğine zarar verme ihtimalinin söz konusu olmasına sebep olabilmektedir. Aslında bu meselelerin temeli, Allah'ın sıfatlarının zatının aynı veya gayrı olarak kabul edilmesine ve sıfatların tecellilerinin sıfatla özdeşleştirilmesine dayanmaktadır.²¹⁸

Eş'ârî ve Mâturîdî arasındaki ihtilâf Allah'ın fiili sıfatlarında ezeliyet iddiasında bulunmanın taalluk ettiği şeye de ezeliyet vereceği şüphesinden kaynaklandığını belirtmiştik. Özellikle yaratma bağlamında düşündüğümüzde bu iddia birçok sıfat için de hâdis olarak kabul edilirse Allah'ın fiillerinde bir sınırlamaya gitme tehlikesi de taşımaktadır. Bu sebeple Eş'ârîler konu üzerine tekrar bir değerlendirmeye gitmişler, bilhassa Bâkîllânî ve Gâzâlî (ö.505/1111) sonrası dönemde Mâturîdî'nin fikirleriyle ortak bir görüşe sahip olmuşlardır.²¹⁹

Mâturîdî'ye göre tekvin yani yaratma sıfatı eğer hâdis olsaydı, Allah'ın kâdim ve ezeli oluşuna hâlel getirilmiş olurdu. Çünkü hâdis olan bir şey ile birlikte olmak, hâdislik özelliğidir. Şüphe yok ki Allah zatı itibariyle ezeldir.

²¹⁶ Ebu'l- Berekât-en Neseî, *Şerhu'l-Umde*, s.195.

²¹⁷ Ehl-i Sünnet, Allah'ın sıfatlarının zatının aynı olmaması ile Allah'ın sıfatlardan mürekkep bir varlık olmadığını, gayrı olmaması ifadesiyle de Allah'ın sıfatlarının zatı gibi ezeli olması vurgulanmıştır. Bkz. Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, *Usulu'd-Din*, thk. Hans Peter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire, 2003, s.45-46.

²¹⁸ Baktır, Mehmet, "*Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu*", KADER, Ankara 2003, Cilt.1, Sayı.2, s. 97.

²¹⁹ Gâzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İtikad*, nşr. İbrahim Agah Çubukcu- Hüseyin Atay, Ankara, 1962, s. 159.

Allah hâdis bir şeyi zâtını nitelendirmekten münezzehtir. Eğer Allah tekvini belli bir zamanda yaratmış olsaydı o zaman Allah'ın ezelde sahip bulunmadığı sonradan vasıflandığı bir sıfat olarak kabul edilmiş olacak bu durum da Allah'ın sıfatlarında bir zaman içinde noksanlık olmasını gerektirecektir. İşte bu noktada Mâturîdî, Eş'ârîlerin iddia ettikleri tekvin ve Allah'ın fiili sıfatlarının hâdisliği meselesindeki görüşlerini Allah'ın zâtında hâdislere mahal kılma tehdidinden kurtarmak için eleştirmektedir.²²⁰

Eş'ârîlerin bu fikri benimsemesinin sebebi tekvin ile mükevven ayırımı yapmadan sıfatın taalluk ettiği şeyin ezeli olacağı endişesinden Allah'ın dışındaki şeylere ezellilik vermekten kaçınmaktır. Mâturîdîlerden Sâbûnî'ye (ö.580/1184) göre tekvin sıfatı mükevvenin aynı vehayut da mükevvenle kâim olursa bu durumda mükevvenin kendi kendine var olması söz konusu olurdu. Zirâ birinci durumda yaratma olduğu için yaratmanın aynısı olan yaratılanın da olması gerekirdi ki bu muhaldir. Çünkü bir fiil mef'ulünden önce gelir. Bu durumda fiil ve mef'ul aynîleştiği için imkânsız bir durum ortaya çıkmaktadır. İkinci durum da birinci durum gibidir.²²¹

Mâturîdî'nin Allah'ın yaratması konusunda benimsediği görüşün temellerinden birini de *hikmet* kavramı oluşturmaktadır. Mâturîdî'ye göre Allah'ın bütün fiilleri hikmet kapsamında değerlendirilir. Bu yüzden sadece ilâhi kudretin saf güç olarak ele alınmasıyla Allah- âlem ilişkisi tam anlamıyla açıklanamaz.²²² İmam Mâturîdî'deki hikmet kavramı Allah'ın kudret sıfatına etkisi bulunan bir konumda ele alarak ekolünün zeminini belirler.

Ona göre, Allah'ın meydana getirdiği yani tekvin sıfatına taalluk eden her hâdis olanın hikmet sıfatıyla da taalluku bulunur. Aslında teorik bağlamda düşündüğümüzde Mu'tezile'nin adalet kavramına verdiği misyonu Mâturîdî hikmet kavramına vermiştir. Mu'tezile için Allah'ın yarattığında her hangi bir

²²⁰ Sâbûnî, Ebu Bekir Nureddin Ahmed b. Mahmud, *Mâturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013, s.82-84.

²²¹ Sâbûnî, *Mâturidiyye Akâidi*, s. 84-85.

²²² Türker, Ömer, *Anlamı Tamamlamak- İslâm Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020, s.63.

kusur hata ve günah bulunmaz çünkü Allah adildir ve eksikliği yaratmaktan da münezzehtir.

Mâturîdî sıfatlar konusunda da *tekvin* sıfatının her zaman müstakil bir yerinin olduğunu iddia etmiştir. Hatta *tekvin* sıfatınının tezâhüründe Allah- âlem ilişkisiyle kadim- hâdis ilişkisini aynı denklemin içinde kabul etmiş ve dengeyi kurmayı amaçlamıştır. Mâturîdî'ye göre her oluş ikiyüzü olan madalyon gibidir. Yaratılmışa bakan yüzü hadis olsa da yaratıcıya bakan yüzü kâdimdir. Eğer bu ince ipli denge gözetilmezse tenzih- teşbih çizgisinde sapmalar meydana gelmesi mümkündür.²²³

Burada zikretmek gerekir ki *tekvin* bahsi Mâturîdî ile birlikte oraya atılan yeni bir durum değildir. Ekol oluşumu daha başlamadan hatta Ebû Hanife'ye kadar dayanan oldukça eski bir düşüncedir. Ebû Hanife *tekvin* fiilini Allah'ın sıfatlarının şeylere tecelli etmesi için bir bağlantı olarak kabul etmiştir.²²⁴

Mâturîdîlerin görüşüne göre Allah hâdis olmayan ezeli *tekvin* sıfatıyla muttasıftır ve tıpkı ilim, irade ve kudret sıfatlarında olduğu gibi *tekvin* sıfatının da ezeli olduğunu belirtmektedir.²²⁵ Eş'arîler ise *tekvin* sıfatını diğer sıfatlardan ayrı tutmayı o sıfata özel bir alan da açmayı gerekli görmemiştir. Eş'arî ekolüne göre *tekvin*, hakikî bir sıfat olmayıp, itibarî, izafî ve diğer fiilî sıfatlar gibi hâdis olduğundan Allah'ın zatıyla da kâim değildir. Zira onlara göre *tekvin* sıfatının rolü yaratmaktır. Hâlbuki kudret sıfatı bu fonksiyonu yerine getirmekte, dolayısıyla da başka bir sıfata ihtiyaç kalmamaktadır.²²⁶

Nesefî ise *tekvin* yani yaratma fiilinin ilim, irade ve kudret sıfatından bağımsız olduğunu bu sıfatların ancak *tekvin*/ yaratma ile bir şeye taallukunun bulunabileceğini belirtmiştir.²²⁷ Bilmek demek meydana getirmek değildir; dilemek demek ortaya koymak değildir; güç yetirmek demek yaratmak değildir. İşte bu yüzden *tekvin* sıfatına zaruriyetle ihtiyaç vardır.

²²³ Türker, Ömer, *Anlamı Tamamlamak* s. 64-65.

²²⁴ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.53-54.

²²⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, s.76.

²²⁶ Yeşilyurt, *Mâturîdlerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi*, s.14.

²²⁷ Nesefî, *Tabsıra*, I/ 307.

Yine Nesefî Eş'ârîlerin tekvin- mükevven ayrımı yapmadan bir şey ile taalluk ettiği diğer şeyi aynı olarak görmesine karşılık eleştirmiştir. Nesefî'ye göre tekvin fiilini emir hâli “kün”dür. “Kün” bir hitâbtır ve mükevvenden farklı birşeydir.²²⁸ Eğer emir ile emredilen şey bir olarak kabul edilseydi âlemin içinde cevher ve arazlarında ezeli kabul edilmesi gerekirdi ki bu muhal bir durumdur.

Sâbûnî aslında Eş'ârîlerin de Allah'ın “kün” hitabını kabul edip kâinatın varlığının da bu emre bağlı olduğunu kabul ederek pekâlâ tekvin fiilini kabul ettiğini de zikretmektedir.²²⁹

Yine Mâturîdîlerin tekvin sıfatının ezeli olduğu görüşüne getirilen eleştirilerden biri de tekvin ezeli ise ezelde de bir şeyi yaratmış olması gerekirdi. Bir fiil meydana getirmiş olması gerekirdi görüşüdür. Tekvîn'in ezelde mevcut olmakla birlikte, mükevvenin var olmamasından Allah'a acziyyet nispeti gerekir şeklindeki itirazlara Mâturîdî, acz, tekvînin belli bir zamanda gerçekleşmesi planlandığı halde gerçekleşmemesi durumunda söz konusu olur, şeklinde cevaplamaktadır. Buna karşılık varlıklar, vücut bulması planlandığı zamana tekvîn çerçevesine girmişlerse, burada aczden söz edilemez.²³⁰

Ekoller üzerinde değerlendirmelerde bulunduğumuz yaratma bahsinin birçok yönünü açıklamaya gayret gösterdik. Gelecek bölümde meselenin asıl ve son noktası olan Nesefî konusuna geçerek onun bu konudaki görüşlerini inceleyeceğiz.

²²⁸ Nesefî , *Tabsıra*, I/413. Hatta tekvin -mükevven ayrımı gözetilmezse küfrün de bil fiil yaratıcısı Allah olduğu gibi küfrü de Allah'a ait etmiş oluruz. Kulun hiçbir kudreti olmadan küfrü de Allah'a isnâd edilmiş olur ki bu durum muhaldir.

²²⁹ Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, s.86. Sabuni'ye göre tekvin-mükevvenin aynı olduğunu kabul edersek meselâ siyahlık mükevven olduğuna göre ve mükevven ile tekvin aynı şey olduğu için siyahlığın bulunduğu her mevsufta mutlak tekvinin de bulunması gerekir. Şu halde bir mevsufta yani zatta, siyahlık var diye onu siyah olarak vasıflandırırız, onun yaratıcı olduğunu da söylememiz gerekir. Allah'ı siyahla vasıflandıramayacağımıza göre onu yaratıcılıkla da vasıflandıramayız. Bu durumda sıfatla mevsuf nasıl aynı şey değil ise tekvin ile mükevven de aynı şey değildir. Bkz. Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, s. 89.

²³⁰ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 131; Yeşilyurt, *Mâturîlerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi*, s. 16.

İKİNCİ BÖLÜM

EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN YARATILIŞ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1. Nesefî'nin Zatî/Subûtî Sıfatlar ve Tekvin Sıfatı Konusundaki Görüşleri ve Eleştirileri

Mâtürîdî ekolünün ikinci kurucusu olarak kabul edilen Nesefî, temsilcisi olduğu ekole etkisi olduğu kadar gerek eleştirileriyle gerekse sunduğu düşünce sistemleriyle diğer kelâm ekollerine de kaynaklık etmiştir. Kelâm ekolünün Allah'ın sıfatları ve âlemle ilişkisini idrak etmek açısından zaruret arz eden yaratma/ tekvin hakkında da konuyu aydınlatan görüşleri bulunmaktadır.

Klasik kelamın Allah anlayışı ile ilgili önemli meselelerinden birisi de Allah'ın sıfatlarıdır. Kelamcılar İlâhi sıfatlar konusunu kendi mantık ve metotlarına göre ele alıp çözüme kavuşturma ve kendi metot ve görüşlerine göre değerlendirme yoluna gitmişlerdir.²³¹ Her metot farklı bir bağlamda ekolleri hatta kelâmcıları farklı yollara götürmüştür.

Mâtürîdî gibi Nesefî de sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zatî sıfatlar; hayat, kudret, işitme, görme, ilim, kelam, meşîyyet ve irade'dir. Fiili sıfatlar ise; yaratma, tekvîn, rızık verme, üstün kılmak, nimet vermek, ihsan etmek, merhamet, mağfiret ve hidayet etmektir.²³² Aslında tekvin sıfatı Mâtürîdîler içerisinde zâtî sıfatlar kategorisinde değerlendirilmektedir. Mâtürîdîlerde Allah'ın yaratması anlamında Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfat olduğu görüşü ilk döneme Ebu Hanife'ye kadar uzanmaktadır.²³³ Ancak müstakil bir şekilde tekvin sıfatına zâtî sıfatlar içerisinde yer verdiği de görülmemektedir. Dolayısıyla bu durum tekvini Allah'ın bir sıfatı olarak kabul eden ilk kişinin Mâtürîdî olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Mâtürîdî'den sonra

²³¹ Erdem, Hüseyin Sabri, "Ma'nevî Sıfatlar Üzerine", AÜİFD,Erzurum, 2003, Cilt.44,Sayı.1 , s. 69.

²³² Nesefî, *Bahru'l- Kelâm* , s. 35.

²³³ Ebû Hanîfe, *Vasiyyet*, İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri İçerisinde çev. Mustafa Öz, İFAV Yayınları,İstanbul,2015, s.67. Ebu Hanife'nin burada zikrettiği husus faziletli amellerin Allah'ın tahlîki ile olduğu meselesidir.

tüm Mâturîdî âlimler tekvin sıfatını benimsemiş ve kitaplarına almışlardır.²³⁴ Ancak Eş'ârîler için böyle bir durum olmadığından aralarında kategorilendirme hususunda ayrılık vardır.²³⁵ Bu sebeple tekvin ile subûti sıfatları ayrı şekilde ele alacağız.

Varlığı zorunlu ve Allah'ın kendisiyle nitelenmesi vâcib olan sıfatlarına zâti yani subutî sıfatlar denir.²³⁶ Eğer Allah hayy, âlim, kâdir gibi belirtilen sıfatlara sahip olmasaydı onların zıddıyla nitelenmiş olacaktı. Ayrıca Allah, yine bu sıfatlara sahip olmasaydı, Allah'a yaratılmışlık özellikleri atfedilmiş olacaktı. Kadim olan bir yaratıcı hakkında hâdislik özelliklerinin düşünülmesi ise imkânsız bir husustur.²³⁷

İlahî sıfatlar için tenzih/teşbih dengesini gözetirken aynı zamanda tevhid ilkesini de korumaya çalışan Neseî bu konuda tekvin sıfatının yaratılmış olduğunu kabul eden Eş'ârîleri ve Mu'tezile'yi eleştirmiştir.

1.1. Tekvin Mükevven Ayrımı

Eş'ârîlerin tekvin-mükevven ayrımı yapmadan hitap ile taallukunu bir tuttuğunu önceki başlığımızda incelemiştik. Onların bu konudaki delilleri Kur'ân-i Kerîm'de kullanılan hâlk kelmesinden kaynaklanmaktadır. Neseî, bu hususta Eş'ârîler'in naklî delillerine Tabsıra'da onları muhatap alarak cevap vermektedir. Eş'ârîler, Lokman Suresi 11. ayetinde belirtilen “ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ ” “İşte bu, Allah'ın yarattığıdır” anlamından yola çıkarak Allah'ın yarattığı şeylere *halk* denilmesini tekvin ile mükevvenin aynı oluşuna delil getirmişlerdir. Neseî, bu ve benzeri âyetlerin esasında *halk* kelimesinin mecaz yoluyla mahlûkat mânasında kullanıldığının inkâr edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira kudret ve

²³⁴ Aykaç, Mustafa, “Osmanlı Kelâmında Mâturîdîlik Vurgusu: Şerhu'l Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme”, KADER, Ankara, 2020, Cilt.18, Sayı.1, s.7-8.

²³⁵ Yağlı, Hikmet Mavil, Ebu'l- Muîn en Neseî'nin Fiili Sıfatlar Anlayışı, UÜİF, Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2004, s.33.

²³⁶ Kılavuz, Ahmet Saim, Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s.120.

²³⁷ Demir, Fatmanur, Mâturîdî- Neseî Karşılaştırılması Kitabü'- Tevhid ile Bahru'l-Kelâm ve Kitabü'- Temhîd Bağlamında, AÜİF, Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018, s. 30.

ilim kelimelerinde olduğu gibi mastarın mef'ûl yerine kullanılması dilde bilinen bir durumdur.²³⁸

Ayrıca Mâturîdîlere göre Kur'an'da Allah'ı yaratıcı olarak vasıflandıran her âyet Allah'ın tekvin diye bir sıfatının var olduğuna delâlet eder. Tekvin sıfatı diğer sıfatları gibi Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfatı olarak kabul edilmektedir.²³⁹

Yan anlamları asıl anlam olarak kabul edip bu şekilde âyetlere bakmanın kesin sonuçlara ulaştıramayacağını zikreden Neseî mecaz olan bir anlamı kat'î olan bir anlama tercih etmenin doğru olmayacağını belirtmiştir. Mecazdan çıkan anlamla ancak zan ile amel edilebilir. Bu durum fikhî alanda içtihatlarla kuvvetliyse elbette mümkündür. Ancak itikâdi alanda zan ile davranmak ve hakiki manayı bırakmak âkâid konusunda büyük sorunlara yol açabilmektedir. Neseî, hatta Eş'ârî'yi bu görüşünden dolayı Kerramilerden bile daha aciz düşündüklerini söylemiş ve onların cehaletleri mecazı hakikat sanmalarındadır şeklinde sert ithamlarda bulunmuştur.²⁴⁰

Konuyla ilgili Neseî'nin bir diğer açıklaması da meseleyi aydınlatmaktadır. Örneğin bir terzi düşünelim, terzi de terzilik vasfı yani dikiş dikme kabiliyeti vardır.²⁴¹ Ancak terzi bende bu sıfat var diye her zaman gömlek dikmek zorunda değildir. Meseleye döndüğünde Allah için ilim, kudret ve

²³⁸ Meylânî, Ayşenur, *Ebu'l- Muîn en- Neseî'nin Kelâma Dair Eserlerinde Eş'âriliğe Nisbet Edilen Görüşlerin Tespit ve Değerlendirilmesi*, 29 Mayıs ÜİF, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019, s. 56.

²³⁹ Neseî, *Tabsıra*, I/ 494.

²⁴⁰ Neseî, *Tabsıra*, I/533-534. Neseî, Eş'ârîler'in tekvinin ezeli kelâmı olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. Onlar için tekvin de mükevvenin aynı olduğuna göre mükevven ezeli kelâm ile gerçekleşmiş olur. Neseî, işte kendilerinin de bunun dışında bir iddiada bulunmadıklarını ifade etmektedir. Zira onlar da Allah'ın mahlûkatın yaratılmasına sebep olan ezeli bir sıfatı olduğunu iddia etmektedirler. Neseî'ye göre bu şahıs, tekvine kendileri ile aynı mânâyı vermekle birlikte onun ismini kullanmamıştır. Zira onlar da mükevven ile bir/aynı olan tekvine sebebiyet veren ezeli bir kelâm olduğunu kabul etmiş ancak bu ezeli kelâmın mükevvenin ezeliyetini gerektirmediğini söylemişlerdir. Neseî'ye göre bu dilsel bir hatadır. Neseî, bu zâtın böylelikle, hasımlarının düşüncesini onaylamış, onların iddia ettiklerine teslim olmuş, böylece kendi delillerini çürütmüş ve kendi aleyhine konuşmuş ve ayrıca iddia ettiği ilzam gereği kendini âlemin kudemini savunmaya sürüklemiş olacağını ifade eder. Bkz. Neseî, *Tabsıra*, I/562; krş. Meylânî, *Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Kelâma Dair Eserlerinde Eş'âriliğe Nisbet Edilen Görüşlerin Tespit ve Değerlendirilmesi*, s. 67-68.

²⁴¹ Neseî, *Bahru'l-Kelam*, s. 91.

yaratma sıfatının olması o sıfatı ezelden beri göstermesini zorunlu kılmaz. Allah tekvin emri hitabını dilediği zamanda gerçekleştirip yaratmakta irade sahibidir.

Eş'arîlere göre Allah'ın tekvin diye hakiki bir sıfatı yoktur. Tekvin yaratma hususunda kudret sıfatının taalluku olarak hakiki olmayan, itibari, hâdis bir sıfattır. Tekvin ile mükevven beraberdir, ayrılmaz. Her ikisi de hâdistir. Allah'ın tüm fiilî sıfatları kudret sıfatına râcidir ²⁴² Tekvîn ile mükevvenin aynı kabul edilmesi durumunda, Allah ile âlem arasında var olan 'yaratma' ilişkisi de anlamını yitirmektedir. Oysaki Müslümanlar arasında Allah'ın âlemin yaratıcısı oluşu konusunda ittifak mevcuttur. Şüphe yok ki yaratma, bizim Allah'a verdiğimiz bir vasıftır ve onun kendisiyle yaratıcı olacağı bir mananın varlığını gerektirir

1.2. Ta'addüd-i Kudemâ

Nesefî tekvin sıfatının ezeli ve kadim oluşu konusunda sadece Eş'arîleri eleştirmemiştir. Eş'arîler ve Mu'tezile'nin benimsediği fiili sıfatların sonradan yaratılmış olduğu hususunda da onları tevhîde zarar vermekle itham etmiştir. Özellikle Ebu'l-Huzeyl, Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve İbn Ravendî (ö. 301/913) işaret ederek onların tekvin konusundaki iddialarını açıklamıştır. Onlara göre tekvin sıfatı herhangi bir hadis olmadan hadistir. Yani bir mahalde hadisliği bulunmadan ve kimse tarafından yaratılmadan hadistir.²⁴³ Nesefî bu düşüncelerinin Mu'tezile'nin kendi benimsedikleri usullerine bile zarar verdiklerini ve kendi düşünceleriyle ihtilafa girdiklerini zikrederek bu durumun ne akıl ne nass ile açıklanabilecek bir husus olmadığını belirtmiştir.²⁴⁴

²⁴² Razi, *Münazaratü Fahreddin er-Razi fi Biladi Maverâünnehir*, thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Maşrik, ty., Beyrut, s.21-22; Aykaç, *Osmanlı Kelâmında Mâtürîdîlik Vurgusu*, s. 9.

²⁴³ Nesefî, *Tabsıra* I/107-108.

²⁴⁴ Mu'tezile sadece tekvin sıfatının değil kelâm sıfatının da sonradan meydana geldiğini yani mahluk olduğunu iddia etmektedir. Kelâm sıfatını tekvin gibi ezeli ve kadim olduğunu savunan Nesefî Mu'tezile'yi bu konuda da tenkit etmiştir. Nesefî, onlara karşı Kur'an'daki her ayet ve kelimenin Allah'ın ezeli kelimelerinden ibaret olduğunu vurgulamıştır. Eğer Allah ezelde kelâm sıfatına sahip bulunmasaydı ya zatından dolayı ya da bir manadan dolayı bu sıfatı taşımamış olurdu. Eğer zatından dolayı bu sıfatı taşımasaydı, bu sıfatı taşımamayı gerektiren zatın mütetekellime dönüşmesi düşünülemezdi. Başka bir manadan dolayı taşımıyorsa da bu mana yok olduktan sonra kelâm sıfatına sahip olmuş olabilir. Ama bu durumda da yokluğu kabul etmek gerekir ki bu da yaratılmışlık

Şayet ki onların benimsedikleri görüşlerini kabul etmiş olursa, eğer bir şey kimse yaratmadan hâdis oluyorsa o zaman âlemin bir yaratıcısının olmadığını iddia edenler de bu konuda söz sahibi olmaz mı? Âlemin kendi kendine var olduğu görüşünü benimseyenlerle Allah'ın tekvin sıfatı yaratılmadan hâdistir görüşünün ne gibi ayrımı vardır? İşte burada Nesefî Mu'tezile'yi yoldan sapmış bir ekol olarak görmektedir.²⁴⁵

Nesefî, tekvin sıfatı hakkındaki görüşünü Allah'ın zâtî/subutî sıfatları hakkında da devam ettirmiştir. Allah'ın zâtî sıfatları ezeli olarak ispatlanmadığı takdirde bunun izahı ve anlaşılması zor başka problemlere yol açacağını ve Allah'ın ulûhiyetinde noksanlığa sebep olması açısından da tenzihe aykırı olduğunu açıklamıştır. Nesefî'ye göre kadim olan sıfatlar Allah'ın dışında başka varlıklar olarak kabul edilmediği için onların kadimlik vasıfları itibarıyla ulûhiyette Allah'a ortaklar kabul edilmiş anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır.²⁴⁶

Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile ile Mâturîdîlerin ihtilaflarından biri subûtî sıfatlar meselesidir. Yukarıda başlıkta verdiğimiz tanımdan yola çıkarak subûtî sıfatlar Allah'ın evrende nasıl tasarrufta bulunduğunu ve evrenle arasında nasıl bir bağın bulunduğunu açıklamak açısından önem arz etmektedir. Çünkü Allah'ın subûtî sıfatlarının sonuçlarını kâinata ve yaratılmış her şeyde tecelli ederek görülmektedir. Mâturîdîlere göre Allah Teâlâ ezelde kudret, ilim, hayat gibi sıfatlarına sahip olmamış olsaydı, bu mükemmel âlemi yaratamazdı. Âlem var olduğuna göre, Allah'ın ezelden beri bu sıfatlara sahip olduğu aklen sabit olmaktadır.²⁴⁷

Mu'tezile ise subûtî sıfatları iki kategoriye ayırarak konuyu farklı şekilde değerlendirmektedir. *Mânevi Sıfatlar*; ismi fail siygasıyla türetilmiş bir şekilde kullanılan sıfatlardır. Âlim, Kâdir gibi kullanımlar meâni sıfatlar içinde kabul

alametidir. Eğer mana yok olmadan bu sıfata sahip olmuşsa mananın varlığıyla beraber, kelamın sonradan meydana gelmesi ve varlığı muhal olur. Krş. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm* s.46.

²⁴⁵ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm* s. 108.

²⁴⁶ Yalçın, Ebubekir, *Ebu'l- Muîn Nesefî'de Tenzih Düşüncesi*, İNÜİF, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2019, s. 81.

²⁴⁷ Yalçın, *Ebu'l-Muîn Nesefî'de Tenzih Düşüncesi*, s 81.

edilir. İkinci grup *meâni sıfatlar* ise masdar, kök siygalarla kullanılan ilim, kudret, kelam gibi sıfatlardır. Manalardan türetilmesi sebebiyle bu sıfatlara meâni ismi verilmiştir.²⁴⁸

Mu'tezile'nin Ehli Sünnet ile görüş ayrılığı bu noktada başlamaktadır. Çünkü Mu'tezile Allah'ın mânevi sıfatlarını kabul etmekte, manadan gelen meâni sıfatlarını ise kabul etmemektedir.²⁴⁹ Mu'tezile'nin benimsediği beş prensip ilkesinin ilki ve en önemlisi olan tevhîd ilkesine dayanarak meâni sıfatların Allah'ın ulûhiyetine hâlel getireceği endişesiyle kabul etmemiştir. Onlara göre Allah'a âlim, kâdir demek O'nu nitelemek için kabul edilir iken ilmi var, kudreti var demek yani meâni sıfat ile masdar anlamda kullanmak kâdimlerde çokluk manası taşımaktadır. Kâdimde çokluk ise Allah'ın tevhidine zarar vermektedir.

Mu'tezile'ye göre Allah âlimdir hükmü ile Allah ilim sahibidir hükmü aynı şey değildir. Çünkü subûtî sıfatlar ezeldir ve ilmi vardır denilirse O'nun zatından başka ezeli bağımsız bir şey vardır anlamı çıkmaktadır. Allah'a zatından başka sıfatı dahi olsa kâdim manalar nisbet etmek tevhîd prensibine aykırıdır.²⁵⁰ Bu yüzden Allah âlimdir ancak ilmi vardır şeklinde nitenemez olarak kabul etmektedir. Mu'tezile'nin bu endişesinin sebebi *ta'addüd-i kudemâ* yani kadimlerin çokluğu olarak bilinmektedir.

Sıfat- zât ilişkisi bakımından Mu'tezile'nin görüşlerinin temelinde Allah'ın sıfatları zatının ayındır düşüncesi vardır. Yani sıfatların Allah'ın zâtı ile kaim olamayacağını öne sürmektedir.²⁵¹ Elbette bu düşünceyle birlikte sıfatlara kâdimlik verildiğinde zâttan ayrı ezeli, kâdim şeylerin varlığını kabul etme endişesi de ortaya çıkmaktadır. Ki bu sebeple sıfatlara da araz gözüyle bakmaktadır.²⁵² Mu'tezile tevhid esasını zedelemeyi önlemek, kâdimlerin

²⁴⁸ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s121.

²⁴⁹ Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 2014, s. 232.

²⁵⁰ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s.121.

²⁵¹ Gölcük; Toprak, *Kelâm*, s.216.

²⁵² Nesefî, *Tabsıra*, I/117-118.

çokluğu fikrini reddetmek için sonuç olarak sıfatların hâdis olduğunu kabul etmiştir.

Nesefî burada Mu'tezile'nin iki düşüncesine de eleştiri getirmektedir. Öyle ki Mâturîdîlerin benimsedikleri Allah'ın sıfatları zâtının ne aynıdır ne gayridir düşüncesine ittifakta bulunmuş olsalardı ilk konuda böyle bir problemi daha da zorlaştırmadan basit şekilde çözeceklerdi.

İkinci konu ise kâdimlerin çokluğu hakkındadır. Kadimlerin çokluğu endişesiyle burada Mu'tezile tevhidi korumak adına yine tevhidi tehlikeye atmaktadır. Kâdimlik vasfını bir şeye verdiğimizde Allah'ın ulûhiyetine zarar vereceğini düşünmek Arap dilinin inceliğini göz ardı etmektir. Her kâdim olan aynı anlama karşılık gelemez. Nesefî bu konuda dilin inceliğini örnek göstererek konuyu açıklamaya çalışmıştır.

Nesefî, farklı mânâları olan “kadîm” isminin sadece Allah Teâlâ'ya tahsis edilerek yani örfte sadece yaratıcı için kullanılıyormuş gibi değerlendirilerek “kadîmler” denilmesiyle “ilâhlar” denilmiş olacağını kabul etmemekte ve karşı çıkmaktadır. O, kadîm kelimesinin halk dilinde birkaç mânâyâ geldiğini, Allah için kullanılanın zâtıyla kâim şartını taşıyan olduğunu beyan ederek bununla teşbihin söz konusu olmayacağını ifade etmeye çalışmaktadır. Ayrıca Allah'a ortak koşanlar bazen kadîm isminin herhangi bir mânâsını taşımayan bazı varlıkları bile ilâh olarak kabul ettiklerini açıklamak sûretiyle ulûhiyet ile kıdemlik arasında mutlak bir eşitliğin ve ayniliğin olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.²⁵³

Nesefî, Mu'tezile'nin “Allah'ın müstakil sıfatlarının olduğunu kabul etmek, kadimlerin çokluğunu kabul etmek anlamına gelir” düşüncesini eleştirir²⁵⁴ ve iki yönden bu eleştirisini gerekçeleriyle birlikte açıklamaktadır: İlk eleştirisinde Nesefî, Mu'tezile'nin, *kıdem* sıfatını Allah Teâlâ'nın en husûsi sıfatı olarak kabul etmelerine dayanmakta olduğunu belirtmiştir. Onlara göre, kıdem sıfatı hâdis olan ile kâdim olan arasındaki farkı ortaya koymak içindir. Ancak tek bu sebebe dayanarak kıdemi tek ezeli sıfat olarak ortaya koyması eksik bir temellendirmedi. Çünkü kadîm olanlar da kendi içinde zâtıyla kâim olan ve olmayan diye ikiye

²⁵³ Yalçın, *Ebu'l-Muîn Nesefî'de Tenzih Düşüncesi*, s. 105.

²⁵⁴ Nesefî, *Tabsıra*, I/263/264; *Bahru'l-Kelam*, s.93.

ayrılır.²⁵⁵ Onun için söz konusu bu bağlamda kâdimi tek kategoride kabul edip kıdem kavramını kendilerine göre değerlendirmeleri hatalıdır.²⁵⁶

Diğer eleştirisi ise zât ile sıfatın kâdimlik de denk olacağı endişesidir. Neseî'ye göre onlar iki şeyin denk olması meselesinde yanlış temellendirme yapmaktadır. Neseî, öncelikle benzerlikten bahsetmek için iki şey arasında aykırılık, uygunluk ve gayrılıkta şartların oluşması gerektiğini ifade etmektedir. Söz konusu kavramların tanımları göz önünde bulundurulduğunda zât ile sıfat arasında bu durum gerçekleşmez. Neseî bu konuya mümâseletin(benzerlik) oluşmasında dikkate alınan hususlarda da farklı görüşler olduğu için bu yargıyı yanlış bulur. Dolayısıyla sıfatların kabulü kadîmlerin çoğalmasına yol açar sözü Neseî'ye göre geçersiz bir hükümdür.²⁵⁷ Zirâ bu sıfatları ezelden beri zâtıyla kâim olmasaydı Allah muhdesleri kendinde barındırmış olacaktı.²⁵⁸ Ki bu düşünce Mu'tezile'nin tevhîd ilkesine de aklen aykırı bir durumdur.

Ehli Sünnet kelâmcılarına göre ilim, kudret, hayat, kelim, irade gibi subûti sıfatlar Allah'ın zatıyla kâim, kadîm birer manadan ibarettir ve bu sıfatlar zâtının ne aynıdır ne gayrıdır. Allah kendisini âlim ve kâdir olmakla vasıflandırmıştır ve bu sıfatlar yaratılmamış ezeli sıfatlardır. Bu sıfatlar müştak yani türetilmiş olması sebebiyle Arap dilindeki kâideye göre her müştak fiilin bir masdarı vardır. O halde müştak bir sıfatla nitelenen şeyin müştak ismin masdarı olan şeyle kâim olması gerekir. Öyle olmuş olmasaydı Allah kendini وَلَا يُحِيطُونَ²⁵⁹ ayetiyle sıfatlandırır mıydı? Neseî bu ayeti delil getirerek Allah'ın kendini ezeli ilmiyle nitelendirdiğini açıklamıştır. O'nun âlim ve kâdir oluşu ilim sahibi ve kudret sahibi oluşunu göstermektedir.²⁶⁰ Bu isimler bir zata nispet olunca o zatın tanınması için değil aynı zamanda nitelendiği şeyin o zatta olduğunu da belirtmek için kullanılır.²⁶¹

²⁵⁵ Yalçın, *Ebu'l-Muîn Neseî' de Tenzih Düşüncesi*, s. 105.

²⁵⁶ Neseî, *Tabsıra*, I/303/304; Yalçın, *Ebu'l-Muîn Neseî' de Tenzih Düşüncesi*, s. 106.

²⁵⁷ Neseî, *Tabsıra*, I/304.; Yalçın, *Ebu'l-Muîn Neseî' de Tenzih Düşüncesi*, s. 106.

²⁵⁸ Neseî, *Bahru'l- Kelâm*, s. 33.

²⁵⁹ Bakara, 2/ 255.

²⁶⁰ Neseî, *Tabsıra*, I/ 262; *Tevhîdin Esasları*, s. 44.

²⁶¹ Gölcük, Toprak, *Kelâm*, s. 212; Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdi Mezhepler*, Dergah Yayınları, yy.2014, s. 149.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, bu isimlerin masdardan türetilmiş olduklarını zikrederek bu isimlerle, türetmenin (iştikakın) kendisinden yapıldığı şeyin ispatının murad edildiğini söylemiştir.²⁶² Yani âlim gibi bir isimden kastedilen, bu ismin kendisinden türetildiği ilmin ispatıdır. İşte burada semantik yönden farklılık arz eden şey meselenin âkaid noktasında problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mesela âlim gibi bir isimden, Nesefî'de ve diğer Ehli Sünnet kelimelerinde olduğu gibi türetmenin kendisinden yapıldığı mana (ilim) mı yoksa Mu'tezile'de olduğu gibi bu isimle 'zat' mı kastedilecek veya ileride değineceğimiz gibi daha farklı bir anlayış sözkonusu edilebilecek midir? Zira Ehli Sünnet kelimeleri ontolojik manada olmasa da zat-sıfat ayrımıyla bu isimlerle sıfatın (mananın) ispatını söz konusu ederlerken, Mu'tezile böyle bir ayrıma girmeyerek bir başka ifade ile Ehli Sünnet'in anladığı manadaki sıfat anlayışını reddetmektedir.²⁶³

Konuyu özetlemek gerekirse Mu'tezile'nin Allah'a ait herhangi bir sıfatı reddetmesi Allah'ı sıfatlarından men etmek gibi bir sonuca yol açmamalıdır. Çünkü problem olan konu bu sıfatların Allah'a izafe edilip edilemeyeceğidir. Mu'tezile'nin tenzihî yaklaşımı dolayısıyla sıfatları hâdis kabul etmesi ve hâdis olanı da Allah'a izafe etmemesinden kaynaklanmaktadır.

Her ekol Allah'ın ulûhiyetini muhafaza etmeyi kendine düstûr edinmiştir. Yöntemlerin farklı olması yahut arada ihtilaflarının olması amaçlarının tevhidî koruma ilkesinden uzaklaştığını gösteremez. Aksine her bir koldan bu muhafazanın mücadelesini vermek için çalışmışlardır.

²⁶² Nesefî, *Tabsıra*, I/429, Nasıl ki yemek yiyenin masdarı yemek yemek ise, döven/dövülenin masdarı dövmek ise yaratmanın masdarı da yaratmaktır.

²⁶³ Erdem, *Ma'nevî Sıfatlar Üzerine*, s.70.

2. Nesefî'nin Allah'ın Yaratıcılığı ve Sudur Teorisi Hakkındaki Değerlendirmeleri

İslam dünyasında özellikle Tanrı, âlem, yaratılış gibi konular temelinde kelâmcılar ve filozoflar arasında birbirlerinden farklı fikirler ortaya atılmış ve ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Değerlendirmemizin bu başlığında da bu ihtilaflardan sudûr nazariyesi ele alınacak ve Mâturîdi gelenekteki karşılıkları incelenecektir.

Yaratma kavramı kelâmcılar için de filozoflar için de âlem ile birlikte kullanılmaktadır. Çünkü âlem ile kast edilen her şeydir. Âlemin meydana gelmesi kelâmcılar için Allah'ın sıfatlarıyla birlikte değerlendirilen bir husustur. Filozoflar için ise âlem, Allah'ın yetkinliği ve bilmesiyle birlikte ele alınmaktadır. Aslında kelâmcılar ve filozoflar evrende var olanın yani varlığın bir fâil aracılığıyla meydana geldiği hakkında ittifak halindedir. Ancak bu failin nasıllığı ve kendisi dışındaki varlıklarla bağlantısı söz konusu olduğunda farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Konuyu sağlam bir zeminde ele alabilmek için ilk önce İslâm filozoflarının yaratma bahsi üzerine ortaya koydukları teorileri inceleyerek ilerlemek yerinde olacaktır. İslâm felsefesine önemli şekilde yön veren varlık üzerine iki etken bulunmaktadır. Bunlardan ilki Aristoteles'in âlemin kıdemi ve Tanrı'nın muharrek (hareket veren) bir ilke olarak benimsediği metafizik görüşüdür. O hareket dolayısıyla âlemde değişim ve oluşum sürecinin başladığı kabul edilmiştir. Bu görüşle ilgili bahse ilk bölümde yer vermiştik. İkinci etken ise Plotinus (m.270)'un görüşüdür. Ona göre Tanrı hareket verici bir güç olarak değil bizzat varlık veren kadim bir ilkedir. Tanrı sudur silsilesinde ki alelade bir varlık değil, âlemin kendisinden sudur ettiği varlıktır. Bu teoriye göre tek gerçeklik Tanrı'nın mutlak bir olması ve kendisinden bir âlemin sâdır olmasıdır. Bu görüş ise oluş ve bozuluş sürecinin cisimler dünyasının dışında hâricî bir fâil sebep gerektirdiği düşüncesini doğurmuştur.²⁶⁴

²⁶⁴ Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, Edt. Mehmet Cüneyt Kaya, Ankara, İSAM Yayınları, 2017, s. 605.

Plotinus ile birlikte kavram olarak anlaşılmaya çalışılan ve İslâm filozoflarını da etkisi altına alan sudûr; Arapça “doğmak meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” anlamın da masdar bir kelimedir. Felsefi terim olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder.²⁶⁵

2.1.İslam Düşünce Sisteminde Sudûr Teorisi

İslâm felsefesine sudûr teorisinin ilk girişi Kindî (ö.252/866) ile başlamıştır. Ancak Kindî sudûr fikrine Tanrı'nın varlığının ve fiillerinin kavranması anlamında bir metafizik tasavvuru olarak bakmaktadır. Ona göre varlık hiyerarşisinin en üstünde Tanrı bulunur.²⁶⁶ Tanrı kendisinden var olan her şeyin sebebidir ve Kindî bunu Tanrı'nın cûd/ cömertliğine bağlamaktadır. Hatta ileriki dönemlerde İhvân-ı Sâfâ akımı metafizik kuramını da Kindî'den esinlenerek oluşturmuştur. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak İhvan-ı Sâfâ sudûra ikiyüzlü madalyon olarak bakmış ve Allah'ın varlıkları yoktan meydana getirdiğini de önemle vurgulamıştır. Âlemin ezelîliğini reddetmiştir. Yoktan yaratma ile nedenselliği birleştirerek Tanrı'nın aynı zamanda ilk illet olduğu görüşünü savunmaktadır.²⁶⁷ Ancak hemen belirtelim ki bu iki görüşün bir arada bulunmuş olması onların sudûr teorisini tamamen benimsediğini göstermemektedir.

Kindî'den sonra İslâm dünyasına sudûrcu metafiziğin tevarüs edilerek Yeni Eflâtunculuğu²⁶⁸ İslâmîleştirme girişiminin başladığı ve böylece İslam

²⁶⁵ Kaya, Mahmut, DİA, “Sudur”,XXVII/ 467.

²⁶⁶ Kaya,Mahmut, “Kindî:İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, s. 104.

²⁶⁷ Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, s. 614-615.

²⁶⁸ Yeni Eflâtuncular, Kindî'nin felsefi görüşleriyle şekillenen Meşşâiliğe sudûru ekleyerek Aristoteles'in sadece hareket veren Tanrı'sını varlık veren "Bir'e" dönüştürdüler. Nedensellik ilkesine de fizik ve metafizik neden ayrımını eklediler. Böylece İslâm dünyasında yeni bir düşünce sistemi ortaya çıktı. Aslında Fârâbî'yi Aristo'nun fikirlerini benimsemiş olarak karşımıza çıkmış olsa da özellikle âlem hakkındaki düşünceleri için bu konu geçerli değildir. Bkz. Türker,Ömer, *Varlık Nedir?*, Ketebe Yayınları,İstanbul,2019, s.105.

düşünce geleneğinde sudûrcu metafiziğin Fârâbî kanalıyla gündeme geldiği söylenebilir.²⁶⁹

Fârâbî, bilindiği üzere varlıkları *Zorunlu ve Mümkün* olarak iki kategoride değerlendirmektedir. Ona göre *zorunlu varlığın sudûrda* konumu ilk mertebedir. Her varlık, tam olsun eksik olsun *Zorunlu varlığın* cevherinde sudur etmiş /taşmıştır. O'nun mükemmeliyeti her mükemmeliyetten farklı olduğu için, O'nun azameti, büyüklüğü her ulu ve büyük şeyden üstündür; azameti ve ululuğu cevherinin gayelerinden ibaret olup, cevheri ve zatı dışında değildir.²⁷⁰ Cevheri öyle bir cevherdir ki bütün mevcutlar mertebelerine göre ondan taşınca her bir varlıktaki sırasına göre ondan payını alarak hasıl olur. Bu pay varlıktaki üst/alt mertebesine göre değişkenlik gösterir. İlk olarak bunların en mükemmeli hasıl olur, peşinden daha eksikiği hasıl olur. Bu durum üzere eksikten daha eksike giderek sonunda öyle bir mevcuda varılır ki ondan aşağısına gidildiği takdirde tam bir hiçliğe varılır. Yani sıyrılma söz konusu olur. Mertebenin en altı, paydan en azını alandır. Böylece mevcutlar vücuttan kalkmış olur.²⁷¹

İslam felsefesinde âlemin nasıl meydana geldiğini "sudur/ feyz" teorisi ile ilk defa açıklamaya çalışan Farabi'dir. Maddi olan bu âlemle Allah'ın ilişkisi nasıldır?" sorusunun cevabına Farabi, sudur/feyz teorisi ile vermeye çalışır.²⁷² Fârâbî, kendinden sonraki Müslüman filozofları da etkisi altına aldığı sudûr teorisini ortaya koymasının temelinde varlıklar üzerine yaptığı ayırım bulunur. Çünkü o, varlık ve mâhiyet ayrımıyla birlikte başa en mükemmel olarak kabul ettiği zorunlu varlığı koymuş ve evrendeki diğer varlıklarla arasındaki ilişkisini bu şekilde oluşturmuştur.

Teorinin deyim yerindeyse fikir babası her ne kadar Fârâbî olsa da sistemleştiren ve kavram olarak yerleştiren ise İbn Sînâ'dır. İslâm felsefe tarihi

²⁶⁹ Aygün, *İslam Düşüncesinde Tanrı- Âlem(Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr*, s. 167.

²⁷⁰ Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, *Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul, 2001, s. 26.

²⁷¹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, s. 24; Akyol, Aygün; Uyanık, Mevlüt, Arslan, İclal, *İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, "Sudûr" Maddesi, Elis Yayınları, Ankara, 2016, s. 326.

²⁷² Uyanık, Mevlüt; Akyol, Aygün, *İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi*, Elis Yayınları, Ankara, 2017, s. 149.

metafizik bakımında İbn Sînâ ile birlikte yeni bir döneme girmiştir. Her ne kadar Fârâbî döneminde bu ışığın ateşi yanmış olsa da özellikle Arapçaya çevrilen eserler yeterli olmadığı için bazı konular kapsam bakımından kapalı kalmıştır. Aristoteles'ten sonra İbn Sînâ'ya gelinceye kadar kimse bu alanda İbn Sîna kadar hacimli eserler ele almamıştı. Böylelikle İbn Sîna, Fârâbî'nin sudûr teorisine de önemli katkılarda bulunarak metafizik alanda yeni bir çağ başlattığı kabul edilmektedir.²⁷³

İbn Sînâ'nın sudûr teorisine ulaşmadan önce zorunlu varlık kavramı üzerinden Tanrı- âlem ilişkisini değerlendirdiğini gözlemlemek mümkündür. İbn Sînâ'nın varlıkları zorunlu (vacibü'l-vûcud) ve mümkün (mümkünü'l-vûcud) olarak temellendirmesinin sebebi yaratıcılık kavramına yer açma bu fikri varlıklarla pekiştirerek açıklamaktır ki Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya tercümesiyle gelen metinler de bu duruma işaret etmektedir. Buna göre sudûr ile var olması açısından mutlaka bir illeti olması gereken mümkünden, hiçbir illeti olmayan Zorunlu Varlığa, Tanrıya ulaşılır, ardından Tanrı'nın sudûr yoluyla zorunlu olarak âleme varlık verdiği ortaya konulur. Görüldüğü üzere teoride illiyet zorunluluğu belirleyicidir.²⁷⁴

Kitabü 'ş-Şifâ' da İbn Sînâ'nın zorunlu varlık için yaptığı açıklama şöyledir; "Zorunlu Varlık hiçbir şekilde çoğalmaz ve onun zâtı sırf, mahza ve gerçek birlik sahibidir." dediğimizde hatta açıkladığımızda yine bununla varlıkların ondan olumsuzlanmayacağını ve onun varlıklara göreliliğinin vuku bulmayacağını kastetmiyoruz. Bu mümkün değildir. Çünkü her mevcuttan, birbirinden farklı pek çok varlık tarzı olumsuzlanır. Her mevcudun, özellikle de bütün varlığın kendisinden taşıdığı mevcudun, mevcutlara bir tür izafeti (görelilik) ve nispeti (bağıntı) vardır. Fakat "onun zâtı birlik sahibidir ve çoğalmaz" derken kastettiğimiz, onun, zatında böyle olduğudur. Sonra onu olumlu ve olumsuz pek çok nispet izlediğinde bu nispetler o zâtın gerekleri ve malulü olup onun varlığından sonra var olurlar. Bunlar ne zâtı var kılarlar ne de onun parçalarıdır."²⁷⁵

²⁷³ Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, s.626.

²⁷⁴ Kılıç, Muhammet Fatih, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İÜSBE, İstanbul, 2008, s.22; Aygün, Fatma, *İslam Düşüncesinde Tanrı- Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr*, s. 169.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü-Şifâ, Metafizik II*, çev. Hüseyin Gâzi Topdemir, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 316.

Onun zorunlu varlık üzerine yaptığı tanımı İslâm Filozoflarını etkilemiştir. İbn Sîna için "*zorunlu yani fâilsiz olanın*" kendisi ile varlığı aynıdır, sebepsizdir, mahiyetsizdir. "Mümkün yani fâile muhtaç olan" ise sebeplidir, mahiyetlidir. Başka bir deyişle varlığı kendinden olan, yokluğu düşünilemeyen zorunlu varlık "tek bir fert, tam, bil fiil" iken varlık ve yokluğa nispeti eşit olan mümkün varlık, birden fazla fert ve fertlerin ayrışabilmesi için varlık-mahiyet ayrımını gerektirici şekilde özetlenebilir.²⁷⁶

Fârâbi ve İbn Sinâ'nın sudûr teorisini ortaya koyarken oluşturduğu bir takım sabiteleri vardır. Nasıl ki masayı yerinde kılan ayaklarıdır, teoriyi de ayakta tutan sabiteleri bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi zorunlu varlık fikridir.²⁷⁷ Fârâbî ve İbn Sinâ zorunlu varlık için vâcibu'l-vücut kavramını kullanmaktadır. Onlara göre diğer varlıkların meydana gelişi ancak zorunlu varlıkla mümkündür. Bu meydana geliş ise bir takım taşma ile yani sudûr ile gerçekleşmektedir.²⁷⁸

Sudûr ve feyz terimleri ile ifade edilen bu taşma, *İlk Mevcud*'dan başkasının hâsıl olması ve varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığından taşmış olması türündendir. Önemli husus da budur. İster tam isterse eksik olsun her varlık onun cevherinden taşmaktadır. Çünkü O'nun cevheri öyle bir niteliktir ki, bütün mevcudlar (Tanrı'dan taşanlar) mertebelerine göre ondan sudur edince, her biri varlıktaki sırasına göre ondan payını alarak hâsıl olur.²⁷⁹ Tek ve varlığı zorunlu olan Allah'tan ilk sudur eden şey sayı olarak birdir; o da "İlk Akıl'dır." İkinci vücut da denir, cisimlenmemiş ve maddesiz bir cevherdir²⁸⁰ Fârâbî ve İbn Sîna *ilk akıl* için ezeliyet iddiasını savunmaktadır.²⁸¹ Zorunlu

²⁷⁶ Aygün, *İslam Düşüncesinde Tanrı- Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr*, s.168.

²⁷⁷ Kaya, Veysel, *İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi*, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 72. Allah'ın "zorunlu varlık" olarak tavsif edilmesi İbn Sina felsefesinde doruğa ulaşmış olsa da, zorunlu varlık kavramının İbn Sina'da, ondan önce ve sonraki kelamcılarda kazandığı anlamı açıklığa kavuşturabilmek için hem Aristoteles'in eserlerini iyice incelemek hem de Mu'tezilî kelâm geleneğinin varlık görüşlerini değerlendirmek gerekmektedir.

²⁷⁸ Atay, *Fârâbî ve İbn Sîna'ya Göre Yaratma*, s. 107.

²⁷⁹ Fârâbî, *Medinetü'l- Fazıla*, s. 20; Uyanık; Akyol, *Teşekkül Dönemi*, s. 152.

²⁸⁰ Uyanık; Akyol, *Teşekkül Dönemi*, s.151.

²⁸¹ "İlk, yokluk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır." Bkz. İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 319.

Varlık'tan sudûr eden her varlık bir bağ ile ondan ayrılmaktadır. Bu pay mümkün'ül-vücut olan her şeyin içinde bulunmaktadır. İlk akıl için bu payda 3 şey vardır; Kendini var eden ilk varlığı düşünmesi, kendinin ilk, zorunlu varlığa göre zorunluluğunu düşünmesi, kendinin kendi özüne göre olurlu olduğunu düşünmesi.²⁸²

İlk akıl hem kendi mâhiyetini, hem İlk Varlık/Tanrı'nın mâhiyetini bilir. İlk akıl ile birlikte derece derece iner son yani *onuncu akla* kadar devam etmektedir. İşte onuncu akılı ise Fârâbî ve İbn Sînâ için Cebraîl olarak adlandırılmaktadır. Aynı zamanda felekteki son akıl olması sebebiyle de *faal akıl*'dir. Pasif bir formda bulunan bu akıl ilk madde olarak kabul ettikleri *heyûlâ*'yı da meydana getiren akıldır.²⁸³ O halde son akıl evrendeki her şeyin bir forma dönüştürücüsü olarak bulunmaktadır.

Sudurcu dünya görüşünde Allah yeter-sebep dünya ise bu sebebin sonucudur. Yani aralarında hem bir illet hem de sebep sonuç ilişkisini doğuran zorunlu bir bağ bulunmaktadır. Teoride asıl olarak alınan şey ise yaratma faaliyeti olarak kabul edilen durumun ilim/bilgi hatta İbn Sînâ felsefesinde aşk ile açıklanmaya çalışılmasıdır. Âlem ile Tanrı'nın yani zorunlu ile mümkün arasındaki illet/bağıntıyı da bu kavramlar oluşturmaktadır. Allah mutlak bir kemâle sahiptir ve bu kemâliyet zorunlu varlık içinde yine irade dışı taşmaktadır. Bu taşma da Tanrı ile varlık arasında kesilmez bir bağ kurarak devam etmektedir.²⁸⁴ Bunu Ömer Türker şöyle izah etmektedir:

“Zorunlu-mümkün ayırımını esas alarak bir bütün olarak varlığı inceleyen İbn Sina, bu ayırımı daha da dakik hale getirerek sûdur, mahiyet, sonradan varlığa gelme (hudûs), kuvve, madde, çokluk, kötülük vb. metafiziğin en temel kavramlarıyla imkân arasında sıkı bir ilişki ağı örmektedir. Bu kavramsal örgü sayesinde o, bir yandan Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi

²⁸² Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 174 .

²⁸³ Sudûr teorisinde sadece akıl değil felek ve nefis de aynı şekilde hiyerarşik bir düzende derecelenmektedir. Bkz. Düzgün, *Allah- Alem ilişkisi* s. 178.

²⁸⁴ İbn Sînâ'ya göre varlığın ortaya çıkış sebebini aşk olarak kabul edilmektedir. Allah'ın hem aşk, hem âşık hem de mâşuk olması âlemde meydana gelen her varlık arasındaki ilişkinin/ akışın sebebini açıklamaktadır. Aşk'ın sebebi ilâhi zât Tanrı'dır. Bkz. Düzgün, *Allah-Alem İlişkisi*, s. 181; Bayraktar, Mehmet, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", AÜİFD, Ankara, 1986, Cilt.27, s.199.

belirginleştirerek Tanrı'nın her türlü (fili ya da kavramsal) çokluktan münezzehe yegane varlık olduğunu ortaya koymaya çalışırken, diğer yandan da Tanrı dışındaki tüm mevcudatı anlamlı bir ayırımı tabi tutmayı hedeflemektedir."²⁸⁵

Yaratma'da herhangi bir aracı, illiyet fikrini kabul etmeyip ancak yoktan yaratmayı kabul eden Ehli Sünnet kelâmcıları İslâm filozoflarının fikirlerini ilhâdi fırkalarla bir tutmuş bu görüşleri İslâm inancına zarar verecek fikirler olarak kabul etmişlerdir.

İslâm filozoflarının öncüleri kabul edilen filozofların bu görüşleri Neseî ve Ehli Sünnet Kelâmcıları tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. Çünkü Neseî'ye göre onların bahsettiği Tanrı-âlem arasındaki bağı ilişkin tasavvuru, Tanrı'nın geçmişte bir zamanda ya da zamanla birlikte evreni yaratmış olmasının inkârını da mümkün kılmaktadır. Çünkü bu noktada bizatihi zorunlu varlık olan Tanrı ile Tanrı sebebiyle zorunlu/ezelî varlık olan âlem anlayışı devreye girmektedir. Burada "Tanrı'nın gayri iradî olarak âlemi zorunlu kılma fiiline" işaret edilmektedir.²⁸⁶

Tanrı ile âlem arasında doğrudan bir ilişki olarak bakılmaz ve araya bağlantısal varlıklar yahut daha terminolojik ifadeyle akl/nefs/ felek gibi hiyerarşik bir sistem koyulur. Sürekli bir dolaylı uzantıyla Tanrı'nın âlemle ilişkisini zincirleme bir sisteme koyarak hem Tanrı'dan doğrudan varlığa ulaşabilme fiilini hem de ona ait olan irade gücünü kısıtlarlar.

Neseî de burada isim vermeyip Ehli Heyûlâ olarak hitap ederek onları eleştirmektedir. Ona göre iradeyi dışarı atarak Allah için İslâm kelâmına uygun bir yaratma beklenmesi mümkün değildir. Allah'tan fiilin kendisinden sudûr ederek yani icbâri bir şekilde yapması O'nun hikmetini göstermez. Aksine bu görüşü benimseyenlerin mülhidliğine işaret ettiğini göstermektedir.²⁸⁷

²⁸⁵ Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân* Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 196; Wisnovsky, Robert "İbn Sina ve İbn Sinacı Gelenek", *İslam Felsefesine Giriş*, Edt. Peter Adamsan, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları İstanbul 2008, 132- 135.

²⁸⁶ Aygün, *İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr*, s.169.

²⁸⁷ Neseî, *Tabsıra*, I/ 502.

Sudûr teorisinin Ehli sünnet kelâmcılarına göre birçok çıkmazı bulunmaktadır. Bunlardan biri de bir'den ancak bir çıkar ilkesidir. Bu ilke aynı zamanda İbn Sinâ için İlk akıl hem kendini bilen hem Tanrı'yı bilen olması sebebiyle de bağdaşmamaktadır. Zira Tanrı'dan çıkan ilk akıl sırf birliğe işaret etmemektedir.²⁸⁸ Her ne kadar kendi içinde bu fikri benimsemelerinin sebebi Tanrı için çokluğun nispet edilmemesi olsa da bu onların Tanrı'nın gücünü sınırlayan bir durum olmaktan farklı değildir. Kastedildiği gibi her bir felekte bir taşma meydana geliyorsa Tanrı'dan da sadece bir varlık sâdır olacağını gösterir. Bu yine yaratmayı sınırlandırmaktır.

Nesefî Tanrı'nın ezeli ve kâdim olduğunu söylemekte ve bu görüşü tüm kelâmcılar ittifakla kabul etmektedir. Şayet Fârâbi ve İbn Sînâ'nın kastedtiği gibi bir sūdûr süreci kabul edilmiş olsa o zaman ezeli olandan ezeli çıkar fikrini de kabul etmemiz gerekecektir. Bu da yine İslâm filozoflarının korudukları "bir" fikrini altüst etmektedir.²⁸⁹ Çokluk sırf birlik olan Tanrı'dan nasıl çıkabilir? Tanrı'nın mükemmelliğini ve mutlaklığını ortaya koymak isteyen filozoflar ilahî varlıkta bir eksilme ile bunu nasıl başarabilirler? ²⁹⁰

Nesefî yine İslâm filozoflarını işaret ederek onlardan bazılarının aralarındaki illet ilişkisi sebebiyle âlemin bir yaratıcısının bulunduğunu söylemiştir.²⁹¹ Bu durumu eser ne müessirden öncedir ne de ondan geri kalır görüşüyle açıklamıştır. Âlemin varlığını Tanrı'ya bağlamak O'nun ne kadar yaratıcı olduğunu gösterirse de Allah'ın varlığını da âleme bağlamak o kadar O'nun irade ve gücünü sınırlandıran bir düşüncedir.

Yaratan ile yaratılmış arasındaki ayrımı kesin çizgilerle vurgulayan kelâmcıların "yoktan yaratma" anlayışını, hudûs kavramıyla bağlantılı olarak ele almaktadır. Bu da âlemin yaratılmışlığı üzerinden bizi hudûs teorisinin gerekliliğine götürmektedir. Mütakellimler geçmiş bir zamandaki meydana gelişin ezeli olarak nitelendirilemeyeceğini belirtmişlerdir. Onlar geçmişteki

²⁸⁸ Düzgün, *Allah-Alem ilişkisi*, s.179.

²⁸⁹ Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, s.59.

²⁹⁰ Düzgün, *Allah-Alem ilişkisi*, s.179.

²⁹¹ Nesefî, *Tabsıra*, I/80-81.

meydana gelişin sonlu olduğunu kabul ederler, o halde İlk Fâil, Kâdir-i mutlak olan Allah, mutlak irâde sahibi olarak âlemi yokluktan varlığa çıkarmaktadır ki, böylece Allah ile âlem arasındaki farklı varlık statüsü kesin çizgilerle ifade edilebilmektedir.²⁹²

Nesefî Tanrı'nın ezeli ve kâdim olduğunu söylemekte ve bu görüşü tüm kelâmcılar ittifakla kabul etmektedir. Şayet Fârâbi ve İbn Sînâ'nın kastedtiği gibi bir sûdûr süreci kabul edilmiş olsa o zaman ezeli olandan ezeli çıkar fikrini de kabul etmemiz gerekecektir. Bu da yine İslâm filozoflarının korudukları "bir" fikrini altüst etmektedir.²⁹³ Çokluk sırf birlik olan Tanrı'dan nasıl çıkabilir? Tanrı'nın mükemmelliğini ve mutlaklığını ortaya koymak isteyen filozoflar ilahî varlıkta bir eksilme ile bunu nasıl başarabilirler?²⁹⁴

2.2. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Sebep-İlet ve Ezeli Madde Eleştirisi

İbn Sînâ'da özellikle sûdûr teorisi içerisinde illet ilişkisi kurmayı amaçlamasının sebebi bir gai/gaye arayışıyla fiilleri birbirine bağlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'nın gaiyete bu kadar mühim bir mevki vermesi tabiidir. Zira onun âlem anlayışı İlk Yaratan'a, Allah'a, gayelerin gayesine dayanmaktadır. Âlem de hiç bir şey boşu boşuna (gayesiz) var olmaz. Mükemmel sebep-Allah, vücut veren ve varlığı koruyan sebeptir. Yaratma (ibda) denen şey, işte budur.²⁹⁵

İbn Sînâ'ya göre âlemde hiç bir şey gayesiz varolmaz. Öyle ki her şey iyice oturmuş bir nizama, düzene göre yürür ve Allah'ın hikmetine uygun olarak meydana gelir. Sebepler neticeleriyle birlikte bulunurlar. Hâlbuki neticelerden önce gelen sebepler birbiriyle ilintisel bir sebeplilik ile bağlıdır.²⁹⁶ Bu ilinti de İbn Sînâ'ya göre aşk ile açıklanmaktadır. Varlıklar arasındaki ilişkinin izâhını kolaylaştırmak için Allah'ın hem aşk hem âşık hem de mâşuk olduğu görüşünü

²⁹² Aygün, *İslam Düşüncesinde Tanrı- Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr*, s.163.

²⁹³ Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, s.59.

²⁹⁴ Düzgün, *Allah-Alem ilişkisi*, s.179.

²⁹⁵ Bolay, Mehmet, *İbn Sînâ*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, Ankara, s.54.

²⁹⁶ Bolay, *İbn Sînâ*, s.55.

benimsemiş bu duruma göre de ilâhi aşk'ın sebebi ilâhi zattır olarak açıklamıştır.²⁹⁷

Ehli Sünnet kelâmcılarına göre filozoflar Allah-âlem ilişkisinde her şeyi illiyet bağı çerçevesinde bir zorunluluk içinde açıklamaya çalışmışlardır. Zira filozoflar varlığın imkânını, bu imkânın bilinen sebeplere dayandığını iddia ederken mûcibu'n-bi'z-zât Allah anlayışıyla ya da mutlak sebepliliğe dayandırmışlardır.²⁹⁸ Bu durum da Kur'an'ın bahsettiği Tanrı'dan çok uzak bir anlayıştır. Kur'an'ın zikrettiği fâil ve fiili yaratan Allah inancından uzak, pasif bir Tanrı ortaya koymaktadır.²⁹⁹

Önceki bölümde de bahsettiğimiz gibi kelâmcılar Tanrı-âlem ilişkisini felsefenin kozmolojisinden tamamıyla farklı bir kozmolojiye bağlı olarak açıklamışlar, atomcu teoriyi benimsemişler ve nedensel zorunluluk düşüncesini reddetmişlerdi. Bu şekilde Allah'ın sıfatlarını da tıpkı yaratması gibi zorunluluk düşüncesinden kurtarmışlardır. Kelâm düşüncesini karakterize eden iki ilkeden biri kadir-i muhtar³⁰⁰ Tanrı düşüncesi iken diğeri Tanrı'nın zati zorunluluğuna dayalı nedensellik ilkesinin reddidir.³⁰¹

Mâtürîdî kelâmcılar içerisinde Nesefî, Allah için Filozofların nispet ettiği zorunluluk anlayışının temelini varlıklar kategorisinden başladığını, bu durumun da Allah'ın varlığında ve fiilinde bir zorunluluk ortaya koyduğunu belirtmektedir.

Nesefî varlıkları muhdîs/kadim ve hâdis olarak ikiye ayırmıştır. Muhdes için Allah dışındaki her şey (ما سوي الله) tanımını vermiştir. Kadim için ise bu durumun lügat açısından ve varlık açısından iki farklı anlamda kullanıldığını

²⁹⁷ Bayraktar, *İbn Sinâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk*, s.299-300; Düzgün, *Allah- Âlem ilişkisi*, s.181.

²⁹⁸ Aygün, *İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr* s. 173.

²⁹⁹ Aygün, *İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr*, s.170

³⁰⁰ Burada özellikle filozofların Tanrı fikrini temellendiren Kâdir-i Mutlak düşüncesi eleştirilmiş, kelâmcılar Allah'ın irade sıfatının zedelenemeyeceğini belirtmiştir.

³⁰¹ Türker, *Varlık Nedir?*, s. 166.

açıklamıştır. Bir şeyden önce olmak, önde olmak gibi anlamlarda kullanılan kâdim kelimesinin kullanımı yaratılmışlar içindir.³⁰² Allah'a nispeti için ise başlangıçsız ve sonsuz anlamında kullanılır.³⁰³

Eğer yaratılmışlar için kullanıldığı anlamıyla Allah için de kullanılırsa sanki bir varlık çizelgesi içerisinde belirli bir sıralama olup Allah'ı da o sıralamada başta kabul etmek gibi bir yanılgıya düşülür. Kanaatimizce İbn Sîna'nın kâdim anlayışındaki yaklaşımı da bunun gibidir. Öyle ki sudur da bir hiyerarşik varlık düzeneği oluşturmuş ve kâdim-i mutlak olarak Allah'ı da zorunlu varlık olarak ilk sıraya yerleştirmiştir. Neseî için bu anlam aksine kadîm olmasında şüpheye götürür. Allah'ın evvel ve âhir oluşu böyle bir şeyi kabul etmez. Allah için bu fikri kabul etmek O'nun vahdaniyetini de zedeler, Allah bundan münezzehtir. Hiçbir yaratılmış yani mevcudat Allah ile bir değildir. O Kâdir, Kâdim, Hâlik ve Muhdîs'tir.³⁰⁴

İslâm filozofları vacip/mümkün ayrımıyla imkân delilini sıklıkla kullanmakla birlikte kelâmcıların kullandıkları hudûs delilini de kullanmaktadırlar. Ancak onların anladığı mana kelâmcılardan farklıdır. Onlara göre hudus delili “mutlak anlamda vacip (zorunlu) varlık'tan ayrılığını ve mevcudiyetini O'ndan aldığını ifade etmek için zâtı düşünülduğünde varlığa gelip gelmemesi imkân halinde olma”³⁰⁵ şeklinde bir anlamda kullanmaktadırlar. Bu sebeble hudus delilini kullanırken bu ayrıma dikkat ederler. Basit bir denklem ile her hâdisin bir muhdîsi vardır anlayışını benimseyerek hudus delilini kullanırlar.

Neseî hudus delilini kullanarak âlem ile Allah arasındaki hem bağlantıyı hem de varlık açısından farkı ortaya koymaktadır. Öyle ki kâdim olanın kim olduğunu ve hâdis olanın kâdimin iradesi sayesinde meydana geldiğini bu şekilde

³⁰² Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 93.

³⁰³ لم يزل و لا زال ibaresiyle ibtidasız ve nihaysiz olarak Allah'a nisbet edildiğini vurgulamıştır. Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 93.

³⁰⁴ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 95.

³⁰⁵ Maraş, İbrahim, “*Fârâbi'de Hudûs Kavramı*”, DAD, Ankara, 2008, Cilt.11, Sayı.31, s.126.

açıklar. İbn Sînâ'nın tercih ettiği gibi bir hudus kavramını reddedererek varlıklar arasındaki kadimlik/ezelilik bağına da açıkça kabul etmemiş olur.

Nesefî'nin İslâm filozoflarını eleştirisinin bir yönü de ezeliğin ayırımı üzerinedir. İbn Sînâ âlemin ezeliğini savunurken kıdem fikrini küfürden kurtarmak için zamansal bir ayırımıda bulunmuştur.

Kelamcılar, İbn Sina'nın bu düşüncesini Tanrı'nın kadimliğinin yanında ezeli bir ilk maddenin varlığından âlemin meydana geldiğini işaret ettiğini bu sebeple de Tanrı'yla birlikte âlemin de kadim olduğu fikrini taşıdığını belirtmişlerdir. İbn Sînâ ise zamanı ezeli olarak kabul ettiğinden dolayı zamanın önceliği ve sonralığı, bir başlangıcı olduğu gibi anlayışlara itiraz etmiş zamanın bir noktadan başladığını kabul etmenin felsefî bir çelişkiye yol açacağını belirtmiştir.³⁰⁶

İslâm filozoflarının “nedenli nedeninden sonra ortaya çıkmaz” görüşünü benimsemesi onları zamanın ezeliği konusunda farklı iddialara götürür. Onlara göre yaratma Allah'la birlikte ezeli bir fiil olduğu için var olan her şey aynı anda var olur, yani nedenli nedeniyle birlikte meydana gelir.

Ancak zaman ile birlikte yaratma bahsini ve âlemin Allah'la birlikte var olduğunu bu şekilde delillendirmek filozofları çıkmaza sokmaktadır. Çünkü varlık ayırımında zorunlu mümkün ayırımı yapan filozoflar burada zorunlu ile mümkünün varlığını birbirine bağlamıştır. O halde zorunlu nasıl ezeli ise mümkün de ezeldir. Yani varlıkta böyle bir ayırım yapmaları dahi izahı olmayan bir durumdur. Her imkân ezeldir önermelerini kuvvetlendirmek için ortaya attıkları bu iddia da muğalatadan öteye gitmemektedir. Aslında âlemin ezeliği ile kast ettikleri manada Tanrı'yı kapsama alarak değil yaratılmışları kapsama alarak değerlendirdikleri bir görüştür.

Çünkü Nesefî'nin de belirttiği gibi Allah mekânı ve zamanı yaratmadan önce de vardı. O'nun için ilk/son önce/sonra gibi zamansal kavramlar kullanmak

³⁰⁶ Aygün, *İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr* s. 163.

muhaldir. İslâm filozofları zaman içerisinde âlemin var oluşunun ilk olduğunu vurgulamak kastıyla ezeliilik yani kıdem iddiasını savunmaktadırlar.

Bilinmektedir ki Arap dili oldukça büyük bir kelime hazinesine sahiptir. Kıdem kelimesi ise Neseî'nin de belirttiği gibi ilahın özel sıfatı değildir. Öyle olsaydı Araplar bunu kendi aralarında rahatlıkla kullanamazlardı. Kadim olan her şey için ilah hükmünü vermek de bu sebeple mümkün değildir.³⁰⁷ Zirâ Fârâbi ve İbn Sîna da bu ezeliilik/kıdem meselesinin âlem için zât yönünden değil zaman yönünden olduğu yönünde açıklamalarda bulunmuştur. Hatta dünyanın ezeliiliğine inanmanın Tanrı'ya inanmakla çelişik olduğunu söylemişlerdir.³⁰⁸

Ancak yine de İslâm filozoflarının yaptığı bazı açıklamalar akaid sınırlarını zorlaması sebebiyle Kelâmcılar tarafından müspet karşılanmamıştır. Allah ile âlem arasındaki bağlantıyı kurarken hem Aristo felsefesinin etkisinden hem de İslâm'ın inanç gereklerinden ayrılmak istemeyen Müslüman filozoflar uzlaştırma çabası içerisinde birçok zorlukla karşılaşmışlardır. Özellikle İbn Sîna çerçevesinde bakıldığında âlemin ezeliiliğini savunmadığını zamansal bir ayırım olarak bu konuya dikkat çektiğini paylaşmaktadır.³⁰⁹

Ancak İslâm filozoflarının hakkını teslim etmiş olsak da özellikle Neseî bağlamında değerlendirdiğimizde onların akaid sahasında kesin olmayan, ekseriyetle ihtilafli ve dolaylı cevaplar vermesi inanç açısından problem teşkil etmiştir. Çünkü akaid septik bir alan değil sabiteleri olan bir inanç sisteminin temelini temsil etmektedir.

Bu sebeple Neseî Allah'ın kudret, irade ve tekvin gibi ilahi sıfatlarının zedelenmesinin önüne geçmek amacıyla İslâm filozoflarının düşüncelerinin karşısında bir tutum sergilemeyi yerinde görmüştür. Neseî, Allah'ın yarattığı şeyleri meydana getirmede mekanik bir eylem değil iradi bir eylem gerçekleştirdiğini ve “*kun*” hitabıyla bunu irade ettiğini zikretmektedir.³¹⁰

³⁰⁷ Neseî, *Tabsıra* I/301.; Düzgün, *Allah-Alem ilişkisi*, s. 74.

³⁰⁸ Atay, *Fârâbi ve İbn Sîna'da Yaratma*, s. 132.

³⁰⁹ Düzgün, *Allah-Alem İlişkisi*, s. 207.

³¹⁰ Neseî, *Tabsıra*, I/ 451.

Yaratma fiili de bu hitaptan sonra meydana gelir ve mahlûkat O'nun kudretiyle vuku bulur.

Allah'ın yaratma fiili her zaman O'na ait yegâne bir fiildir. Varlığın her ne sebep ve ilinti olursa olsun O'ndan düzenli bir hiyerarşide ortaya çıkacağını düşünmek kudretin taalluk alanının ve tekvinin eylem alanının gücünü sınırlandırmak gibi menfî düşüncelere götürmektedir. Böylece Nesefî tabii bir illiyet bağı ile metafiziksel illiyet bağı arasındaki ayrımı da göstermektedir.³¹¹ Nesefî yaratıcının kudretini gölgeleyecek olan her ne durum varsa onu engellemeyi hedeflemiş, İslâm akaidinin temeli olan vahdaniyet inancını korumak için gelebilecek her olumsuz düşüncenin önüne geçmeyi amaçlamıştır.

³¹¹ Düzgün, *Allah-Alem ilişkisi*, s.204.

SONUÇ

Yaratılışın disiplinler içerisinde bir yer edinmesi, düşünme ve sorgulama safhasıyla başlamıştır. Bir Tanrı fikri ve O'nun evren üzerindeki misyonu felsefi geleneğin de alt yapısını oluşturmuştur. Felsefe bu yaratma kavramını salt sorgulama yoluyla incelemiş olsa da durum İslâm kelâmında aynı değildir. Kelâm ilmi İslâm inancının temelleri üzerine kurulmuş dolayısıyla ulûhiyet eksenli bir disiplindir. Allah inancını ve O'nun kudretini zedeleyecek hiçbir düşünce kelâm ilmi içerisinde yer edinmemiştir. Tercüme faaliyetleriyle birlikte Arapça'ya çevirilen eserler aracılığıyla felsefe İslâm düşünce geleneğinin de içinde bir yer edinmiş olsa da eleştiri oklarından da kurtulamamıştır. İslâm kelâmında Mâturîdi geleneğin öncü isimlerinden Nesefî, yaratmayla ilgili Allah'a taalluk eden her bir yönü ele alarak tesbitlerde bulunmuş ve muhataplarına da cevaplar vermiştir.

Araştırmamızın özellikle ikinci bölümlünde değindiğimiz problemler sadece İslâm filozoflarıyla değil Kelâm ekollerinin birbirinden farklı görüşlerini de içermektedir. Nesefî ve ittifakla Ehl-i Sünnet kelimcileri varlığın hâdis ve sonlu olduğunu vurgulamak için atomculuk fikrini benimsemişlerdir. Ancak Nazzam ile birlikte sonsuz bir parça düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bunun ardından görüşlerini desteklemek için Nazzam ve İbn Hazm kumûn teorisini ortaya atmışlar ve Allah'ın herşeyi bir seferde yarattığını onda bir süreklilik olmadığını ancak yaratılan şeyin zaman içinde meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Nesefî bu görüşü hem Allah'ın yaratmasını hem irade ve kudretini gölgelediğini düşünerek eleştirmiştir. Çünkü evrende bir yaratıcı vardır ve O'na hiçbir zorluk yoktur. Yine Allah-âlem ilişkisi üzerinden düşündüğümüzde de bu görüş Allah'tan başka sonsuz bir varlık fikrine götürmektedir. Ancak Nazzam'ın bu görüşü tamamen Mu'tezile'nin görüşü gibi kabul edilemez. Çünkü Mu'tezile kesin bir dil ile filozofların benimsediği heyula fikrini reddetmek suretiyle sonsuz başka bir varlık düşüncesini kabul etmediklerini göstermiştir. Eş'arîlerin benimsedikleri adet teorisi ise, Allah'ın sıfatları ve yaratma kavramı üzerinden evrendeki düzene işaret etmektedir. Ancak bu düzen her an Allah'ın iradesiyle

bozulabilir, ateşin yanma özelliği var diye bu kesin bir hüküm içermez. Böylece mucize için alan açılmış olur. Ancak Neseî'nin eleştirdiği husus ise başkadır. Eş'arîler, Mâturîdîlerin Allah'ın sıfatları olarak kabul ettikleri tekvin sıfatını kabul etmemiş yani kudret sıfatının bu kavramı karşıladığı için tekvine gerek olmadığını iddia etmiştir. Hâlbuki güç yetirmek ile gerçekleştirmek bağlantılı olsa da birbininin aynı kavramlar değildir. Bir diğer mesele ise tekvin-mükevven ayrımını gözetmeyip fiil ile meful'un birliğinden hareketle Allah'ın sıfatlarını ezeli kabul etmemeleridir. Neseî ise Allah'ın sıfatları için hâdislik vurgusu yapmanın Allah'ın ezeliğine yakışmayacağını ve bundan münezzehe olduğunu belirterek Allah'a ait özel olan her sıfatın O'nun ezeli sıfatı olduğunu ve varlığından beri O'nunla olduğunu savunmuştur.

Bir diğer açıdan Neseî'nin özellikle Allah- âlem ilişkisinde Mâturîdî'den daha çok üzerinde durduğu konu İslâm filozoflarının sudûr teorisi ile ilgili görüşleridir. Neseî bu konuda oldukça sert bir tutum takınmış, onları ashab-ı heyula olarak isimlendirmiş ve mühlidlikle suçlamıştır. Hatta âlemin ezeliğini savunduklarını da iddia ederek Allah'ın ezeliğine ve O'nun vahdaniyetine hâlel getiridiklerini belirtmiştir. Bu konuda sudur ile birlikte varlığın tabiatına da Allah'tan sadır olan ezeli vasfı elbette kelâm ilminde kabul edilebilecek bir durum değildir. Bu sebeple İslâm filozofları, Allah'ın mükemmelliğini ve kemâliyetini, varlıkların da O'na olan ilintisel bağına açıklarken sudur nazariyesi fikrinin aktarımından kaynaklanan tercüme ve anlam yetersizliği sebebiyle olumsuz ithamların da odağı olmuştur.

Bilindiği gibi, İbn Sîna âlemin yoktan yaratıldığını kabul etmiştir. Ancak problem ezeli olduğunu zati anlamda değil zamansal anlamda benimsediği için ortaya çıkmıştır. Kanaatimce İslâm filozofları Aristo felsefesiyle İslâm düşüncesini uzlaştırma fikriyle bu anlam karmaşasına düşmüştür. Sudurla ilgili varlık alanındaki illiyet bağı da Allah-âlem arasındaki ilişkiyi korumak içindir. Varlık mahiyet ayrımını zorunlu/mümkün olarak belirlemiş olsalar da İslâm Filozoflarının bu ayrımı hem faili mutlak Tanrı anlayışıyla Allah'ın iradesinin

gölgelenmesine hem de bir hiyerarşik düzenle kelâm ilminin temeli olan vahdaniyet bilincinin arkasında kalmasına sebep olmuştur.

Özetle Nesefî'nin Allah'ın tevhidine hâlel getirmemek için duyduğu haklı kaygıyı kabul etmek gerekir. Ancak Müslüman olduğunu ısrarla vurgulayan filozofları da kavramsal yanlış anlamalardan dolayı küfür ile itham edip yargılamak yerine daha mutedil bir düzlemde hakkaniyetli şekilde eleştirmek de düşünen bir müslüman için doğru, yerinde bir yöntem olacaktır.

Özellikle gelişen dönemle birlikte ulûhiyet eksenli yaratma kavramının değerlendirilmesiyle ilgili yeni çalışmalar yapılmalıdır. Bunun yanısıra meselenin fiziki alanla birlikte değerlendirilip hem hudûs delilinin günlük alandaki kullanımı genişletilebilir hem de akaid açısından yapılan bu çalışmalar Allah'ın sıfatlarıyla birlikte insanın inanç yönünü kuvvetlendirmede bir aracı olarak kullanılabilir. Tez konu teklifi olarak sunulacak öneri şudur; Ateizme Karşı Allah'ın Yaratıcılığının Naslar ve Bilimsel Veriler Işığında Değerlendirilmesi.

BİBLİYOGRAFYA

Akyol, Aygün; Uyanık, Mevlüt, Arslan, İclal, *İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, “Sudûr” Maddesi, Elis Yayınları, Ankara, 2016.

Altıntaş, Ramazan, “*Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu teorinin Bazı Kelâmi Konulara Uygulanması*”, KADER, Ankara, 2018, Cilt.16, Sayı.2.

_____, *Kur'an'da Hidayet ve Dalalet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.

Nasiri, Naidier Albert, *Evrende Hareket*, çev. Hasan Türkmen, Eskiye Dergisi, Ankara, 2015, Sayı.30.

Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Sebu'l-Mesani*, thk. Ali Abdülbari Atıyye, I-XVI, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2017.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.

Arslan, Hulusi, “*Mâturîdi'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti*”, Düşünce Yorum SBA Dergisi, Malatya, 2009, Sayı. 4.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İzmir, 1992.

Aygün, Fatma, “İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler; Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, KADER, Sayı.16, Ankara, 2018.

_____, “Allah’ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâturîdi’nin Hudûs Delili”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Amasya, 2016, sayı.6.

Aykaç, Mustafa, “Osmanlı Kelâmında Mâturîdîlik Vurgusu: Şerhu’l Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme”, KADER, Ankara, 2020, Cilt.18, Sayı 1.

Bağdadî, Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara, 1991.

_____, *Kitabu Usûli’-d-Dîn*, Matbaatü’-d-Devle, İstanbul 1928.

Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-Beyân ani’l-fırak beyne’l-kerâmâti ve’l-mu’cizât*, thk. Richard Mccarthy, el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, Beyrut, 1958.

Baktır, Mehmet, “Allah’ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”, KADER, Ankara 2003, Cilt.1,Sayı.2.

Bayraktar, Mehmet,” *İbn Sinâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk*”, AÜİFD, Ankara, 1986, Cilt.27.

Bedevî, Abdurrahman, *Ebû Huzeyl el-Allâf'ın Dakâiku'l-Kelâm Anlayışı*, çev. Metin Yıldız, KADER, Ankara, 2013 cilt.2, sayı.11.

Bernand, Marie, “*Ta'b Kavramının Kelâmi Eleştirisi*”, Çev. Nur Betül Atakul, Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Geleneki İçerisinde, Edit. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Bolay, Mehmet, İbn Sîna, Kültürü ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, Ankara.

Cengiz, Yunus, “*Nazzam'ın Doğa Hareketinde İtimâd Hareketi; Ne'liği ve İşlevi*”, Milel ve Nihal, İstanbul, 2014, cilt.11, sayı.1.

Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Cüveynî, Ebu'l-Meali Ruknuddin Abdumelik b. Abdullah, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edilleti fi Usulî'l-İtikâd*, thk. Es'ad Temim, Mektebetü'l-Kütübi's-Sekafe, Beyrut, 1996.

Çayır, Boran, *Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de İnsan fiilleri*, Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, BÜSBE, Bayburt, 2017.

Demir, Fatmanur, *Mâturîdî-Nesefî Karşılaştırılması Kitabü't-Tevhid ile Bahru'l-Kelâm ve Kitabü't-Temhîd Bağlamında*, AÜİF, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018.

Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara, 2015.

Dhanani, Alnoor, “*Mâturîdî ve Neseî’înin Atomculuk Anlayışı ve Tâbâi Kavramı*,” çev. Mehmet Ata, *Maturidi Geleneki İçerisinde*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit, “*el-Fıkhü’l-Ekber*”, İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri İçerisinde, çev. Mustafa Öz İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

_____, *Vasiyyet*, İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri İçerisinde çev. Mustafa Öz, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.

Erdem, Hüseyin Sabri, “*Ma’nevî Sıfatlar Üzerine*”, AÜİFD, Erzurum, 2003, Cilt.44, Sayı.1.

Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ felsefesi Tarihi*, Hüer Yayınları, Konya, 2014.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I-X Yeni Doğan Yayın Dağıtım, İstanbul, ty.

Esedabadi, Ebu’l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1975.

_____, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, “*Teklif*”, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire, 1965.

Esen, Muammer, “*Maturîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundakİ, Görüşerinin Kısa Bir Tahlili*”, AÜİFD, 2008, Sayı. 2.

Eşari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *Kitâbü'l-Lümâ fi'r-Red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, thk. Hamûde Gurâbe, Mektebetü Masoniyye, Kahire, 1955.

_____, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l İslâmiyyin ve İhtilâfü'l Musallin)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.

Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İtikad*, nşr. İbrahim Agah Çubukcu-Hüseyin Atay, Ankara, 1962.

Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 2014.

Güven, Mustafa, *Neseî'nin Allah Anlayışı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, HÜSBE Şanlıurfa, 1997.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, *Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul, 2001.

İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1987.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1996.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem b. Ali, *Lisânü'l- Arab*, I-XV, Beyrut, Daru Sadır, 1984.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, yy, 1964.

İbn Sinâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah, *İşaret ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.

_____, *Kitâbü-Şifâ, Metafizik II*, çev. Hüseyin Gâzi Topdemir, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim, *Mes'eletü Hudusi'l-Alem*, thk. Yusuf b. Muhammed b. Süleyman, Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, Beyrut, 2012.

İsfehâni, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1982.

Işık, Kemal, “*Nazzâm ve Düşünceleri*”, İİED, Ankara, 1977, Sayı.3.

Kandemir, Ahmet Mekin, “*Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mu'cize (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme*”, KADER, Ankara, 2020, Cilt.18, Sayı.1

Karadaş, Cağfer, *Allah-Álem ilişkisi; Yaratma*, Kelâm El Kitabı, Edt. şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara, 2016.

_____, *Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu*, KADER, Ankara, 2004, cilt.2, sayı.1.

Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun*, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, 1941.

Kaplan, Ahmet, *Mu'tezile ve Eş'âriler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, HIÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum, 2018.

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

Kaya, Mahmut, DİA, "*Sudur*", DİA, İstanbul, 2006.

_____, "*Kindi: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması*", İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, İSAM Yayınları, Ankara, 2017

Kaya, Veysel, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, Otto Yayınları, Ankara, 2015.

Kazanç, Fethi Kerim, *Kelâm İlminde Yaratılış Teorileri ve Yoktan*

Yaratma, <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/fkazanc/65069/>

KELAM, [Erişim Tarihi:12.10.2020].

Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.

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

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.

_____, “*İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma*”, UÜİFD, Bursa, 2008, Cilt.17, Sayı.1.

_____, “*İbn Hazm'in Atomculuğu Reddi*”, UÜİFD, Bursa, 2007, Cilt.16, Sayı. 2.

Kutluboğa, Kasım b. Kutluboğa, *Tacü't-Teracim*, Daru'l-Kalem, 1992.

Kehhale, Ömer b. Rıza b. Muhammed, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Mektebetü'l-Müsenna, I-XIII, Beyrut, 1984.

Maturidi, Ebu'l-Mansur, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017.

_____, *Te'vilatü'l-Kur'an*, thk. Mecdi Baslum, I-X, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Maraş, İbrahim, “*Fârâbi'de Hudûs Kavramı*”, DAD, Ankara, 2008, Cilt.11, Sayı.31.

Meylâni, Ayşenur, *Ebu'l- Muîn en- Neseft'nin Kelâma Dair Eserlerinde Eş'âriliğe Nisbet Edilen Görüşlerin Tespit ve Değerlendirilmesi*, 29 Mayıs ÜİF, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.

Nesefi, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed, *Tabıratü'l Edille fı Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, I-II, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

_____, *Tevhidin Esasları (Kitâbü't Temhîd li Kavâidi't Tevhîd)*, çev. Hülya Alper, İstanbul, 2017.

_____, *Bahru'l Kelâm fı İlmi'd-Tevhid*, thk. Veliyyüddin Muhammed Salah Farfur, Dımeşk, 2000.

Nesefi, Ebu'l-Berakat Hafuziddin Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Umde fı Akideti Ehli Sünne ve'l Cemaâ*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Mısır, 2012.

Öge, Sinan, *İslam Kelamında Lütuf Teorisi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2015.

Özsoy, Ömer, Güler, İlhami, *Konularına Göre Kurân*, Fecr Yayınları, Ankara, 2016.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, *Usulu'd-Din*, thk. Hans Peter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire, 2003.

Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978.

_____, *Münazaratü Fahreddin er-Razi fı Biladi Maverâinnehir*, thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Maşrik, ty., Beyrut.

Sâbûnî, Ebu Bekir Nureddin Ahmed b. Mahmud, *Mâturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

Şehristani, Ebu'l-Feth Tacüddin Muhammed b. Abdülkerim, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul, 2015.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiül- Beyân fi Tefsiri'l- Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, I-XIV, Müessesetü'r-Risale, yy. 2000.

Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, Ankara, 2015.

Türker, Ömer, *Anlamı Tamamlamak- İslâm Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.

_____, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, Edt. Mehmet Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, Ankara, 2017.

_____, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler, İSAM Yayınları, Ankara, 2017.

_____, *Varlık Nedir?*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019.

Uluç, Tahir, *İmam Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.

Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdi Mezhepler*, Dergah Yayınları, yy., 2014.

Ulutürk, Veli, *Kurân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1987.

Uyanık, Mevlüt; Akyol, Aygün, *İslâm Felsefesi Teşekkül Dönemi*, Elis Yayınları, Ankara, 2017.

Yağlı, Hikmet Mavil, *Ebu'l- Muîn en Neseî'nin Fiili Sıfatlar Anlayışı*, UÜİF, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2004.

Yalçın, Ebubekir, *Ebu'l- Muîn Neseî'de Tenzih Düşüncesi*, İNÜİF, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2019.

Yavuz, Yusuf Şevki, “*Neseî Ebul Muin*”, DİA, İstanbul, 2006.

_____, “*Kümûn*”, DİA, İstanbul, 2006.

Yazıcıoğlu, M. Saîd, *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Otto Yayınları, Ankara, 2017.

Yeşilyurt, Temel, “*Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Değerlendirilmesi*”, KÜİFD, Kastamonu, 2017, Cilt.1, Sayı.1.

Yıldız, Metin, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi*, Marifet Dergisi, 2019, XIX. Sayı.2.

Yurdagür, Metin, “*Kurucusundan Sonra Maturidiyye Mezhebinin En Önemli Kelâmcısı Ebu'l Mûîn En Neseî'nin Hayatı ve Eserleri*”, Diyanet Dergisi, Cilt.21, Sayı.4 , yy. 1985.

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

Yüksel, Ahmet, *Kelâmi Açıdan Âlemin Yaratılması*, Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, NEÜSBE, Konya, 2013.

Yüksel, Emrullah, “*İlâhî Fiillerde Hikmet*”, ATÜİFD, Sayı.8, Erzurum, 1988.

Wisnovsky, Robert "*İbn Sina ve İbn Sinacı Gelenek*", İslam Felsefesine Giriş, Edt. Peter Adamsan, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008.

Wolfson, Harry Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.